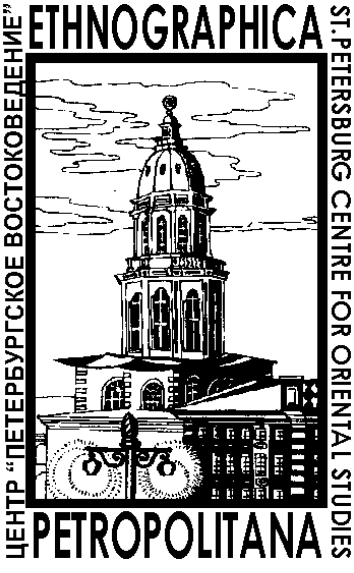
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»


ЦЕНТР "ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"
ETHNOGRAPHICA
ST. PETERSBURG CENTRE FOR ORIENTAL STUDIES
PETROPOLITANA

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

Министерство культуры и массовых коммуникаций РФ
Федеральное агентство по культуре и кинематографии
Российский этнографический музей

Ю. Ю. КАРПОВ

ВЗГЛЯД НА ГОРЦЕВ. ВЗГЛЯД С ГОР

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ И СОЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ ГОРЦЕВ ДАГЕСТАНА



Санкт-Петербург
2007

ББК Т3(24)47
УДК 947.9

Ответственный редактор
В. А. Кисель

Рецензенты
А. Ю. Синицын, *В. А. Дмитриев*

Утверждено к печати ученым советом
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
Российской Академии наук

Издается при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(*проект № 06-01-16013д*)

Карпов Ю. Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. — 656 с. (Ethnographica Petropolitana).

В книге рассматриваются вопросы формирования мировоззренческих слагаемых культуры и их влияния на социально-политические практики населения горных районов Дагестана. Дан анализ системных начал восприятия представителями горско-дагестанского общества природной и социальной среды, которое во многом определяло ценностные ориентации местной культуры и взаимодействие микрокосма данного общества с внешним миром. В историческое время горный Дагестан являл собой по-своему уникальный вариант социальной эволюции, где главным фигурантом была община, на базе которой функционировали так называемые вольные общества, во многом определявшие политический облик Страны гор до второй половины XIX в. В работе широко освещены принципы и механизмы жизнедеятельности данных социальных моделей, вопросы сложения базовой личности и ее отношений с «обществом», а также закономерности формирования комплекса власти и института политического лидера в местной среде. Особое внимание уделено проблеме Кавказской войны, так как Дагестан оказался родиной мюридистского движения и главным театром военных действий в войне России с горцами Кавказа. Использование исследовательских методов этнологии (социальной/культурной антропологии) позволило предложить новую интерпретацию причинам и ходу развития указанных явлений и событий. Завершающий раздел монографии посвящен трансформациям, которые в XX в. претерпело дагестанское общество в целом и горская община в частности, а также социокультурным и этнополитическим процессам и явлениям, наблюдаемым в последнее время.

Книга предназначена для этнологов, историков, культурологов и широкого круга читателей, интересующихся вопросами истории и культуры народов Дагестана и Кавказа в целом.

На первой странице обложки: Селение Тинди. Художник Ю. М. Карпов.

Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*

Подписано к печати 07.09.2007. Формат 70ç100 $^{1}/_{16}$
Печать офсетная. Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная
Объем 41 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-85803-331-8

© Ю. Ю. Карпов, 2007
© Петербургское Востоковедение, 2007
© МАЭ РАН, 2007
Зарегистрированная торговая марка

Правды о цветах нет,
есть наука ботаника.
Виктор Шкловский

Предисловие

По понятию *культура* даются различные определения. Если понимать под культурой системное производство продуктов материального и духовного свойства и такую же передачу их значений и механизмов их создания во времени, то подобное ее видение неизбежно должно опираться на понятие *опыт*. Тогда системно передаваемый от поколения к поколению социально значимый опыт будет являться собственно культурой. Опыт же приобретается в ходе соприкосновения человека и групп людей с окружающей действительностью. Соприкосновения не только в страдательном залоге (ср.: «ис**пыт**ание»), но и активного (ср.: «**опыт**ный»). В русском языке «опытный» — это «искусившийся опытом, бывалый, знающий и умеющий, живший, видавший, делавший много» [Даль, 1999, т. 2, с. 688 — 689]. В аварском языке «опыт» буквально означает «пробу сил» (*хIалбихьи*, от *хIал* — ʻсила’ + *бихьи* — ʻпроба’).

Активное соприкосновение/контактирование человека с окружающей действительностью своим начальным моментом имеет чувственное ощущение, которое переходит в устойчивое (и потому уже отчасти системное) ощущение внешних структурных характеристик объектов и процессов материального мира. Подобное ощущение будет восприятием, которое есть «нахождение себя в ином», «знание иного плюс знание себя» [Лосев, 1993, с. 512 и след.]. Соответственно, восприятие человеком или группой людей окружающего мира во всем разнообразии его форм, проявлений — это миро**восприятие** или миро**воззрение**, и оно является рефлексией через приобретаемые и усваиваемые способы организации опыта.

Если рассматривать культуру в ее отношении к природе и обществу, то к первой она обращена вещественно-предметной деятельностью, удовлетворяющей потребности людей, а ко второму — организационно-коммуникативной деятельностью, «создающей форму для того содержания, которое несет с собой общество». Отношения общества и культуры могут рассматриваться в различных категориях, например, как «содержание — форма» и т. п., однако в целом, действуя взаимно, они образуют «культурные способы опредмечивания общественных отношений» или социокультурные явления и процессы. Последние складываются и проявляют себя в ходе опыта, т. е. контактирования общества с внешним миром, восприятия себя в нем — в его природных условиях, в его времени, тем самым создавая «особый тип предметной реальности» [Каган, 1996, с. 95—97]. Предметная же реальность включает разнообразные общественные формы (социальные институты), а

также формы организации пользования материальными объектами (природными угодьями — землей и т. п.) — через включение общества в природный макрокосм и организацию «своего» пространства и «своего» времени — микрокосма — в нем. Это создает условия для жизнеспособности общества как организованной, т. е. искусственно, точнее «культурно» сформированной целостности или социокультурной модели. «Свое» пространство такой модели подразумевает, что при любых естественных пространственных формах окружающей среды люди делают их своими — искусственными, выделяя центр и периферию, т. е. вводя в системные отношения, «окультуривая», что необходимо уже для ориентации в жизненном процессе. «Живое» (чувственное) восприятие мира совмещается с категориальным его восприятием, выработанным в условиях функционирования социокультурной модели, целостности. Здесь можно говорить о «своем способе переживания мира» как отражении общественной практики (опыта) или о «своем особом способе восприятия мира (каждой. — *Ю. К.*) цивилизацией» [Гуревич, 1972, с. 17]. «Концептуальные и чувственные категории», совокупно творя систему, создают при различных обстоятельствах разные «цивилизации».

Сорок лет назад появилась книга востоковедов Г. и Г. А. Франкфортов, Дж. Уилсона и Т. Якобсена, которую они назвали «попыткой понять взгляд древних жителей Египта и Месопотамии на окружающий их мир», и они реализовали такую попытку, проследив различные варианты «связи между страной и культурой». Контрастность пустыни и возделываемой земли в Египте, особая осязаемость природных циклов (от каждодневного до годовых) со строгой «упорядоченностью» разливов Нила, однообразие и симметричность ландшафта наложили, по мнению авторов, глубокий отпечаток на культуру древних египтян. Последний нашел выражение в четком следовании пропорциям, создававшим гармоничное равновесие в изобразительном искусстве, в стремлении к симметрии в космогонии и теогонии. Опосредованно это же проявилось в государственной системе, во главе которой стоял «идеальный правитель», сочетавший милость с устрашением («подобно тому как солнце и Нил милостивы, но грозны в своей производительной мощи»). Отличную картину мира являла Месопотамия, где «природа не сдерживала себя, во всей своей мощи она сокрушала и попирала волю человека, давала ему почувствовать во всей полноте, сколь он ничтожен». Иначе чем в Египте жители Месопотамии моделировали космическое государство и во многом повторявшую его земную модель государства [Франкфорт и др., 1984].

Ярко написанное исследование стало в свое время (а для подавляющей части отечественной аудитории через 20 лет) событием. Сейчас найдутся желающие упрекнуть его авторов в тех или иных недочетах либо ошибках, например в концептуализации местности. Действительно, подход современного конструктивиста не приемлет этого.

«Переживание подлинности пространства, — пишет один из таких ученых безотносительно к упомянутой книге, — это единственное, что делает обращение к нему чем-то иным и большим, нежели исследование образов и схем пространства как частного случая в общей культурной картине мира. Но само это переживание подлинности может оказаться не подлинным, точнее говоря, противоположность подлинного и не подлинного рискует утерять

смысл в той же мере, в какой... любой более или менее внятный способ концептуализации местности может быть интерпретирован как социальный и культурный феномен» [Филиппов, 2002, с. 51]. В несколько ином ракурсе скепсис может быть выражен через «проблему восприятия и переживания пространства не только как несомненности, но и как результата выученного, концептуализированного взгляда» [Тишков, 2003б, с. 288].

Однако откуда берется «выученный, концептуализированный взгляд»? Во многом из различных форм и видов опыта, а не только из голов озабоченных разными проблемами так или иначе ангажированных лиц. Конечно, можно говорить, что, например, чеченское общество нынешних времен вполне современно (и принадлежит к «культуре» едва ли не постиндустриальной), и все в событиях, наблюдаемых в Чечне в последние двадцать лет, обусловлено почти заурядными проблемами многих постсоветских обществ, только при особых обстоятельствах (см., напр.: [Тишков, 2001]). Однако вряд ли удастся действительно понять эти «события» вне историко-культурного контекста жизнедеятельности данного общества на протяжении, по крайней мере, последних веков. Своя специфика была, существует и переживаема этим обществом, а равно и другими обществами как системно функционирующими организмами с собственным социальным опытом [1]. И если в них конструируется этничность или нечто другое, отчасти подобное или, наоборот, противоположное ей, либо «социальность» иного порядка, то резонно полагать, что происходит это во многом по «своим» схемам и моделям и со «своей» спецификой. А специфика определяется многими факторами (перечислять которые почти бессмысленно ввиду их множества), и если некоторые факторы в последнее время оказываются не столь действенными, как прежде (что требует изучения), то это не означает, что на формирование самой социокультурной модели они не оказали в «свое» время при определенных условиях должного влияния. И потому вряд ли следует напрочь отвергать значение в том числе «концептуальных и чувственных категорий», которые, судя по всему, принимают активное участие в формировании системы «картин мира» — различных в разных условиях. И эти категории тоже являются слагаемыми указанного опыта.

Их значение может интерпретироваться различно. В сочинениях в стиле философского эссе «концептуализацию местности», «переживания пространства» в «национальном образе мира» не возбраняется подавать прямолинейно. «Если степь безымянна и безгранична, то в горах каждая вершина и долина имеют свое название и свою индивидуальность. Это способствует укреплению в человеке самостоятельности и в то же время себялюбия, оригинальничанья; защищает от искусственной централизации, но и создает опасности раздробленности» [Шубарт, 2000, с. 15]. Или: «В России, где Космос — равнина, там Социум — горы: таким должен быть, в противовес Природе. А в Грузии, где Космос — горы, Социум должен быть прост,

[1] Влияние «традиционного» социального опыта населения Чечни и Дагестана на принципиально несхожие сценарии развития политических процессов в соответствующих республиках в последние десятилетия показаны в статье Э. Х. Кисриева [Кисриев, 2004а]. Сошлюсь также на работы социального психолога Георгия Нижарадзе, который в ряде проблем современного грузинского общества резонно видит влияние социокультурного наследия прошлого (см., напр.: [Нижарадзе, 2000]).

„равнинен“, сглажен — и так слажен...» [Гачев, 2002, с. 162]. Такова специфика жанра, у которого есть свои преимущества и свои недостатки. Но вряд ли нужно абсолютно сторониться этих категорий и в работах академического жанра, ибо трудно при исследовании конкретных культур избегать (не видеть, что, однако, не означает изобретать и конструировать самим) специфики переживания (восприятия) их носителями — обитателями конкретных экологических зон, жителями определенных исторических эпох — того же пространства и времени (см., напр.: [Дмитриев, 2001; 2004: Культурный ландшафт, 2004; Этноэкологические аспекты, 2005]). Это специфика «нахождения себя в ином», где символы, как «специфические эффекты системности», будут присутствовать. И «изобретенные в головах» (желательно не в своих) соответствующие конструкты тоже будут являться продуктами системности. И потому можно и следует заикнуться об изучении системностей или систем в их многочленном единстве, в каждом случае своем.

* * *

В название работы в качестве равнозначных долей вынесены «мировоззренческие аспекты культуры» и «социальный опыт». Эти понятия равноценны, ибо взаимообусловлены. И если общая композиция представленного текста создает впечатление о первичности одного и вторичности другого, то это будет только издержкой несовершенства авторской передачи материалов.

Под «мировоззренческими аспектами культуры» я подразумеваю те слагаемые опыта, которые формируются в ходе адаптации социальной группы в конкретной природной нише, на протяжении длительного времени и при переживании (ощущении) ею исторического времени [2], в восприятии самой себя в окружении подобных ей групп, что совокупно обуславливает принципы самоорганизации такой группы, такого сообщества и делает его социокультурной системой определенной модели.

Мировоззренческие аспекты не предопределены «переживанием пространства», но заключают его в свое «тело» в качестве актуального ракурса и ресурса «нахождения себя в ином». Другим актуальным и даже, как представляется, более важным для социального опыта ракурсом саморефлексии группы в окружающем мире является формируемый социокультурной системой образ дома, не сводимый к образу жилища, но подразумевающий модель самоорганизации группы и ее отношений с соседями, которые могут жить по схожим, но чаще живут по отличным законам такой же самоорганизации. Образ дома — идеальной модели устройства «своего» мира подразумевает для его создателей, что в нем они добиваются бо□льших успехов — на должном уровне находится воспроизводство, растет благосостояние, в обществе имеются места для претендентов на лидерство и социальных аутсайдеров и др. Такой дом — это заведенный порядок, наделенный отличительными внешними чертами. Подобные черты, согласованные со временем (историческим) и пространством,

[2] Подобное переживание/ощущение можно оценить, рассматривая в комплексе культуру той или иной социальной группы; наиболее же удобно это делать на примере изменений в объектах материальной культуры.

концептуализируют образ дома. Домо□вое решение переживания пространства и времени в каждом случае оригинально, так что «дом» жителей горных районов Дагестана кардинально отличается от синхронных ему «домов» обитателей всех иных областей Кавказского региона. И хотя собственно жилище народов горного Дагестана может вызывать ассоциации с оным горцев Ближнего Востока и Афганистана, однако оно является предельно оригинальным, ибо его решение сложилось в результате опыта жителей здешних мест благодаря их включенности в тамошнее пространство, благодаря опыту, приобретенному в пережитое и проживаемое время прошлого и настоящего.

В начале работы я сосредоточу внимание на мотиве «переживания пространства», конкретно — гор. Назову его мотивом, ибо подобное переживание действительно может являться конструктом творчества отдельных людей в разных ситуациях и в различных целях, что желательно проследить и уточнить. Однако вряд ли стоит априори исключать «реакции» культуры и ее носителей на «свое» и «чужое» пространство, «реакции», которые способны находить отражение в разных формах социального опыта. Материалы большинства глав, связанные с разнообразными явлениями культуры горцев Дагестана, должны скорректировать эти и иные предположения. Не общие характеристики социально-исторического, семиотического, цивилизационного и других подходов, а анализ конкретики (в ее подчас утомительно большом объеме) способен, как видится, приблизить к более или менее объективным оценкам характера взаимодействия мировоззрения и социального опыта. И такой же подход позволяет иначе, чем ныне распространено, взглянуть на проблему Кавказской войны XIX в., на ее идеологию и практику [3]. Иначе уже потому, что образ «дома», маркирующий центр «своего» микрокосма или же составляющий сам микрокосм, определенно влияет на взаимоотношения его обитателей с соседями — ближними и дальними, с которыми на протяжении исторического времени сложился оригинальный порядок отношений, и теми новыми соседями, которые появляются в орбите жизнедеятельности дома-микрокосма с собственными порядками. С учетом закономерностей функционирования культуры, развития социального опыта в прошлом (если такие закономерности удастся выявить) можно более взвешенно пытаться оценивать и явления, которые происходят в дагестанском обществе в последние годы и в настоящий момент. Таковы цель и основные задачи настоящей работы.

* * *

У Адама Мицкевича в цикле «Крымских сонетов» есть стихотворение с примечательным для настоящего случая названием: «Вид гор из степей

[3] Одним из парадоксов современного исторического кавказоведения является то, что при крайне негативном отношении ученых Северного Кавказа к интерпретации причин и истоков Кавказской войны, которую более двадцати лет назад предложил М. М. Блиев (о ней подробнее см. в 3-й и 4-й главах), равноценный ответный ход с их стороны предпринят не был. Поэтому «концепция» Блиева в настоящее время является весьма популярной в науке, а его работы признаются «самыми фундаментальными» на тему Кавказской войны (см., напр.: [Война и ислам, 2000, с. 12, 17; Гатагова, 2001, с. 51; Гордин, 2000, с. 33]).

Козлова». Михаил Лермонтов сделал его вольный перевод под влиянием личных кавказских впечатлений.

Аллах ли там воздвиг твердыни,
Притоны ангелам своим;
Иль дивы, словом роковым,
Стеной умели так высоко
Громады скал нагромоздить,
Чтоб путь на север заградить
Звездам, кочующим с востока?..

Название моей работы подразумевает взгляд на горы и их обитателей из болотистого Петербурга. Попавшего в горы впервые они завораживают грандиозностью (а могут испугать, подавить, как случилось с одним моим компаньоном по одной из экспедиций) — очень многое в них выглядит кардинально иначе, отличаются здешние люди и каноны их жизни.

В свою очередь, по свидетельствам некоторых моих друзей-кавказцев, при первом знакомстве с ровной бескрайностью лесов Северо-Запада России или с осенне-зимней безликостью голой степи Украины их глаз требовал в обзоре некой преграды — огромных размеров стены, которая бы замыкала пространство, а лучше — ярких вертикалей гор. Еще рассказывают о некоем самодеятельном художнике, на картинах которого дороги почти всегда нарисованы идущими вертикально; для зрителей это было непонятным до тех пор, пока они не узнавали о его горском происхождении. Отсюда вторая составляющая названия работы — взгляд с гор.

Это маленькие, очень частные зарисовки «переживания пространства», которые, конечно же, не следует абсолютизировать (а может быть, и совсем принимать в расчет). Однако в таких «переживаниях» имеется интрига. Не навязываю ее, но предлагаю проследить на различных материалах, имеет ли реальное основание использование такой интриги в оценках истории и культуры горцев Дагестана. Материалы, которые будут здесь изложены, я собирал с начала 1980-х гг. в библиотеках, в архивах, в этнографическом поле [4]. Они не исчерпывающи, но, как представляется, в целом репрезентативны.

Завершая предисловие, хочу привести такую цитату: «Если скудость ума, недостаток опытности в современных делах, слабые познания прошедших делают сочинение мое ошибочным и малополезным, то, по крайней мере, я прокладываю путь тому, кто, обладая бо□льшими достоинствами, бо□льшим красноречием и проницательностью, сумеет выполнить его удовлетворительнее...» Автор закончил фразу так: «...Поэтому если я не заслуживаю похвалы, то не должен быть подвергаем и порицанию» [Макиавелли, 1998, с. 147]. В свой адрес я готов принять все заслуженные порицания.

[4] Я благодарен коллегам-этнографам А. И. Азарову, Ю. М. Ботякову, Е. Л. Капустиной, Е. Б. Кочетовой, А. В. Курбанову, А. Ю. Синицыну, а также художникам Ю. М. Карпову и П. В. Семенову, которые в разные годы помогали мне собирать материал во время экспедиционных поездок на Кавказ.

Глава 1

ГОРА

Для начала три выдержки из работ авторов XIX столетия. Они примечательны характерными впечатлениями сторонних людей от увиденного в горах Дагестана: самих гор — не просто непривычной, но величественно чужой для жителей равнин среды обитания человека, и горцев — насельников здешних мест, в чьем облике, манерах и проч. угадывался след здешней природы, ее мира.

Первые две цитаты относятся к самому западному району Дагестана, населенному *дидойцами*, чье самоназвание *цезы* происходит от местной лексемы *цеj* — ʻорел’. Этот район, известный с античных времен под именем Дидо или Дидоэти, выглядит предельно контрастным по сравнению с Алазанской долиной, над которой он нависает с востока отвесной стеной, нередко скрываемой облаками. Вот что писал Н. И. Воронов:

> Признаться, после недавних видов роскошной Алазанской долины, проезд по этому горному коридору, притом с непривычки к здешним тропинкам над глубокими скатами... первые впечатления Дагестана на незнакомого с его трущобами путника производят нечто тяжелое, болезненное... На скатах дидойских громадных гор все людское и все, что не горы, кажется равно ничтожностью: оно бежит от глаз... Целый аул представляется издали не больше чем осиным гнездом, прилепленным к камню; засеянные хлебом поля кажутся разбросанными там и сям по горе желтыми пятнами, на которых работающие женщины копошатся точно муравьи... Этою громадностью фона... здешних видов, скрадывающего все детали, можно объяснить то общее впечатление, какое производит собою Верхний Дагестан: повсюду горы, издали — самые безжизненные, на которых, кажется, нет угодья ни для растительности, ни для животных и человека. А между тем край заселен густо, лесу вдоволь, и сколько стад находит для себя обильную пищу на этих, по виду, голых горах... Может быть, орлами они называют себя потому, что селения их, как орлиные гнезда, расположены на значительной высоте...
>
> [Воронов, 1868, с. 9—10, 12, 15—16] [1]

Другой автор буквально вторил ему:

> Самое близкое к Грузии дагестанское племя, заоблачные гнезда которых висят на своих утесах прямо над роскошной Кахетией, текущей вином и медом, —

[1] Здесь и далее в цитатах сохранены авторские варианты написания терминов, топонимов, имен и т. п.

> дидойцы, — даже называют сами себя орлами, цези… До такой степени они сознают свое положение орлов, свои вкусы орлов, свою удаль орлов…
>
> [Марков, 1883, с. XLIII]

И наконец обобщенный взгляд на дагестанца как такового:

> 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.
>
> [Дубровин, 1871, с. 547]

Образные характеристики и определения. Очевидно, специфическая аура Дагестана накладывала свой отпечаток на все, что имело к нему отношение и соприкасалось с ним.

1.1. Гора Кавказ

Текст Ветхого Завета гласит:

> И увидел Господь [Бог], что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человеков до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их.
>
> Ной же обрел благодать пред очами Господа [Бога]...

Далее следует рассказ о пророке Ное и о его скитании в ковчеге со своими родственниками и тварями земными по бескрайним водам.

> ...И вспомнил Бог о Ное, и о всех зверях, и о всех скотах, [и о всех птицах, и о всех гадах пресмыкающихся], бывших с ним в ковчеге; и навел Бог ветер на землю, и воды остановились... И остановился ковчег в седьмом месяце, в семнадцатый день месяца, на горах Араратских... И благословил Бог Ноя и сынов его и сказал им: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю [и обладайте ею]...
>
> [Ветхий Завет. Бытие, 5: 5—7; 8: 1—4; 9: 1]

Большая часть рода человеческого, исповедующая иудаизм, христианство и ислам, убеждена, что жизнь после Потопа началась на Земле именно с Араратских гор. Есть разночтения в том, какая конкретно гора упоминается в Священном Писании, но крайне редки сомнения в локализации ее в пределах Кавказа [2]. Поэтому, так или иначе, земля Кавказа, **Гора Кавказ** (здесь и далее выделено мною. — *Ю. К.*) воспринимаются колыбелью современного (послепотопного) человечества. Отсюда и научная терминология XIX столетия: кавкасионский (европеоидный) антропологический тип и

[2] Останки легендарного ковчега Ноя «находят» и в Дагестане. Насколько мне известно, они якобы были некогда обнаружены в окрестностях селения Карата и в Рутульском р-не. В последнем на горе Нугьеабан (Ноя гора) в конце лета устраивается *мавлид* (моление) [ПМА, № 1757, л. 56; 2006, л. 51об.—52]. Впрочем, останки ковчега якобы недавно были обнаружены и в горах Южного Казахстана (устное сообщение казахстанского этнографа Р. Кукашева).

яфетиды историко-лингвистических построений академика Н. Я. Марра. Отсюда же претензии той или иной части обитателей современного Кавказа на наследование именно ими заветов пророка Ноя. В начале XXI в. они звучат неожиданно громко.

Идеолог и лидер одного из общественно-политических движений современной Чечни Хож-Ахмед Нухаев уверенно заявляет, что гора, на которой нашел спасение легендарный ковчег и откуда возобновилась жизнь, — это Эльбрус, располагавшийся якобы на земле чеченцев, и что его народ является прямыми потомками пророка, хранителями древнейшего священного языка и аналогичных традиций, соответственно, и судьба у этого народа особая [Нухаев, 2002, с. 205 и след.]. «Может появиться вопрос, — говорит Нухаев, — существует ли до сих пор в мире народ, который идентифицировал бы себя (!? — *Ю. К.*) как „народ Ноя“ (Ноаха, Нуха)? Да, такой народ существует и по сей день, занимая... то священное место, на которое сошли с Ковчега спасенные Всевышним от Потопа люди. Народ этот — нохчи (чеченцы)». По убеждению Нухаева, именно данный народ может и должен, точнее, ему предписано свыше показать миру, человечеству пример выхода из тупика, в котором оно оказалось в результате шествия по ложному и все разрушающему пути цивилизации. Выход якобы один — воссоздание общественной структуры, построенной на кровнородственных связях и живущей по «естественным законам», которые как нельзя более точно соответствуют законам мединской общины пророка Мухаммада (Магомеда) и истинного ислама. Примечательно, что автор концепции на чеченской почве находит едва ли не истоки этой мировой религии. Он поясняет: Чечня страна горная, а образ горы может быть представлен треугольником. «Гора», по-чеченски *лам*, в народном сознании напрямую ассоциируется с «силой». Три треугольника, которые, согласно выстраиваемому плану, лежат в основании будущего готового жить по законам природы чеченского общества (каждый треугольник имеет свой цвет и свою символику, зеленый олицетворяет веру, ислам, красный — символ нации, крови, белый — власти и чистоты), — это три горы — три силы, а совмещенные в форме звезды они дают 9-кратно увеличенную силу. Если принять во внимание, что «9» по-чеченски *исс*, то девятиконечная звезда будет являться зримым олицетворением ИС(С)-ЛАМа. Вот такая многозначительная символика. В трехмерном измерении подобная звезда выглядит девятигранной пирамидой, которую, по мнению автора концепции, резонно называть горой, «так как гора является (как это многократно подтверждает и Коран) воплощением и символом всего самого устойчивого, твердого, незыблемого на земле». Она же — «Национальная гора» — «модель Национального порядка» [Нухаев, 2003].

Современное мифотворчество?! Его заразительность обеспечивается не одним талантом автора убеждать, но и сохранившимися в народе легендами и преданиями. Х.-А. Нухаев обоснованно ссылается на традиционные представления чеченцев (а им чрезвычайно близки, если не аналогичны и представления ингушей) о **Горе**. «Когда Бог создал небо и землю, — записал в конце XIX в. со слов одного из последних ингушских жрецов Башир Далгат, — то земля оказалась в три раза больше неба; тогда Бог сжал землю, и от этого образовались земляные горы. **Чтобы укрепить шатавшуюся туда и сюда землю, Бог образовал еще каменные горы**. Эти горы с землей держатся на рогах быка, а бык привязан к столбу» [Далгат Б., 1893, с. 129].

Легенда чрезвычайно созвучна кораническим текстам:

«Он сотворил небеса без опоры, которую бы вы видели, и бросил на землю прочно стоящие (? — *Ю. К.*), чтобы она не колебалась с вами...» [Коран, 31: 9]; «Разве не сделали землю подстилкой и горы — опорами...» [Коран, 78: 6 — 7].

Однако такое созвучие ни в коей мере не умаляет оригинальности местных, горско-кавказских формулировок (и ведь можно задаться вопросом, кто у кого заимствовал и что откуда пошло?). Горы — твердь земная и опора земли, и водружены они на рога быка, и следовательно, горы, и не абстрактные, а конкретная **Гора Кавказ**, есть венец здания мира. Если воспринимать себя насельником (распорядителем, хозяином?) такого Олимпа, то будет откуда взяться «гордому взгляду властелина вселенной», равно как и амбициям нового пророка.

Однако подобная модель предельно умозрительна и обща, а представления людей достаточно конкретны, и формулируются они через осязаемые образы и их переживания в себе.

Грузинский писатель и поэт, природный горец Важа-Пшавела делился впечатлениями о «горах высоких»:

> Стояли и ждали. Беспредельно ожиданье гор; безграничным морем заполняет оно им сердца, говоря и переливаясь стынущей кровью. На их лике не отражается ничего, кроме отчужденности...
>
> Пусть! Порой рушится половина горы и обвалом низвергается в ущелье... А горы и скалы продолжают ждать.
>
> **Уходите**, **кто не хочет быть с нами в выси**, — **покойтесь в низине**.
>
> Ждут, кого? Или чего? — Ждут чего-то... Жаждут узреть невиданное. Увидели то, что могли постичь их взор и сердце, — и конец.

И затем о себе:

О горы, горы!
Кругом вы, горы!
Без вас не снес бы
Я столько горя!
Я полюбил вас,
Когда во мне вы
Струили в сердце
Свои напевы.
И счел своим я
Ваш рок жестокий,
За то люблю вас,
Что вы высоки.
Что вы наивны,
Как будто дети,
Что вы свободней
Всего на свете.
.....
Лишь вы даете
Мне утешенье,
Во мне лишь ваше
Сердцебиенье...
И все стерплю я,
Достигну цели,
И если стойкость

Ослабнет в теле
Как вы, я снова
Взметнусь твердыней,
Блеснет надежда
И не остынет!
.....
Я возвышаюсь,
Не умираю,
Мечтой прикован
К родному краю...
[Важа-Пшавела, 1939, с. 55—57, 219—221]

Предельно конкретные образы, ассоциации, чувства. Поэтом они выкристаллизованы, но в рассеянном виде были известны большинству его земляков и их соседей (впрочем, схожие чувства и ассоциации, например, в русском человеке могут родить и рождают поля, взгорки, березы). В данном случае поднимающаяся к небу твердь, не земляная (рыхлая, из которой была создана плоть человеческая и взгорки), но **каменная** — сгусток твердости, стойкости, независимости выражала идею и образ подлинной самости.

Со времени Эдуарда Тайлора стало едва ли не общепринятым связывать почитание камней с анимистическими представлениями [Тайлор, 1989, с. 340 и след.]. Кавказ предоставлял обширные материалы для подтверждения такого взгляда. Жители самых разных уголков горного края почитали камни, скалы и горные вершины [Вейденбаум, 1875; Чурсин, 1928]. Некоторым камням, подобно священному камню мусульман, приписывалось космическое происхождение [Чурсин, 1929а, с. 19]. Абсолютное же их большинство имело земную природу, что не мешало им становиться объектами культа. Посетившие Балкарию в 1880-х гг. Вс. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский записали в ауле Хулам:

> Посреди аула есть камень, называемый Байрэм. К нему, несмотря на столетнее господство мусульманства, обращаются женщины с молитвой о ниспослании детей и приносят в жертву пироги. Такие камни — байрэмы — оказались, как мы убедились потом, в каждом ауле и, конечно, их имя и значение объясняется от осетинских святынь Мады-Майрам (матери-Марии), которые также представляют не что иное, как большие камни близ аула и пользуются специальным поклонением женщин.
>
> [Миллер Вс., Ковалевский, 1884, с. 551]

В той же Балкарии находился большой камень Аш-Тотур, возле которого некогда совершались инициации юношей [Лавров, 1939, с. 177]. В разных уголках Кавказа почитаемые камни нередко имели ктеисический либо фаллический вид и считались гарантами чадородия при условии выполнения молившимися возле них женщинами надлежащих обрядовых действ и иных предписаний. Архетип камня полно и разнообразно соотносился с идеей зарождения жизни, точнее — с жизнеродящим началом как таковым, соединявшим в себе мужское и женское. В данном архетипе мужское и женское были неразрывно связаны между собой, что обеспечивало «постоянство в мироздании и всеединость творения» (подробнее см.: [Карпов, 2001а, с. 156—165]). Одновременно этот же архетип, например в карачаево-балкарской традиции, маркировал время изначальное и время текущее, локусы

общины и «народа», являлся своего рода стражем нравственности человека и знаком родины (на местных языках понятие «родина» — *туугъан таш* дословно означает ʻкамень, где родился’) [Маремшаова, 2000, с. 64; Чеснов, 1994а, с. 60—61].

Почитание камней — больших и малых, наделение их разнообразными метафизическими свойствами более чем естественно для жителей местностей, в которых они, камни, составляют один из главных и «вечных» элементов окружающего мира. Но камни и валуны являются только частицами более значительных и, безусловно, вечных громад, формирующих весь ландшафт округи, ее природу и в конце концов жизнь людей. Метафизика гор очевидна, равно как явна их устремленность к небесной сфере.

Пожалуй везде, где есть горы или хотя бы намеки на них, именно взметнувшиеся ввысь скалы либо только приподнявшиеся от ровной поверхности холмы и взгорки служат местами совершения культовых треб и общения с Богом или с богами. Там же, на Горе или возле нее, избранным бывает ниспослано Откровение, там же последние сообщают заповеди оного людям, сородичам.

С Моисеем это произошло на горе Синай.

У Иисуса была Нагорная проповедь.

> В те дни взошел Он на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу. Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал апостолами... И, сойдя с ними, стал Он на ровном месте, и множество учеников его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима и приморских мест Тирских и Сидонских, которые пришли послушать его и исцелиться от болезней своих, также и страждущие от нечистых духов; и исцелились. И весь народ искал прикасаться к Нему, потому что от Него исходила сила и исцеляла всех.
>
> [Евангелие от Луки, 6: 12—19] (см. также: [Евангелие от Матфея, 5: 1—2])

И к Магомеду первое Откровение снизошло на горе Хирā’:

> Это только откровение, которое ниспосылается.
> Научил его сильный мощью,
> обладатель могущества; вот Он стал прямо
> на высшем горизонте,
> потом приблизился и спустился,
> и был на расстоянии двух луков или ближе,
> и открыл Своему рабу то, что открыл.
>
> [Коран, 53: 4—10]

На Руси и в Грузии святыни водружались и возводились на горах или их подобиях.

> Когда Андрей (первосвятитель Руси Андрей Первозванный. — *Ю. К.*) ... проплыл в устье днепровское и оттуда проплыл вверх по Днепру. И случилось так, что он пришел и стал под горами на берегу. И утром встал и сказал бывшим с ним ученикам: «Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать божия, будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей». И взошел на горы эти, благословил их и поставил крест, и помолился Богу, и сошел с горы этой, где впоследствии возник Киев.
>
> [Повесть временных лет, 1983, с. 126]

Согласно древнегрузинским хроникам, один из первых правителей местного царства по имени Фарнаваз «воздвиг большого идола на выступе горы и дал ему имя Армаз» (или: «Этот Фарнаваз в честь своего имени сделал большого идола, который есть Армаз, ведь и Фарнаваза по-персидски называли Армазом. Он воздвиг этого идола на вершине Картли, который с тех пор от этого идола стал называться Армазом. С большим торжеством обставил он воздвижение этого идола»). Наследники власти Фарнаваза увековечивали себя собственными идолами, которые возводились также на горах (как идол Заден) либо возле дорог. Выглядели они как и подобало святыням языческой эпохи. «Вот, стоял человек из меди; на нем были надеты золотые латы, золотой шлем и наплечники; ониксы и бериллы украшали его; в руке своей он держал острый меч, который блестел и вращался в руке, как бы показывая, что если кто прикоснется к нему, то голова его будет обречена на смерть... И с трепетом падали ниц пред ним все» [Обращение Грузии, 1900, с. 10—11, 67].

В свою очередь, и в Ингушетии святилища, за крайне редкими исключениями, располагались на естественно и свыше предопределенных местах. Святилище Долте (Долите) размещалось на высоком и крутом холме, «подъем на который довольно труден и утомителен; с вершины открывается вид на все ущелье», святилище Маги-ерды — на гребне хребта Загал-дук, святилище Галь-ерды — на вершине крутой горы на правом берегу р. Армхи, святилище Тушоли — на остроконечной высокой горе и т. д. и т. п. [Щеблыкин, 1930, с. 416—436]. Слово *ерд* (*ерды*), являвшееся компонентом названий многих святилищ, означало «скалы, которые... — по сообщению автора конца XVIII в. — раньше украшали и культ которых они (ингуши и чеченцы. — *Ю. К.*) не забросили в угоду магометанству» [Потоцкий, 1996, с. 264], либо мужчину, жившего в скалистых горах [Мифологический словарь, 1992, с. 211]. Сами вздыбившиеся к небу каменные громады внушали богобоязненный трепет. Жители ингушского селения Гвелети, что располагалось на Военно-Грузинской дороге, рассказывали о возвышавшемся по соседству Казбеке, который они именовали Бешлам-Корт, следующее:

> Между гвелетцами существует поверье, что на Бешлам-Корте живет какая-то Мягкинен (горный дух), не допускающая смертных к священной горе. Ее никто не видел, но многие слышали ее петушиный крик, которым она пугает людей, дерзающих приближаться к волшебному кругу, начертанному ею вокруг Бешлама, за который никому не позволяется перешагнуть. По мнению гвелетцев, низвержение масс льда в леднике есть дело злой Мягкинен. Поэтому для умилостивления ее устроен в Девдоракском ущелье жертвенник, *даба*. Жертвоприношениями служат турьи и другие рога... В какой-то день летом устраивается в честь Мягкинен празднество. Все жители аула Гвелети собираются к дабе и проводят время в плясках и пении.
>
> [Висковатов, 1865, с. 407—408]

Судя по всему, именно боязнью прогневать духа, хозяина белоснежного Эльбруса, объяснялся отказ кабардинцев сопроводить к его вершине путешествовавшего в 1770-х гг. академика Иоганна Антона Гильденштедта, хотя ссылались они на то, что горная вершина «служит прибежищем в случае, если им изменит военное счастье» и потому якобы они не хотят делать ее известной чужакам [Гильденштедт, 2002, с. 289].

В сакральности гор особо подчеркивалась аскеза, свойственная подлинному служению Всевышнему. Карл Ган, живо интересовавшийся историей и географией Кавказа и объездивший в конце XIX—начале XX в. многие его уголки, записал у горных ингушей и кистин следующую информацию. Местные жители подразделяли горы на категории — покрытые вечными льдами *лам*, бесснежные вершины *корт* и лесистые горы *арс*. «Народ рассказывает, — пояснял исследователь, — что горы (лам), покрытые вечными снегами и льдом, добровольно согласились в этой жизни переносить все страдания, чтобы в той жизни наслаждаться вечным блаженством. Ибо... все живые и безжизненные существа должны при жизни страдать за свои грехи» [Ган, 1900, с. 66—67]. Почти с уверенностью можно заключить, что подобный взгляд на главные составляющие «картины мира» горцы переносили на самих себя и на свою судьбу и видели в ней не только лишения, но и силу, черпаемую из величественности, твердости и независимости гор (определения Важа-Пшавелы).

Примечательно, что у сторонних наблюдателей, оказывавшихся на Кавказе и среди горцев, которые вели упорную борьбу с русской армией, возникали очень схожие ассоциации. Англичанин Дж. Лонгворт, год проведший среди черкесов, записал в своих материалах:

> Мои чувства, пока я стоял на этой позиции и обозревал дикую и неприступную страну внизу, не ограничивались восхищением; они были заняты и величавой уверенностью в безопасности, которая поднимает и поддерживает дух независимости горца. Я не мог понять, как кто-либо, кто видел то, что видел я, мог мечтать завоевать такую страну, и я хотел, чтобы на моем месте в этот момент оказался русский генерал, чтобы он насладился отчаянием, какое, я уверен, причинила бы ему эта панорама, и я хотел бы спросить его о планах военных операций в этой сложной путанице, в этом хаосе холмов и долин, рек и лесов, как бы он стал побеждать их.
>
> [Лонгворт, 2002, с. 83, 173]

В другом месте горную кручу Лонгворт образно назвал алтарем и храмом Свободы

Подобные конкретные, в чем-то сиюминутные, но претендующие и на обобщения впечатления на удивление полно согласуются с ветхозаветным текстом:

> И подошел пророк к царю Израильскому и сказал ему: пойди, укрепись, и знай и смотри, что тебе делать, ибо по прошествии года царь Сирийский опять пойдет против тебя. Слуги царя Сирийского сказали ему: **Бог их есть Бог гор**, [а не Бог долин], **поэтому они одолели нас**; если же мы сразимся с ними на равнине, то верно одолеем их.

И ниже:

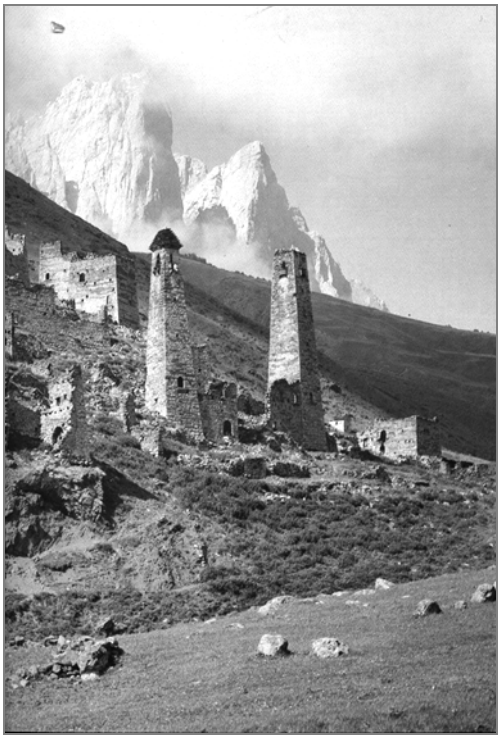
> И подошел человек Божий, и сказал царю Израильскому: так говорит Господь: за то, что Сирияне говорят: **«Господь есть Бог гор**, **а не Бог долин»**, Я все это большое полчище предам в руку твою, чтобы вы знали, что Я — Господь. И стояли станом одни против других семь дней. В седьмой день началась битва, и сыны Израилевы поразили сто тысяч Сириян в один день.
>
> [Ветхий Завет. 3-я Книга Царств, 20: 22, 28—29]

Если в случае с англичанином созвучие взгляда и оценок тексту Библии больше эмоциональное, то другой пример являет собой посыл к сближению мировоззренческих установок со Священным Писанием. Я имею в виду факты древнегрузинской истории в изложении хрониста XI в. Леонти Мровели.

Не будучи в прямом смысле горцем, но являясь гражданином страны, расположенной в горной местности, Мровели при описании событий явно придерживался представлений о благодатности горной местности, и, возможно, имел в виду **Бога гор**. В его редакции Кавказ как микромир в макромире отмечен зримыми доминантами — горными вершинами, а размещение «перволюдей» в горах в подаче историка служит гарантом их силы и могущества. Так, первопредком, «единым отцом» всех народов Кавказа Мровели называет Таргамоса — правнука библейского Ноя. После Вавилонской катастрофы «пришел Таргамос со всем племенем своим и утвердился **между двумя недоступными человеку горами** — Араратом и Масисом». Племя Таргамоса было столь «велико и бесчисленно», что не умещалось на этой ограниченной территории, и сыны его, ставшие родоначальниками народов Кавказа, расселились по окрестным землям. Спустя время на долю Гаоса — эпонима армян, выпала участь сразиться с Небротом (Нимродом) — внуком библейского Хама, возглавлявшим многочисленное войско. Показательно «сценическое» решение описываемых событий. «**Подступил** Неброт к ним (Гаосу и его войску. — *Ю. К.*) **снизу** ... **Взошел он на** [**одну из**] **гор**, **дабы вещать Гаосу и призвать к покорности**», но в схватке был сражен Гаосом, отстоявшим независимость народа Кавказа от иноземных поработителей. Далее Леонти Мровели рассказывает об обустройстве жизни в Грузии мифическим родоначальником иберов Картлосом. «Сей Картлос пришел первоначально в то место, где Арагви впадает в Куру, и **взошел на ту гору**, что именуется Армази. И впервые создал на ней крепости и воздвиг на ней себе дом и **дал той горе** имя свое — Картли. И ...**называлась гора та Картли**, **отчего и назвалась вся Картли — Картли**...» [Мровели, 1979, с. 21, 23] [3].

Схожие описания и оценки встречаются в источниках довольно часто, и некоторые из них будут приведены ниже. Поэтому, не оспаривая достоверности сообщаемых историками и народной памятью фактов, правомерно заострить внимание на маркировке благоприятных для деятельности людей мест горами, размещение на которых селений, городов, резиденций обеспечивает их обитателей силой, достаточной для отпора даже гораздо более многочисленному врагу или покорения соседних народов. Согласно логике авторов, личности и народы, размещающиеся выше других в физическом измерении, становятся выше других и в измерении социальном. Подобная связь выглядит устойчивой мировоззренческой конструкцией. Сравните с текстом предания: «Много лет тому назад в Чечне жил известный храбростью и доблестью Вюсу… Вюсу был не только храбрый, красивый юноша, но был также и уважаем людьми. Он жил в горах на самом высоком

[3] Примечательно, что в разных версиях изложения древнегрузинской истории страна обретала свое название по имени героя (Картли) или царя (Армаза, Фарнаваза) и после того, как каждый из них поднимался на гору (главную, священную (?), либо становившуюся таковой после воздвижения на ней идола). Символичная цепочка: герой — гора — страна (или другие комбинации ее звеньев: гора — страна — герой и т. д.).



Ингушетия. Горы и башни
(по: [Каменная летопись страны вайнахов])

месте, которое называлось „Вершина, где воет волк”» [Далгат У., 1972, с. 391]. Здесь скорее всего наблюдается инверсия, и доблестный Вюсу не потому живет на горе, что храб и красив, а наоборот — он таков именно в силу того, что обосновался на «самом высоком месте». В свою очередь, герой ингушской сказки (предания?), растратив много сил в схватке с врагами, поднялся на вершину горы с целью узнать, сколько силы в нем осталось, и проверил это, поставив один на другой три камня огромной величины [Далгат У., 1972, с. 311—316, 426].

В свете всего изложенного, наглядно демонстрирующего соотнесенность представлений о **Горе** с представлениями о **силе**, **храбрости**, **красоте** и **уме**, не случаен тот факт, что ежегодные собрания старейшин чеченских тейпов, на которых разбирались дела о кровной мести, вырабатывались решения по «обычаям и этикету вежливости», происходили на горе (кургане) Кетыш-Корт, по некоторым данным, рукотворной [Ошаев, 1928, с. 7; Попов, 1878, с. 263].

Своего рода обратную проекцию этой же закономерности фиксирует адат ингушей относительно возведения фамильных боевых башен *воу*. Башни, достигавшие 20-метровой и более высоты, являлись символом силы и могущества семейно-родственной группы. Наличие башни делало фамилию равноправной среди других подобных ей, а в перспективе позволяло завоевать власть над соседями. В свою очередь, отсутствие башни навечно оставляло членов фамилии в подчиненном положении. Однако обычай требовал завершения всех работ по возведению башни в годичный срок. В противном случае башня так и оставалась недостроенной, а ее владельцы не могли рассчитывать на полноценный авторитет в селении [Яковлев, 1925, с. 90]. Таким образом, строго регламентируя порядок «физического» и социального возвышения конкретных общественных групп, «закон» отчетливо представлял его двуединым процессом.

Посылка к возведению рукотворной горы, точнее, устремленной к небу вертикальной конструкции в разных традициях получала оригинальные, но в целом схожие выражения. Среди них образ (модель) храма, где купол одновременно формирует вертикаль и изображает своды небесные, один из наиболее впечатляющих, и церкви Армении и Грузии являют наглядные тому примеры. Их каноническая форма, безусловно, напрямую связана с

традициями раннего христианства, но некоторым из них присуща оригинальная местная огласовка. Она не столько в материальных формах, сколько в сопутствующих историях об их возведении.

Первым храмом Грузии стал Светицховели. С его возведением связано предание, которое тем более интересно, что возведение этого храма создало прецедент обращения к новому Богу. Здесь нет горы или ее образа, но есть божественная вертикаль.

Согласно преданию, для постройки храма был срублен могучий кедр, но оказалось, что сделанный из него столб никто не в состоянии даже сдвинуть с места, «всякая мудрость и средство человеческое были напрасны. Это было для того, что чудесным поднятием того столба был бы прославлен Бог, а люди более укрепились бы в вере». Ночью было видение, когда люди страшно испугались обрушения гор Армаз и Заден с их идолами, но видение лишь указывало на разрушение гор неверия. Было и другое. Когда первосвятительница Грузии св. Нино молилась с воздетыми к небу руками, явился юноша, облаченный в лучезарный свет, который поднял в высь небесную столб, а потом «необыкновенный, блистающий светом Столб спустился, стал как бы прямо над своим основанием и утвердился, не поддерживаемый человеческими руками». И утвердились люди в вере, и был воздвигнут храм Животворящего Столба (Светицховели), что в древней столице Грузии Мцхете [Обращение Грузии, 1900, с. 90—93]. Вертикаль, связывающая людей с Богом, — не созданная ими, но снизошедшая к ним свыше, — была восстановлена, заменив собой сделанных ими и некогда установленных на вершинах гор идолов [4].

В свою очередь, в другом районе Грузии, возле города Ахалкалаки, располагался «Столб Вознесения» (Амаглебис свети) — стела, возле которой молились о рождении детей, размножении скота и сохранении урожая [Соловьева, 1995, с. 15].

Не оттуда ли, не от подобных ли представлений, не только христианских, но и местных, весьма архаичных, возник один из типов святилищ горцев Кавказа, представлявший собой монумент-стелу?

Столпообразные культовые постройки на территории Осетии, Ингушетии, горных районов Грузии невелики по размерам. Сложенные из камней, они имели перекрытия разной формы — пирамидальные, двухскатные, плоские — и ниши — четырехугольные (ниже) и стрельчатые (выше) для жертвоприношений. В описании второй половины XIX в. говорится:

> Галгаевцы (ингуши-горцы. — *Ю. К.*) хотя и называют себя магометанами и имеют мулл, но следуют особому и весьма оригинальному богослужению. Они молятся только по ночам у четырехугольных столбов, устроенных в рост человека, на возвышенных местах или близ кладбищ. Весь процесс моления их заключается в том, что молящийся становится на колени и кладет свою голову в маленькую нишу, устроенную у подножия столба (ниши, впрочем, располагались не совсем у подножия. — *Ю. К.*), с восточной стороны.
>
> [Дубровин, 1871, с. 384]

[4] Тогда же на одной из скал (или на холме) и конкретно на лежавшем там камне св. Нино и принявший христианскую веру царь Мириан установили чудодейственный крест, явленный небесным знамением [Обращение Грузии, 1900, с. 103].

Относительно таких святилищ высказываются разные мнения. Одни исследователи полагают, что они завершили эволюционный ряд культовых памятников, заменив собой в XVI—XVII столетиях более сложные склепообразные конструкции [Мужухоев, 1989, с. 29 — 32; Семенов Л., 1963, с. 41]. Другие, которых больше, напротив, видят в них не «вырождающуюся», а как раз первичную форму, слабо изменившуюся на протяжении веков (см.: [Гольдштейн, 1975а, с. 88; Крупнов, 1971, с. 112] и др.). Важным аргументом в пользу такой оценки является, в частности, общее развитие архитектурных форм на Центральном Кавказе, где памятники позднесредневекового зодчества — башни и склепы — отличают «великолепные конструктивные и эстетические достоинства», на фоне которых невозможно представить упадок (деградацию) архитектуры святилищ [Тменов, 1996, с. 182].

А башни Центрального Кавказа действительно великолепны — изящные взметнувшиеся к небу вертикали. И, возможно, небезосновательно мнение о сохранении их конструкцией архетипа пространственной модели космоса с трехуровневым ее членением [Сулименко, 1990]. Эти рукотворные вертикали, столпы (или воспроизведения горы? многие из них имели пирамидальное завершение) отчасти являлись покушением на прерогативу Бога творить связывающую небесную и земную страты вертикаль, но лишь отчасти, ибо были обращены и выражали стремление людей к Нему. Архитектурное совершенство башен, а также несение ими указанного архетипа обусловило то, что их модель была воспринята как образец для появившихся позднее минаретов, а некоторые башни просто использовались в качестве таковых (подробнее об этом в следующей главе).

Аналогичную пространственную модель космоса, мировой оси с делением его/ее на небесную, земную и подземную сферы, несли в себе и мемориальные стелы (и храмовые постройки) Кавказской Албании раннего и развитого Средневековья [Ахундовы, 1983, с. 1—4]. Если же учесть архитектурно-конструктивную близость столпообразных святилищ Ингушетии *сиелингов* (посвящавшихся громовержцу Сиели/Сели) и осетинских намогильных памятников *цыртдзаванов* [Тменов, 1996, 159—160], то, по-видимому, нужно говорить об изоморфизме моделей мировой оси/вертикали в святилищах, храмах, башнях, мемориальных памятниках.

В традиционной культуре населения Кавказского региона, в первую очередь его горной части, такие модели оказывались едва ли не доминантными, и можно предположить, что они структурно организовывали картину мира. Такая роль указанных моделей в активной реакции людей на окружающее пространство (восприятие этого пространства) определялась спецификой самого местного пространства с его изначальными природными вертикалями, служившими точками отсчета и вектором для других систем координат.

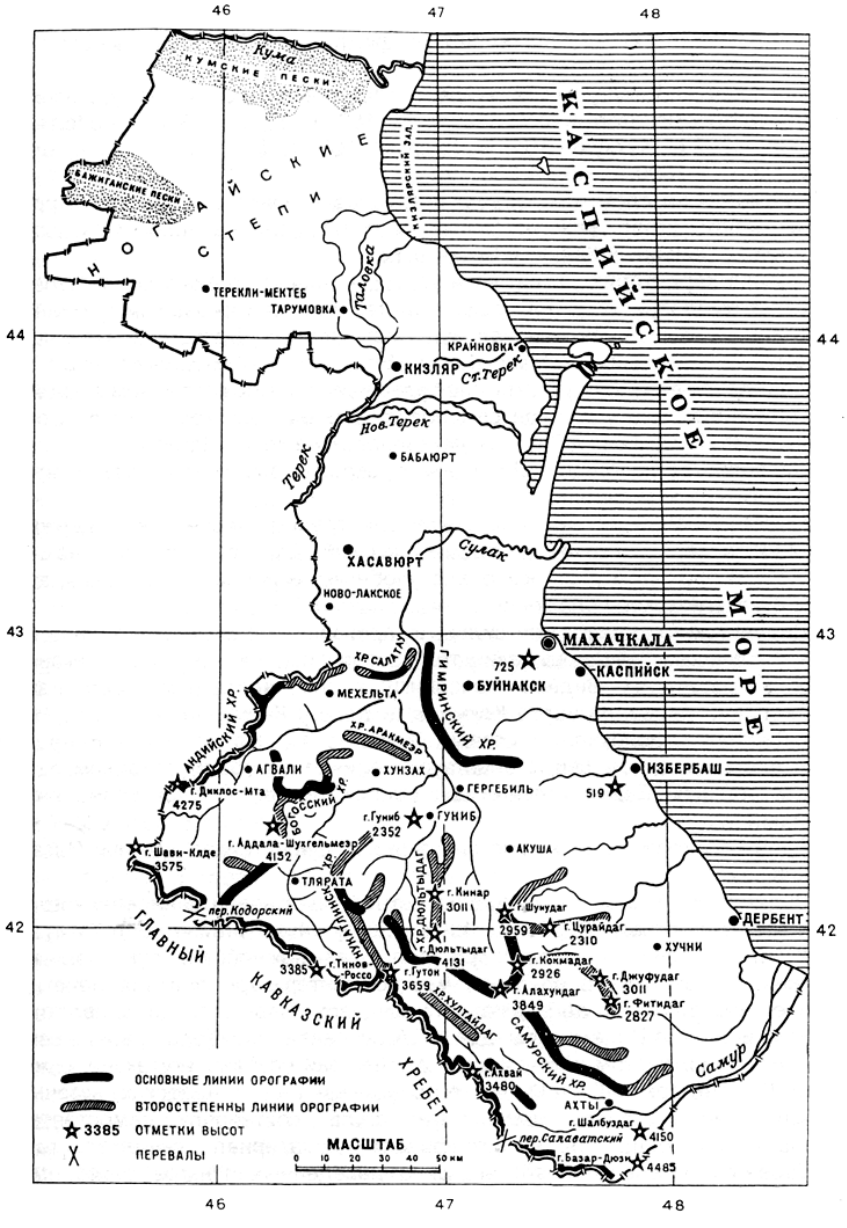
1.2. Гора Дагестан

Органичной частью горной страны Кавказ является «Страна гор» — Дагестан. Здесь только нагромождение чередующихся с ущельями хребтов и вершин еще более сложное, на первый взгляд хаотичное. Но первое впечатление сменяет убеждение о монолитности этого горного массива.

Единое, общее — горы, и в них дополняющие частности — котловины, долины, малые ущелья сплетены друг с другом. И сам Дагестан вплетен в канву общекавказского миропорядка и миропонимания. Поэтому отмеченное выше с в целом не очень значительными коррективами относится и к этой части Кавказа.

Здесь в исторической памяти народа, и не только в ней, но в истории как таковой, расставлены те же акценты, что и в преданиях о Гаосе и Картлосе. Эти акценты определенно указывают на благодатность для людей и выдающихся персон расположения на вершинах горных массивов или в непосредственной близости от них [5].

[5] Впрочем, следует иметь в виду, что кавказская и в частности дагестанская традиция организации поселений, городов на горах восходит, вероятнее всего, к древней переднеазиатской традиции (см.: [Оппенхейм, 1990, с. 101]).



Орография Дагестана (по: [Дагестанская АССР])

Безымянный автор «Истории Каракайтага» — одной из провинций Дагестана, повествуя о приходе в край воителей ислама, писал следующее.

> В вилайате Хайдак он (Ханмухаммад. — *Ю. К.*) построил многочисленные селения, а до того **на горе**, над их селениями, [у них] был **громадный город**, называемый Джалаги. **Прибыль же для них и их работа были на равнине.**
>
> [История Каракайтага, 1993, с. 155]

О средневековой Аварии арабский автор Ибн Руста оставил такое свидетельство:

> Из страны хазар в Сарир ты едешь двенадцать дней по открытой местности, затем поднимаешься на высокую гору… Ты едешь в течение трех дней, пока не достигнешь **царской крепости**. **Она стоит на вершине горы.**
>
> [Минорский, 1963, с. 219]

Согласно преданию жителей дагестанского аула Ругуджа, ранее — до образования современного селения — по соседству, на вершине горы в крепости жил некий хан, а под горой располагалось селение, жители которого обеспечивали «феодала» всем необходимым [Исламмагомедов, 1964, с. 159—160]. Древняя столица Аварии селение Тануси, в котором жил легендарный хан Суракат, характеризовалось такой же топографией: «Тануси — выше всех, отсюда и название Тануси — „та“ — высокий… Тануси соседние аулы обложили данью» [Федотова (А), л. 75 об.] (исследователем, скорее всего, приведена народная этимология топонима, так как аварско-русский словарь не дает такого значения лексемы *mIa*). Следование такому мировоззренческому стереотипу и его реализация сохранялись до сравнительно недавних времен. По крайней мере, свидетельства авторов второй половины XIX в. дают основания для подобного заключения. Сравните: «Рутул — большое селение, раскинутое на склоне горы. Дом наиба стоит выше всего аула, на самой верхушке этого склона»; «…Он расположен высоко над аулом. Пришлось к нему взбираться по скалам» [Беккер, 1876, с. 44; Вучетич, 1864, № 75].

Подобно насельникам других частей Кавказа, местные жители почитали горы и их вершины фактически как священные объекты. Не все, но многие из них. Именно они обычно являлись культовыми центрами жителей нескольких районов (субрегиона), конкретного района или аула.

В Южном Дагестане особо почиталась гора Шалбуздаг (4150 м). Лезгины, проживавшие по обе стороны Главного хребта, в систему которого и входила данная вершина, а также рутульцы, агулы и даже живущие на значительном расстоянии от горы табасаранцы относились к ней как к святыне. На Шалбуздаге был похоронен св. Сулейман, некогда живший в близрасположенном селении Ахты. Тело святого якобы перенесли на священную гору четыре голубя, позднее над местом его захоронения был воздвигнут мавзолей. На Шалбуздаге располагались и другие святыни — так называемые камни Фатимы, дочери пророка Магомеда, и его полководца Хазрат-Али, которые по форме напоминали надгробия (на камне Хазрат-Али верующие видели следы коня полководца). На священной горе нуждающиеся вымаливали детей, просили здоровья, благополучия, а также и дождя в случае длительной засухи [Булатов, 1990, с. 211—212].

Совершивший в 1924 г. экспедиционную поездку в Дагестан Н. П. Попов записал в своих полевых материалах о Шалбуздаге и соседних с ним горных вершинах такую информацию:

> Недалеко от Ахты есть одно священное место для всех мусульман, куда совершается многочисленное паломничество. На высокой горе Шалбуз-Даг находится могила великого святого-мюрида Сулеймана. Место это считается настолько священным, что многие считают для себя более полезным сходить на Шалбуз-Даг, чем в Мекку... Напротив Шалбуз-Дага, на другой стороне Самура,

поднимается также высокая гора, которая называется по-лезгински Обеденная Гора, или Весенняя Гора. Называется она так потому, что когда солнце начинает подниматься в полдень над этой горой, то жители знают, что скоро уже наступит весна. Как-то с стоянием солнца над этой горой связывается и время обеда. Заканчивается эта гора высоким пиком, на котором находится продолговатый уступ, похожий на комод. По мусульманским преданиям, этот выступ является не чем иным, как гробницей какого-то святого, занесенного туда голубями на своих крыльях (здесь, очевидно, автор путает предания, связанные с могилой Сулеймана на Шалбуздаге. — *Ю. К.*). Благочестивые мусульмане уверяют, что люди недостойны видеть эту гробницу вблизи, и потому бог не допускает никого добраться до вершины горы. Подъем на гору на самом деле очень трудный и опасный, а к самой верхней точке почти совершенно нет доступа. До настоящего времени в сознании магометан живет представление о Весенней Горе, как об особо священной горе (что автор заметок передал написанием самого слова «гора» в обозначении данного объекта с прописной буквы. — *Ю. К.*), вершины которой никогда не попирала нога человека. Чтобы развенчать гору от ее религиозного окружения, местные комсомольцы решились слазить на вершину и воткнуть туда красный флаг (но в тот раз сделать это им не удалось. — *Ю. К.*)... По пути к вершине Шалбуз-Даг (лежит. — *Ю. К.*) камень с большой расщелиной посредине. Камень этот замечателен тем, что обычно человек, на душе которого нет никакого преступления, может слазить на дно расщелины и выбраться наружу, преступный же человек обычно долго карабкается и выбирается из расщелины сильно утомленный и измученный. Дело в том, что камень сжимается и держит некоторое время грешного человека, как в тисках...

Вершина Шалбуз-Дага. Жертвоприношение. Остановились на небольшой круглой зеленой лужайке. Дальше идти было уже некуда. Прямо перед нами нависла огромная монолитная красная глыба, по бокам же курились туманами пропасти. Лошади были развьючены и пущены пастись. Большая часть богомольцев (нарядно одетых мужчин и женщин. — *Ю. К.*) расположилась отдыхать на солнце, другая часть направилась к ручью, вытекающему прямо из-под каменной глыбы. Один из склонов глыбы покрывало белое поле снега.... Богомольцы первоначально принялись пить воду, а потом занялись омовением. Мыли лицо, голову, руки и ноги. Когда, наконец, все, кто хотели напиться и проделать над собой омовение, отошли от ручья, то богомольцы начали скапливаться на середине лужайки около большого белого камня. Неожиданно откуда-то появился пастух, который отделил от небольшого стада несколько баранов и погнал их к богомольцам. Впереди всех животных шел большой красивый белый баран с большими рогами, похожими по форме на лиру. Один из хаджи — самый старый — вытащил из сумки большой остро отточенный нож и стал его тщательно обтирать. Я понял, что приближается самый главный момент. Когда одно из животных, ничего не подозревая, подошло к людям, несколько богомольцев схватили его и подтащили к хаджи. Недалеко от хаджи была большая белая плита, естественной овальной формы, одним концом уходящая в землю, другой же конец ее был свободен. Хаджи прижал животное коленом к этой плите и ударом ножа разрезал ему горло. Животное затряслось всем телом, жалобно закричало, но кровь, запрыгавшая бурлящими фонтанами через прорези в горле, заставила его замолчать. Я не знаю, имела ли эта плита какое-нибудь ритуальное значение или просто ею пользовались для удобства. За первым животным было зарезано второе, потом третье и так одно за другим все. Красные ручейки крови замазали плиту и образовали кругом нее нечто вроде кровавого озера... Когда все пригнанные животные были зарезаны, их поддели на колья и стали сдирать с них шкуры. Колья эти были старые, немного почерневшие, с железными крючьями — видимо, специально поставленные... и,

видимо, уже много лет исполняющие эту службу. Пока одни богомольцы чистили и рассекали на части баранов, другие разводили большие костры и, высвободив из сумок огромные металлические котлы, наполнив их водой, начали ставить на огонь. Началось варение бараньего мяса. Когда мясо было сварено, все принялись за еду.

[Попов (А), л. 83, 84, 90, 93—96]

К этим образным заметкам добавлю информацию, полученную мною в 1990 г. от жителей лезгинского селения Куруш (в данном случае информаторами были женщины, и главной среди них была 103-летняя Мамиева Насханум).

На гору Шалбуздаг ходят со своими просьбами или для того, чтобы искупить свою вину в чем-либо. Несут подарки (продукты), ведут барана. Баран может быть любой окраски, но он обязательно должен быть своим, т. е. не украденным, не колхозным. На горе есть скала с дырой, отверстием. Каждый паломник должен пролезть через эту дыру. Сделать это достаточно сложно. Если человек грешен, то скала сжимается и пролезть через отверстие невозможно. Пролезать необходимо лицом к югу (в сторону Мекки). На горе нельзя произносить плохие слова (например, ругательство «Сын ишака»). Если через дыру не пролезешь, то дальше идти разрешается, но полностью вина, в которой человек желал повиниться, поднимаясь на священную гору, не снимается. Приведенных на гору барашков оставляют на площадке ниже скалы с отверстием. Когда паломники пройдут через скалу, они собираются группой, режут баранов и делят их мясо между всеми поровну. Это мясо каждый уносит с собой, в свой дом. На этой площадке оставляют деньги. Полученный кусок мяса дома отваривают и съедают (вместе с домочадцами?). Семь дней после вкушения этого мяса необходимо вести себя так, как положено истинному мусульманину. Поднимаются на Шалбуздаг по пятницам. Восхождения в другие дни «не считаются». Находясь на горе читают молитвы. Гора Шалбуздаг священна, потому что курейшиты (потомки пророка Магомеда) часть своего духа перенесли на эту гору. В 1990 г. паломники, отправившиеся в Мекку, были наказаны (случилось землетрясение), так как перед паломничеством им следовало совершить восхождение на Шалбуздаг. Вообще, семикратное восхождение на Шалбуздаг приравнивается к паломничеству в Мекку. Если кто-нибудь из паломников умирает в Мекке, это означает, что его душа понравилась Богу. Кто умер на Шалбуздаге — ушел к Богу. Кто не может, например по здоровью, подняться на Шалбуздаг, тот отправляется для моления к пир Сулейман (к упомянутому мавзолею святого Сулеймана) [ПМА, № 1690, л. 47—48].

Культовым центром для жителей другой части Южного Дагестана — табасаранцев, агулов, кайтагцев — служила гора Джуфудаг (3011 м), на которой в конце весны—начале лета устраивались многолюдные праздники, а поводом для них служил сбор черемши (местный вариант широко известного на Востоке праздника цветов). Туда же поднимались для молений (с жертвоприношениями) об изменении погоды.

В современном Хивском районе на горе возле селения Вертиль располагается так называемая открытая мечеть, судя по всему, в оригинале

представлявшая собой кромлех [6]. Позднее это место обросло легендами, в первую очередь связанными с именем некоего богатыря Джугая. По преданию, оригинальную «мечеть» построил имено он, в одиночку подняв на вершину горы огромные каменные глыбы, и сделал это после схватки с врагами и победы над ними (сюжет предания весьма напоминает ингушскую сказку/предание, где герой в схожей ситуации проверяет свои силы водружением огромных камней на вершине горы). По пятницам жители окрестных селений поднимались на эту гору для молений, а время от времени аксакалы решали там же важнейшие общественные дела [Булатов, 1990, с. 214—216].

В Табасаранском районе (сравнительно недалеко от Дербента) около селения Хустиль на горе в пещере якобы хранился меч легендарного Абу-Муслима, так что данная пещера являлась особо почитаемым культовым местом. Арабский автор XII в. ал-Гарнати писал:

> Меч Масламы находится... на холме, на котором для этого меча построили что-то вроде михраба из цельного куска скалы, меч же вынут из ножен и прислонен к стене в этом михрабе. Совершают к нему паломничество только в белой одежде, а если к нему направится кто-нибудь в одеянии, окрашенном в какой-либо цвет, то начинается дождь и ветер, так что деревни вокруг него едва не погибают; поэтому в рустаках на дорогах к этому холму поставлены стражи, которые не пускают тех, кто идет смотреть меч в цветной одежде.
>
> [Гарнати, 1971, с. 24—25]

Мечу приносились жертвы, размерами и качеством которых он не всегда бывал доволен, что выражалось в покидании им привычного места своего нахождения. По словам верующих, в ночь предопределения в середине месяца, предшествующего Рамазану, он летел в пещеру возле селения Чурдаф, мог улетать и к Шалбуздагу, тем самым объединяя эти три святыни в единый комплекс. Во время полета меч выглядел как огненный шар или как объятый пламенем музыкальный инструмент *саз*. Истоки почитания этой святыни исследователи связывают с древними земледельческими культами [Булатов, 1990, с. 217—219].

Несколько священных гор имеется в Лакии. Это Вацилу, Пабакудаг, ГIанал-зунтту и др. Наибольшим почитанием пользуется располагающаяся напротив столицы Лакии Кази-Кумуха гора Вацилу. Ритуальные действия на ней приурочивались к первым дням лета и включали в себя восхождение на вершину с целью встречи восхода солнца, жертвоприношения скотом, моления о благоприятной погоде на летний период, обрядовые танцы, гадания девушек, коллективные трапезы. Достигнуть вершины могли лишь прошедшие ритуальное очищение — преодолевшие каменный коридор, ведший к месту обрядовых действ (грешников камни сжимали) [Булатова, 1988, с. 66—68]. Ритуальные церемонии, совершавшиеся на других вершинах в поздний исторический период, в основном ограничивались жертвоприношениями и молениями.

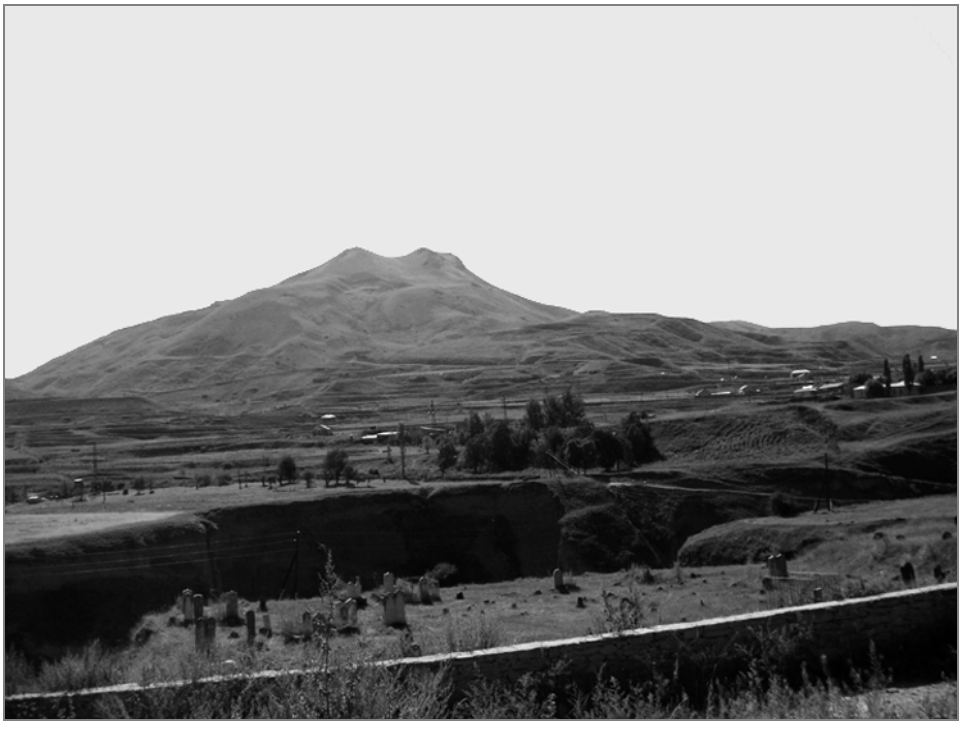
Украшением центральной части Аварии является гора Кьили-Меэр (Седло-гора).

---

[6] К р о м л е х — один из видов мегалитических памятников, т. е. сложенных из огромных камней; сооружения, обычно относимые к неолиту и бронзовому веку, в виде круглой ограды из громадных каменных глыб и столбов, которые имели культовое назначение.

Не связанная непосредственно с окружающими горными поднятиями и плато, гора неожиданно и мощно поднимается со дна котлована ввысь. Гору венчает фигурная вершина, напоминающая седло, отсюда и ее название. Гора считалась священной, и на ее вершине, полагали, обитают некие Буадалал (вар.: Будалаал) — существа не всегда миролюбивые, но могущественные, которые никому из людей не дадут подняться на вершину.

[Агларов, 1984, с. 37]



Гора Вацилу. Фото автора. 2005 г.

В Западном Дагестане на высоте 4151 м над уровнем моря возвышается покрытая вечными снегами Аддала-Шухгельмеэр — центральная культовая гора этой части Дагестана. В Гумбетовском районе находится ЦIобол гохI — Божья гора (*ЦIоб* — имя одного из центральных божеств традиционного пантеона андийских народов и, возможно, живущих по соседству с ними чеченцев). На вершине белоснежного хребта Бахарган располагается святилище Хилариккуна (ГьиларикIкIуна). В легенде о его происхождении говорится, что некогда на этом месте находился одноименный аул, в котором вместо снега выпадала мука и тучные отары овец паслись на альпийских лугах. Однако за праздный и распутный образ жизни местные жители были наказаны Богом, но само место сохранило свою благословенность и до сих пор почитается [Агларов, 1984, с. 38—41].

В этой же части Дагестана возле селений Карата и Арчо находится гора Берикьа. Среди местных жителей (каратинцев) она почитается как священная, однако в памяти современного населения не сохранилось воспоминаний о

каких-либо конкретных действиях, совершавшихся на ней. Зато возле и ниже вершины, на ровных площадках, сохранились выкладки из камня овальной и более сложной формы, некогда, вполне вероятно, представлявшие собой кромлехи [ПМА, № 1757, л. 21—21об, 48—49]. На территории расселения дидойцев (цезов) особым почитанием пользовалась гора Кидилашани (Кидилазох). На уступе этой горы имеется небольшое заболоченное углубление (в сознании народа — озеро), возле которого совершались моления с целью вызывания дождя (подобных горных «озер» много в разных местностях). Но Кидилашани



Вершина Кидилашани. Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-81)

главным образом примечательна тем, что на ней и в ее окрестностях находили и иногда находят теперь бронзовые антропоморфные и зооморфные фигурки. В конце XIX в. только в этом районе исторического Дидо была «выкопана» не одна сотня статуэток. Эти статуэтки, так же как и аналогичные им памятники бронзовой культовой пластики, археологи преимущественно датируют VII—V вв. до н. э. [Марковин, 1986, с. 77, 79, 110]. Само название горы переводится как ʻУ куклыʼ, ʻОколо куклыʼ (вариант *Кадилашаних* — ʻИмеющая куклыʼ), так как местные жители называют бронзовых кукол ласкательными именами: *кидила* — ʻдевчушкаʼ (кукла в женской одежде) или *ужила* — ʻмальчишкаʼ (кукла в мужской одежде). Проводивший в этих местах в послевоенное время исследования И. В. Мегрелидзе пишет:

> Найденных на Кидилашане бронзовых кукол... дидойцы с места находки не уносили. У дидойцев существовало поверье, что если взять оттуда какой-нибудь бронзовый предмет, то этим можно рассердить бога погоды, который может послать град и уничтожить все селение.
>
> [Мегрелидзе, 1951, с. 284]

Материалы одного из недавно обнаруженных там «кладов» позволили уточнить, что статуэтки устанавливались вертикально по периметру основания горы лицом к склону. Полагают, что они изображали людей в позе моления богам, чем и объясняется столь значительное количество найденных бронзовых фигурок [Сагитова, 2004, с. 176—177]. К слову заметить, памятники бронзовой пластики находили прежде и обнаруживают сейчас (правда, в намного меньших количествах) в разных частях Западного и Центрального Дагестана, в том числе возле упомянутых селений Карата и Арчо, на вершине горы Зуберха, что у селения Гергебиль, и во многих других местах [Круглов, 1946; Марковин, 1986, с. 75 и след.] [7].



Бронзовые фигурки из района Дидо (по: [Марковин, 1986])

Список почитаемых гор и вершин можно еще долго продолжать. Такие святые (или, точнее, почитаемые) места имели жители отдельных селений или групп таковых. Почитание гор определялось уже тем, что в местных природных условиях именно горы служили надежными и «вечными» ориентирами календарного хода времени. Когда солнце впервые всходило либо заходило у той или иной вершины, для жителей конкретной местности начиналась или заканчивалась весна, лето, осень и т. д., наступал полдень, время молитвы и т. п. (обстоятельный обзор таких ориентиров у ахвахцев см.: [Лугуев, 1987, с. 10—11]). На почитаемые вершины, в каждой местности свои, традиционно поднимались, чтобы испросить, вымолить у Бога долгожданный дождь. В Дагестане не сложился единый культовый центр, что соответствовало его раздробленному в этнополитическом отношении состоянию. В то же время, на всей его территории отмечается «почти буквальное единообразие основных культовых очагов», и это, по мнению исследователей, лишний раз свидетельствует о генетическом и духовном единстве всех народов Страны гор [Агларов, 1984, с. 42], но параллельно фиксирует и устойчивость некоторых традиционных мировоззренческих посылок.

[7] Западный Дагестан в древности являлся одним из крупнейших на Кавказе центров изготовления культовой скульптуры. Наличие железной и свинцовой руд, а также соответствующих копий в Дидо отмечал еще в конце XVIII в. И. А. Гильденштедт [Гильденштедт, 2002, с. 248, 249].

В самых общих чертах можно говорить о проявлениях оролатрии — культа гор, но комплексного соответствия ему (см.: [Токарев, 1982]) в Дагестане не прослеживается [8]. А. О. Булатов считает возможным выделять лишь представления о горах как грозной силе и о духах-покровителях горных перевалов [Булатов, 1990, с. 222]. Примечательно, что в местной космогонии (насколько можно судить о ней по немногочисленным нарративным источникам) горам не выделено особо значительного места (или эти представления существенно трансформировались в результате длительного влияния ислама?). Здесь не известны легенды под стать чеченской, в которой горы обозначены скрепляющей землю твердью. Согласно единичным материалам, касающимся данной темы (причем некоторые из них далеко не «горские», а принадлежащие соседям горцев — кочевникам ногайцам), горы образовались из пены, вырвавшейся из огненного нутра каменного тела первоначальной земли (из появившегося оттуда же пара образовалось небо) [Халидова, 1988, с. 27—28]. Пена плохо соотносится с твердью. Правда, лексическое обозначение «горного», «горского», например в аварском языке, имеет примечательную символичность. Здесь «горный, горский» — *магIарул*, «страна гор, горцев» — *магIаруллъи*, а лексема *магI* имеет значения ʻгвоздь, колʼ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 327] [9]. То есть гора (горы) является вертикальной осью, вокруг которой, как можно умозрительно себе представить, и «крутится» жизнь земная, в первую очередь людей. Однако такая ось все же не представляется самодостаточной. Она не столько центр заселенного всеми тварями земными пространства, сколько часть такового, смоделированно приближенная к небесной сфере, от которой, точнее, от пребывающих на которой объектов и субъектов зависит гораздо больше, нежели собственно от горы («кола, гвоздя»). Такая близость горного и небесного подразумевается фольклорными текстами, согласно которым первозданно горы и тучи были влюблены друг в друга и неразлучны [Фольклорные тексты, 1988, с. 153], а гром и молния неким образом считаются порождениями гор [Гаджиев Г., 1991, с. 161].

Максимальная приближенность гор (по сравнению со всем прочим, принадлежащим Земле как субъекту Космоса) к небесной сфере, в которой пребывал Бог-демиург, обуславливала благодатность их территории и благоденствие ее обитателям. Легенда о некогда находившемся на горе Бахарган селении, где с неба («совсем близко» расположенного?) вместо снега выпадала мука и где паслись многочисленные отары тучных овец, апеллирует к картинам земного рая. Затем, по причине греховности мыслей и деяний, насельники этого аула были лишены своеобразных райских кущей, которые достались в удел невидимым человекоподобным существам (их могут лицезреть только избранные) *будулалам* (*будуалам*, *будаалам* и т. д.). Это покровители обитающих на горах и в лесах зверей, в их руках удача охотника,

[8] Г. Ф. Чурсин писал: «Несмотря на горный характер страны, авары (аварцы. — *Ю. К.*), насколько мне удалось выяснить, не имеют сколько-нибудь явственно выраженных следов почитания гор и горных перевалов, почитания, широко распространенного в западной и центральной областях Кавказа — у абхазов, адыгеев, чеченов, осетин и др.» [Чурсин, 1995, с. 52—53]. Исследователь был в своем суждении не совсем прав, однако его замечание нельзя назвать и абсолютно ошибочным.

[9] Собственно же «гора» *мегIер* имеет второе значение — ʻносʼ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 339].

так как, в конечном счете, они являются хозяевами горных высей, от которых в немалой степени зависят и в целом судьбы людские.

> ...Будуалы грешных людей забрасывают камнями, лишь безгрешных беспрепятственно пропускают... Если весной или осенью на высохшей траве обнаружатся следы будуалов, то будет засуха, но если подняться на гору, сделать жертвоприношение, пойдет дождь.
>
> [Фольклорные тексты, 1984, с. 169—170]

Под влиянием утверждавшегося среди горцев на протяжении веков ислама такие представления частично стирались и изменялись, частично вплетались в канву новой религиозной практики. Легенда ботлихцев о некогда живших на горе Танлу *самудилах*, у которых в недавнем прошлом (а возможно и сейчас в крайних случаях) местные жители вымаливали дождь, счастье и посмертную благодать, но которые в свое время не пожелали якобы принять новую (исламскую) веру, за что физически были уничтожены Аллахом (название этих персонажей восходит к *семудянам* Корана, и оно заменило собой прежнее местное наименование неких божеств) [Фольклорные тексты, 1984, с. 170, 184], являет один из примеров такой трансформации. Согласно поверьям каратинцев, *будалы* (которых якобы всего трое!) живут в горных пещерах, но оказываются всегда в том месте и в то время, где и когда люди нуждаются в их помощи. «Без будалов люди бы не выжили» [ПМА, № 1757, л. 57—57 об.]. Они явные помощники Бога, «ангелы-хранители» людей. Непосредственное включение издавна почитавшихся горных объектов в систему народного ислама демонстрирует размещение на них *пиров* в честь святых людей, равно как включение самой их территории в земельную собственность мечети *вакуф* (так произошло с упомянутым святилищем — «открытой мечетью» в Табасарани) [Алимова, 1992, с. 231]. Такая же история, по-видимому, могла произойти со святилищем, располагавшимся на горе возле селения Гельхен. Здесь расположен мавзолей почитаемого святого Шайх-Ахмада. Надпись на мавзолее гласит, что он был построен в 1622 г., а гора с мечетью и родником переданы в *вакф* [Айтберов, 1987, с. 43—44].

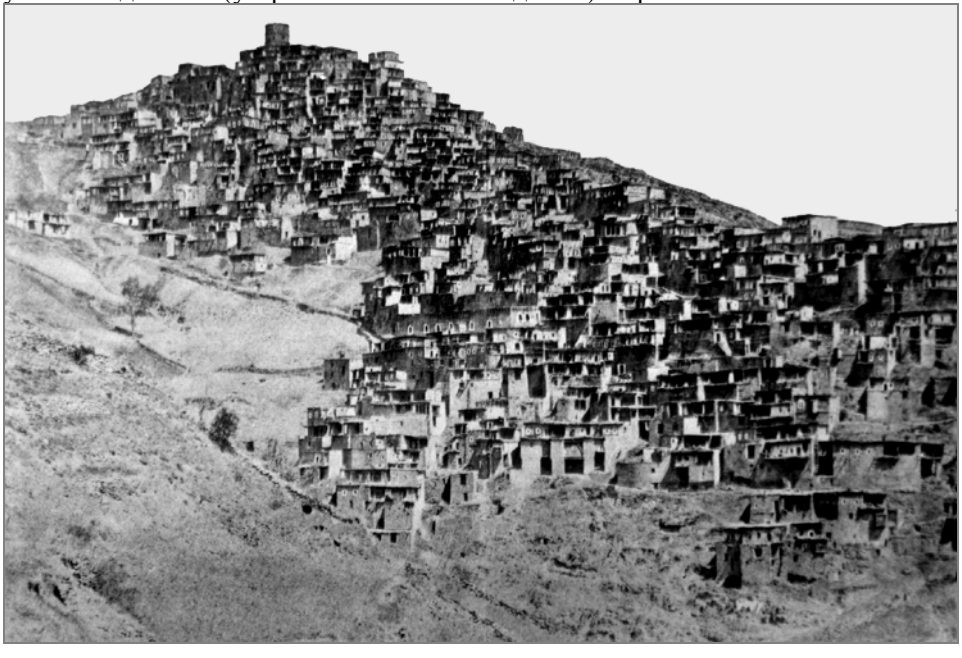
Естественно, что вечное упокоение плоти и вечную жизнь душе на горных вершинах находили только истинные праведники, святые. Естественно, что допуск к святыням получали лишь прошедшие «чистилище» в виде сдавливающих каменных глыб. Столь же естественным выглядит нисхождение на праведников Откровения или, по меньшей мере, тайного именно в горных высях. Дидойцы рассказывали:

> Имам Шамиль знался со святыми духами. Когда он был молодым, он с ними советовался и потом взял имамство. Однажды Шамиль был на горе, на пастбище. Ему явились святые духи и сказали, что в селении в мечети будут раздавать белый виноград. Так и случилось, он получил тоже.
>
> [Данилина (А), л. 57]

Ну а обычные люди, достигая высшей точки горного перевала, просто восклицали: «Хвала Аллаху!» [Чурсин, 1995, с. 53].

* * *

Рискну предложить интерпретацию представлений горцев об объекте мироздания, занимавшем одну из главных позиций в нем. Любая интерпретация грешит произвольностью. Интерпретация же человека со стороны, не пребывающего в системных отношениях с людьми и природой конкретной части земли, каждодневно не находящегося на этой земле и не переживающего заботы общения с ней, не имеющего в ней своих предков, может оказаться особенно отвлеченной. Но для интерпретации «со стороны» все же имеются материалы «внутренние» (к сожалению, не исчерпывающие), и они позволяют разглядеть некоторые системные основания в переживании насельниками горных местностей собственной судьбы в очень конкретных и специфичных условиях данного (устроенного кем-то когда-то?) мира.



Селение Кубачи. Фото Ф. Ордэна. Конец XIX в. МАЭ (№ 1403-40)

В самой горной части горной страны Кавказ, в Дагестане, горы — их кряжи, вершины, пики — не являлись объектами обожания, культа. Они были и есть элементы конструкции мира, выполняющие определенные функции, а может быть, только одну. Это функция лестницы, ведущей, условно, к небу, к Богу. Это функция амвона православного храма, где дьяконом или священником произносятся *ектении* (моления) и читается Евангелие. Но это и функция церковного престола, где во время обедни таинственно и невидимо присутствует сам Господь. И потому горная вершина — это еще и окно из мира бренных забот в мир вечного Закона. Не горы почитаются, но горы служат местом почитания Бога, ибо из всего земного они максимально приближены к Нему. И такое их положение не плод человеческого тщеславия

(ср.: «...Двинувшись с востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там... И сказали они: построим себе город и башню высотою до небес, и сделаем себе имя...») [Ветхий завет. Бытие, 11: 2, 4], а установленная свыше данность. Церкви и мечети строят люди там, где поселяются. Горы воздвигнуты Им, они непоколебимы, и люди селятся среди них и поднимаются на них, чтобы славить Его имя и просить у Него помощи. Поэтому хотя горы священны, но функции их почти утилитарны, ибо они лишь физическая дорога к Нему [10], как бы Он ни именовался — Аллахом ли или прежними именами — Зал у лакцев, ЦIоб у андийцев, ЦIалу у дидойцев и т. д. Людям запрещено указывать пальцем в небо (за это они караются смертью либо болезнями) [Гаджиев Г., 1991, с. 156], в сторону неба направлен перст установленной Им Горы — «гвоздя», «кола».

Некогда небо было так низко, говорится в кумыкском предании, что люди спокойно поднимались на него со своими просьбами к богам, но потом за проявленную непочтительность к хлебу были лишены такой возможности [Халидова, 1988, с. 32]. Люди могут лишь немного приблизиться к Нему, взобравшись на горную кручу, откуда их слова могут оказаться услышанными. В этих условиях нет надобности в возведении рукотворных вышек. И на значительной части Дагестана не сооружались минареты при мечетях (об этом подробнее в следующей главе). Аул, расположенный в горах, **на горах**, уже находился на высоте, а для общения с Богом по особым поводам у жителей аула и у жителей той или иной местности либо региона имелись особые поднятые к нему точки — горные вершины, избранные для отправления учрежденной культовой практики.

Наличие такой лестницы делало каждую местность в конкретном смысле самодостаточной, а ее жителей уверенными в себе при посредничестве и помощи Божьей. Правда, для этого было необходимо сравнение с другими, лишенными подобного «дара» местностями (о чем в следующих параграфах). И жило каждое горское общество своей жизнью, со своим адатом и часто с особенным языком. И не ощущалась горцами потребность делать весомых заимствований у соседей. И религиозная система и практика, которой они придерживались до относительно недавнего времени (начала—середины XIX столетия) были своими, особыми. И во всем они «держались упорно своего», несмотря на домогательства христианских и мусульманских соседей

[10] Примечательно, что на петроглифах, в том числе на строительных камнях, содержащих различные изображения — зверей, людей, астральных объектов и др., нет и схематичных изображений гор. Что-то напоминающее горы можно усмотреть в декоре деревянной утвари, но это «что-то» крайне условное, фоновое, не более того. В этом, возможно, и заключалась главная логика отношения к горам, которые в сознании присутствовали почти незримо, как бы фоново, и не требовали специального изобразительного запечатления, хотя «невидимо» все же явно присутствовали, создавая общий торжественный, величественный антураж переживаемого. В полевом дневнике Ю. В. Ивановой, в 1944 г. году работавшей в этнографической экспедиции в Дагестане, записано: «На горы принято подниматься, чтобы быть ближе к Богу. На горах Богда Меер и Мах-Чараб-хараа, по соседству с с. Чох (селение в южной части Аварии. — *Ю. К.*), когда-то находились аулы из числа тех, которые объединил Абу-Муслим (легендарный распространитель ислама в Дагестане. — *Ю. К.*). Туда чаще всего отправлялись на моления с различными просьбами к Богу» [Иванова (Аа), л. 12].

[Шегрен, 1846], и не желали покидать эти дарованные свыше места, каждый свое, места со своими горами. В этом контексте бытуют среди больших и малых народов убеждения о собственной суперавтохтонности на данной земле, в конкретных местностях с конкретными горными вершинами. Укорененность с землей исчисляют тысячелетиями, десятками, если не сотнями тысячелетий (исключения из такого «правила» редки). И хотя костяки древних могильников, вскрываемые дождями, не вызывают священного трепета как останки предков, а бронзовые фигурки, находимые время от времени в земле, теперь не воспринимаются божками, но все они и все оно — окрестное очень и очень свое. Через ощущение горцами своего пребывания возле лестниц, ведущих на небо, на нижних ступеньках этих лестниц выстраиваются их отношения с окружающим миром и его насельниками. Гора оказывается структурирующим началом систематизации элементов этого мира, осью, «колом», «гвоздем», вокруг которого он организуется.

1.3. Верхние и нижние

Большое число населенных пунктов Дагестана составляет характерные пары: Верхнее и Нижнее Инхело, Верхнее и Нижнее Гаквари, Верхний и Нижний 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 усматривают отголоски архаической дуальной организации общества [Косвен, 1961, с. 26 и след.], но правильнее говорить о вечно воспроизводимой универсалии дуалистичности, коренящейся в особенностях человеческой психики.

Согласно преданиям, аулы обычно начинали развиваться с верхних участков, чья местность якобы наиболее благоприятна (по приметам) 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. 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».

Схожая картина фиксировалась у адыгских народов, где жители аулов делились на две группы — «верховую», к которой причислялось население восточной части селения, и «низовую», которую составляли жители западной его части. Примечательно обозначение частей селений «верховыми» и «низовыми», тогда как в действительности они различались ориентацией по сторонам



Верхний квартал селения Кубачи (по: [Башкиров, 1931])

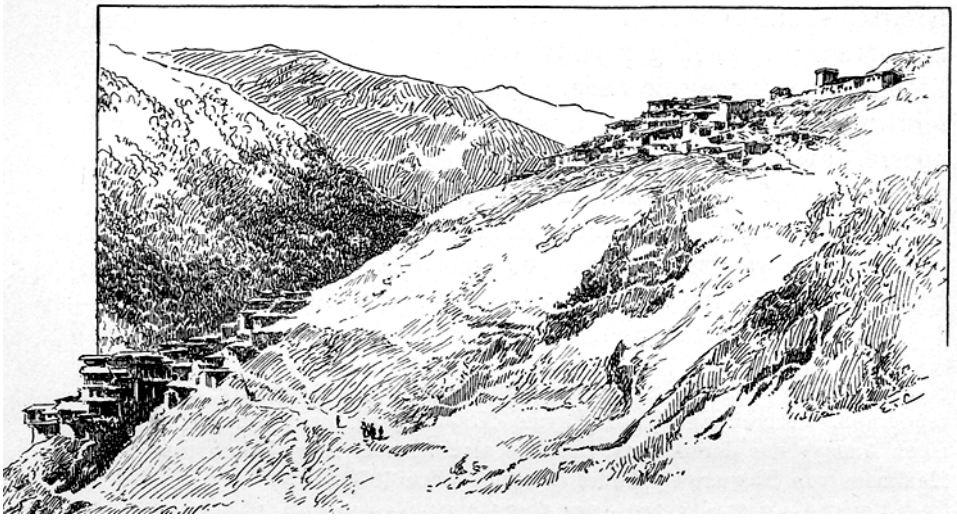


Дидойское селение Хутрах (верхний и нижний кварталы)
Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-44)

света. Это свидетельствует о заданности деления социального пространства по вертикали. Хотя официальной административной основы деление селений на группы не имело, оно находило выражение в народных играх, инсценировавших противостояние сторон [Гарданов, 1967, с. 268].

Противостояние сторон — кварталов или концов знали города Древней Руси и Средней Азии. В условиях формирующегося или уже сложившегося классового общества такое противостояние получало там соответствующую окраску (см., напр.: [Петров, 1985; Сухарева, 1958]). В кавказских реалиях «игровое» соперничество сторон не часто обретало новое общественное и политическое звучание. Редким примером этому служит регулярно устраивавшаяся игра *диор* у адыгов, в которой одна партия представляла князей и дворян, а другая — «вольных земледельцев» [Хан-Гирей, 1989, с. 165—166]. Зато сама двухчастная структура социумов различных уровней, по-видимому, была ведущей и моделировалась по известной схеме.

Так, абазины делятся на группы *тапанта* и *ашхараа*, что значит жители «низины», «равнины» и жители гор; аналогично деление абхазского этноса [Анчабадзе З., 1976, с. 69, 77]. Чеченцы, помимо деления по тейповому («родовому») принципу, издавна подразделялись на горцев (*ламрой*) и равнинных жителей (*охьаранах*); в составе ингушей выделялись жившие высоко в горах *галгаевцы* и проживавшие ниже их, в Джерахском ущелье, *фаппийцы*; аккинцы, третье основное этническое подразделение вайнахов, тоже делились на равнинных и горных [Волкова, 1973, с. 165, 168, 172]. В свою очередь, этническая территория ахвахцев (Западный Дагестан) состоит из верхней и нижней



Верхнее и Нижнее Кидеро (по: [Mezbacher, 1901])

половин [Шиллинг, 1993, с. 201, 204]. Равно аварцы делятся на жителей гор и жителей долин — *магIарулал* и *хьиндалал*. Исследователи полагают, что некогда существовавший 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» [Агларов, 1989, с. 134]. Характерно, что в истекшем столетии официальным самоназванием народа стал термин *магIарулал* — ʻгорцы’. В этом правомерно видеть противопоставление аварцами себя ближайшим соседям кумыкам, которых они называют *лъарагIал* — ʻжителями равнин’, а те их, в свою очередь, *тавлинцами* — ʻгорцами’.

Последний пример свидетельствует о важности структурирования общественного пространства по указанному принципу в этноконтактных зонах, отмеченных ярко выраженными различиями природно-географической среды. С этим же принципом связано самоназвание балкарцев *таулула* — ʻгорцы’, имеющее местную лексическую основу, но, возможно, воспринятое от населения соседних равнинных территорий. К нему же восходит имя грузин-мтиулов (от *мта* — ʻгора’), а также этнонимы мохевцев и хевсур (от *хеви* — ʻущелье’).

Деление осязаемого пространства на верхнюю и нижнюю зоны, взгляд на мир как заданную систему, в том числе и систему отношений обитателей каждой из зон, сохраняет доминантность и в тех случаях, когда для стороннего наблюдателя все выглядит одинаково «горным» и «горским». Характерно, что жители наиболее труднодоступных горных районов преисполнены самоуважения, и хотя их жизнь в действительности не отличается достатком, скорее наоборот, они смотрят на живущих ниже их соседей с «высоты своего положения». Примером этому могут служить цезы — жители Западного Дагестана. Самоназвание народа означает «орлы», и себя они воспринимают обитателями изобильной возвышающейся над окружающими местности, однако соседние народы смотрят на них и их земли совершенно другими глазами, а этноним интерпретируют в негативном смысле [Карпов, 2004б]. 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» [Эристов, 1855, с. 119]. Основанием для подобного взгляда «свысока», очевидно, служило размещение цезов и хевсур в высшей пространственной зоне освоенного человеком мира. Само «конструирование мира» горцами принципиально 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 «гвоздь», «кол» — ось). Не случайно у чеченцев «благородным» тейпом считался тот, у кого были не только своя земля, но и своя гора [Чеснов, 1994б], а в обыденном сознании современных жителей Кавказа переселение из горных местностей на равнинные земли расценивается в качестве утраты престижной общественной позиции.

Такая оценка созвучна историческому свидетельству автора XIX в. о бжедугах (субэтническое подразделение адыгов):

> Прекрасные долины… их к себе манили; они подвинулись с прежних мест… но боялись выйти вдруг в незнакомые равнины; **старцы предсказывали гибель, если оставят горы, с которыми привычка сроднила их** (здесь и далее

> выделено мною. — *Ю. К.*). Почему и поселились на вершине реки Пшишь, среди гор, им любезных.
>
> [Хан-Гирей, 1992, с. 177—178]

Среди тех же адыгов понятие *ипще* (*ипщэ*), соотносимое с элементом *пщ*, выражающим идею святости, господства, власти, обозначает почетную сторону, сторону гор, край, где берут начало все реки. Князья не разрешали селиться кому-либо рядом с собой в верхнем течении реки [Бгажноков, 1983, с. 38—39]. В свою очередь, гость, прибывший со стороны ипщэ, т. е. с верховьев реки, считался «старшим» и более почетным, нежели гость с низовьев реки. Аналогично этому при встрече в пути идущий вверх признавался старшим по отношению к идущему вниз, в силу чего последний был обязан приветствовать первого, а тот лишь отвечал на приветствие. Кабардинцы говорят: «Салам (приветствие) необходимо „нести“ вверх, в сторону наибольшего почитания» [Бгажноков, 2002, с. 18].

Образчики фиксации памятниками письменной истории представлений о престижности верхней позиции в пространстве были приведены выше. О взаимосвязи пространственного и социального измерений красноречиво свидетельствует и одна из сюжетных схем осетинского нартского эпоса.

Я имею в виду деление сообщества героев-нартов на три рода: Ахсартагката, Алагата и Бората. Все они живут на одном горном склоне — Ахсартагката вверху, Алагата посередине, Бората внизу, — образуя три квартала или три села, которые составляют основной «мир» нартов. Говорить о «мире» правомерно по причине функционального размежевания трех родов: «нижние», Бората, богаты людьми и скотом, «средние», Алагата, сильны умом, а «верхние», Ахсартагката, отличаются храбростью. Ахсартагката регулярно совершают набеги и удачливы в них, принося хорошую добычу, но непредусмотрительно проедают и раздают ее, так что об их богатстве эпос умалчивает. Зато уделяет особое внимание взаимоотношениям Ахсартагката и Бората — «верхних» и «нижних» нартов.

> Бората и Ахсартагката были две фамилии; и с самого начала жили они во вражде. Бог столкнул две фамилии, и они жили, то смывая кровь кровью, то примиряясь... но затем вновь начинали враждовать, пожирая друг друга, и не давали друг другу расти. У Бората было больше людей, у Ахсартагката — меньше, но зато они превосходили их мужеством и приносили [Бората] большие беды.
>
> [Нарты, 1989, с. 357]

Согласно текстам, война двух родов могла завершаться победой «верхних» и уничтожением «нижних», но известны и варианты их примирения, правда, временного. Эпос склонен определять вражду сторон как перманентное состояние и конкретизировать ее противопоставлением сильных — богатым и многочисленным. Жорж Дюмезиль, проанализировавший данную сюжетную линию эпоса, усматривает в ней отражение троичности общества древних иранцев, делившегося на сословия жрецов, воинов и земледельцев-скотоводов. По мнению ученого, описанная коллизия — это запечатление противостояния воинов и земледельцев, жрецы же представлены родом Алагата, который обладает мудростью (*зонд*) и в известном смысле является посредником враждующих сторон. Однако Ж. Дюмезиль вынужден признать, что схема

триединства сословий всего лишь модель идеального общества, возможно воспринятого из архаических мифологем, но в эпосе кавказского народа она почти потеряла смысл, так как «сословия» оказались замененными «родами» и логика повествования свелась к «мрачной истории цепной кровной мести» [Дюмезиль, 1976, с. 165—234].

Впрочем, изложенная эпосом история не столько мрачна, сколько поучительна, и выражает она не одну «цепочку кровной мести», но и характерную для горско-кавказского социума идеологему о противостоянии «верхнего» и «нижнего» аулов/территорий [11], сильных и мужественных — богатым и многочисленным. Столь же отчетливо, хотя и без пояснения качеств противоборствующих сторон, донесли эту идеологему предания жителей Дагестана и Черкесии.

Богатство и многочисленность обитателей нижней пространственной зоны — жителей предгорных и равнинных территорий вполне понятны. Не столь очевидны истоки силы жителей верхней пространственной зоны. Допустимо считать, что «приближенность» к небесной сфере обуславливала получение ими соответствующего «заряда» от небожителей. Косвенно на это указывают данные фольклора [12] и материалы по традиционным верованиям горцев.

Верховное божество горцев Грузии Мориге Гмерти самолично не контролировал происходящее на земле. Для этой цели он использовал так называемых есаулов, представлявшихся волками. Есаулы Мориге Гмерти формировали сообщества, во многом подобные сообществам людей и жили якобы по схожим законам. На землю «волки-есаулы» спускались «для покарания виновных, взимания с них налогов и непосильно тяжкого, равносильного смерти, обложения ими». Такие же «есаулы» в образе собак небесных божеств «помогали» хевсурам в сражениях с врагами [Бардавелиде, 1957, с. 48 и след.] [13]. Характерно, что «волчья» символика являлась неотъ-

[11] В Кабарде и Черкесии феодальная знать всегда оседала в той части села, которая традиционно именуется *къуэжьапщэ*, что означает «верхняя, более почетная треть села», противопоставленная средней и в особенности нижней частям [Бгажноков, 1983, с. 39].

[12] Представленный ранее дагестанский материал дополню ссылками на фольклорные материалы вайнахов, где первичные селения также располагаются к Богу ближе, нежели современные, и где «возвеличенный Богом», располагающийся высоко в горах аул разоряют жители плоскости, за что их карает Всевышний [Далгат У., 1972, с. 258, 378, 386 и др.; Мальсагов, 1970, с. 147].

[13] Параллельно с небесным воинством богов народные поверья и предания грузин рассказывали о воинствах нечистой силы. Так, о крепости *каджи* (злых демонов, чертей) говорили следующее: «Каджис цихе расположена на высокой удлиненной скале, имеет кругом башни, а внутри не обозримый глазом двор, куда можно войти через три подземных входа (туннеля), которые днем и ночью по очереди охраняются бдительными и храбрыми 10 000 воинами... Каджис цихе как по своему расположению, так и благодаря этим воинам никем не была никогда осаждаема и взята. Сами каджи проживают у этой каменистой скалы, имеют своего царя, который в сопровождении своих подвластных каджиев часто выходит из своего обиталища и по большим дорогам занимается разбоем, грабя караваны. Они возвращаются домой, унося с собою несметные богатства... которые сохраняются ими в их пещерах. Каджи такие же люди по плоти, живут обществом. Они знатоки человеческих чувств и в том умудрены; они всякого могут побороть, но никто их не поборет...» [Заметки (А), л. 3—4]. Нечистая сила, что более чем естественно, наказывала безвинных, тогда как божественное провидение, действуя через своих «доверенных лиц», совершало то же лишь

емлемым атрибутом мужских союзов горцев Кавказа. Их члены, творя ритуальные действа и совершая нападения на соседние аулы и территории, облачались в маски и именовались волками. Это подразумевало исполнение членами союзов «высшей воли» и посреднической миссии между небожителями и обитателями земли [Карпов, 1996, с. 114—115].

В данном контексте примечательны рассказы дидойцев (цезов) о некогда самом крупном на их этнической территории селении Асах, название которого переводится как «близко к небу». В Асахе находился огромный белый камень (*цIа□лу*), которому, как божеству, местные жители поклонялись до принятия ислама. Асахцев отличала не только многочисленность, но и воинственность. Они совершали набеги в Грузию и на окрестные селения. Молодежные отряды *пахтачей* из самого высокогорного не только в Дагестане, но и во всей Европе селения Куруш считали себя вправе регулярно взимать своеобразную дань с населения соседних аулов. Можно вспомнить и слова Страбона еще когда отметившего воинственность кавказских горцев в отличие от жителей равнины [Страбон, 1964, с. 474]. Обо всем этом речь пойдет в четвертой главе. Здесь же в качестве характерного примера использую комментарий абхазского публициста и этнографа XIX в. Соломона Званбы относительно ежегодных походов убыхов — горцев Западного Кавказа в равнинные районы Абхазии.

> Земля, населенная убыхским племенем, мало способная к разведению хлебопашества, может, однако же, обеспечить продовольствием населяющее ее в настоящее время племя; но убыхи делают набеги на соседние племена и на Абхазию не вследствие недостатка средств к существованию, а из неугомонной страсти к приключениям и грабежу.
>
> [Званба, 1982, с. 15]

Большинство авторов, дававших характеристику горцам, не преминули отметить так или иначе выражавшуюся их агрессивность в отношении соседей. Тональность могла различаться, что зависело от степени осведомленности и общественного положения авторов, целей их сочинений и стиля эпохи, когда

в отношении заслуживавших наказания. Правда, если последние спускались из поднебесья, то для первых убежищем служила крепость на высокой скале.



Тушины и хевсуры. Фото Ф. Ордэна. Конец XIX в. МАЭ (№ 1403-42)

таковые писались. Но суть в общем и главном оставалась единой. Автор обзорной работы первой трети XVIII в. замечал, что все горцы «к воровству и грабежу искусны и к тому промыслу нелениви», а «крадут» они у жителей равнинных областей [Гербер, 1958, с. 112]. Другой автор, отмечая более века спустя обыкновение хевсур нападать на живших ниже них пшавов, ссылался на скудость природы и, соответственно, жизненных средств «самых верхних» горцев, но также и на исторически заведенное ими обыкновение взимать своеобразную дань с соседей [Худадов Н., 1890, с. 72]. Соломон Званба, отдавая дань романтизму, подчеркивал тягу горцев к приключениям, а русский чиновник конца XIX в., долго работавший на Кавказе, — их «страсть к исключительным и сильным ощущениям» [Семенов Н., 1890, № 1]. Человек же, глядевший на горцев издалека, но по-своему заинтересованно, констатировал презрение горцев к равнине с ее обитателями, которые только и были достойны того, чтобы являться объектами нападений сильных мужеством [Moser, 1856, p. 279; Дегоев, 2001, с. 28].

К чему все это? И если существуют основания к разговору об устойчивой реакции горцев на окружающий мир как таковой, то можем ли мы выделить культурную или социокультурную составляющую подобной реакции?

Устойчивая позиция в действиях, поведенческий стереотип одной группы в отношении другой, ей соседствующей, наверняка определяется многими факторами. В данном случае одну из посылок к «позиции» и «стереотипу» можно предположительно увидеть в самом характере восприятия и производ-



Дидойцы селения Китури (по: [Mezbacher, 1901])

ной от него интерпретации пространства. Если «цивилизованные» граждане Европы в XVIII—XIX вв. смотрели на горцев как на полудикарей, то и последние оценивали общую социальную и политическую диспозицию в мире с собственной позитивно установочной точки зрения.

Здесь, сделав поправку на определенную условность размышлений Люсьена Леви-Брюля об особенностях первобытного мышления, сошлюсь на его общие размышления и доводы:

> Представим себе умы, направленные совершенно иначе, поглощенные прежде всего и почти исключительно мистическими и таинственными силами, действие которых проявляется непосредственным образом. Эти умы не будут представлять себе пространство как однородную и безразличную к своему содержанию величину. Напротив, оно покажется им наделенным качествами и свойствами: разные области пространства будут наделены своими особыми свойствами, они будут сопричастны тем мистическим силам, которые в них обнаруживаются. Пространство будет не столько представлением, сколько ощущением, и различные направления и положения в пространстве будут качественно разниться между собой.
>
> [Леви-Брюль, 1994, с. 331]

Леви-Брюля много и не без оснований критиковали социальные и культурные антропологи и психологи, отмечая отсутствие принципиальных различий в восприятии мира представителями различных культур (хотя сам исследователь указывал, что имел в виду только общие законы, которым подчиняются коллективные представления, а не повседневное поведение отдельных людей). К тому же ряд критиков не отрицали его взглядов априори (см., напр.: [Лурия, 1974, с. 9—10]). Для большинства исследователей было

ясно, что к особенностям восприятия нельзя подходить без учета особенностей жизни людей. Специальные исследования, в частности, показали, что познавательные явления у людей, живущих в «прямоугольной» зрительной среде (с упорядоченными прямоугольными объектами, прямыми линиями и т. д., например, в «западном мире») и в хижинах округлой формы, существенно различаются [Коул, Скрибнер, 1977, с. 97, 100, 102], равно как образные пространственные представления у «тундровых» и «лесных» народов [Этноэкологические аспекты, 2005, с. 159]. В подобных случаях, вероятно, можно ссылаться на роль установки («определенности внутренних семантических связей информационной системы субъекта»), с позиций которой через дифференциацию первичного впечатления формируется образ [Узнадзе, 1966; 2001], а также на роль пространственно-временны□х конструкций освоенного слоя реальности, который задает пределы и направления высшим, характеризующимся сознательностью и идеальностью, слоям психической реальности (образам, знакам, смыслам и т. д.) [Зинченко, Мамардашвили, 1977]. Ведь «любое доступное пониманию бытие соотносится, прямо или косвенно, с воспринимаемым миром, и поскольку воспринимаемый мир ухватывается лишь с помощью ориентации, мы не можем отделить бытие и ориентированное бытие друг от друга... Для пространства существенно всегда быть „уже конституированным“» [Мерло-Понти, 1999, с. 324, 326].

Можем ли мы предположить, что и в рассматриваемом случае пространство не было безликим и аморфным, но скорее всего представлялось структурированным и до известной степени персонифицированным? Сделаем подобное допущение в качестве рабочей гипотезы. Тогда если наверху был Бог, то внизу, в нижней страте осязаемого мира, размещались в той или иной степени его антиподы — в смысле принадлежности противопоставленному ему «низшему», «низкому». В свою очередь те, кто жил в горах, **на горах**, на лестнице, ведущей к Нему, в собственных глазах могли выступать посредниками между Ним и другими, в роли исполнителей Его воли в отношении самых «нижних». Его воля, при всей абсурдности постановки вопроса, может обсуждаться, функция же ее исполнения, с учетом амбициозности человеческой натуры, категориальна. Кто осмеливается взять ее на себя и в итоге берет, тот, безусловно, обосновывает это самыми разнообразными доводами. История человечества вплоть до сегодняшних дней полна такими примерами.

И если воображение объединяет только тех, кто обладает сходным жизненным опытом и подтверждает существующие деления, то не дает ли жизненный опыт тех, о ком идет речь в настоящем случае, основания говорить об одном из вариантов великой силы коллективного воображения, построенного, с одной стороны, на очевидных явлениях (фактах природной данности), а с другой — на закономерностях групповых реакций на таковые, на реально переживаемую сопричастность осязаемому? И такая сопричастность не будет восприниматься совершенно абстрактной. Она по-своему может быть персонифицирована и в меру телесна. Верхняя позиция горцев в осязаемом мире апеллирует не только к идеальному (божественному), но и создает посылки ко всем известной дифференциации физических объектов. При этом первое и второе взаимно не исключают друг друга.

Конструкция из огромных поставленных друг на друга камней, сооруженная упомянутым героем ингушской сказки на вершине горы с целью

проверки собственных сил, откровенно напоминала собой фаллос [Далгат У., 1972, с. 426], что вполне естественно. Как он, мужчина, проверяя свою физическую силу и убедившись в ее наличии, мог ее продемонстрировать? И то, что он водрузил такой памятник именно на горном пике, столь же нормально. В культуре вайнахов гора ассоциируется не только с силой, но и с мужественностью с широким набором смысловых оттенков этого понятия. Не случайно обозначение в чеченском языке горных поселений лексемой *пхьа* подразумевает места пребывания именно мужчин.

Горное, «верхнее» пространство и соответствующая территория часто являлись запретными для женщин, например у абхазов, во избежание оскорбления святости владений их божества [Инал-Ипа, 1954, с. 219]. Поэтому женщинам запрещали подниматься на священную гору Дыдрипш, хотя расположенное на ней святилище было посвящено Богоматери. Для того чтобы как-то сгладить очевидную парадоксальность ситуации, «святую силу» данной горы представляли в образе мужчины, брата этой «силы» [Чурсин, 1957, с. 39, 42] [14].

В свою очередь, в исходной конструкции дагестанско-нахских языков понятие субъекта действия, личности («кто») объединяло только названия божеств и к ним добавлялись названия верховных служителей культов (мужчин), мужчин верховного статуса и верхних ступеней в социальной иерархии; названия же всего остального объединялись понятием «что». Приравнивание названий божеств к названиям мужчин предполагало их мужское обличье, но отнюдь не приравнивание к собственно мужчинам. Облик мужчины имело и верховное божество. Восприятие понятия «кто», связанного с мужчиной как представителем конкретного биологического вида, определило распространение его на женщин, но с грамматическим показателем, отличным от показателя названий мужчин и божеств. С введением дополнительного («женского») показателя к нему оказались присоединенными названия культовых живых существ и культовых объектов неживой природы, а в итоге в одном грамматическом классе с женщинами оказались названия всех живых существ. Исключение составили названия мужчин и божеств, сохранившие собственный класс [Магомедов А., Гаджиев, 1995].

И на профанном уровне [15] размежевание женского и мужского имело зримые выражения в разведении их по разным вертикально и горизонтально расположенным сферам. В жилых постройках горцев Грузии помещения нижнего яруса составляли основное жизненное пространство лиц женского пола (там же обычно содержался и скот), а верхние этажи были закреплены за мужчинами. Мужчина попадал в помещение своего этажа по приставной

[14] Кавказская история и в этом случае имеет разительную параллель в соседнем культурном мире, конкретно — в предании о горе Афон. Согласно духовной притче, последней женской ногой, ступавшей на Святую Гору, была стопа Богородицы — единственной в мире Девы, непорочно зачавшей Сына. Прочие же девы зачнут во грехе. Поэтому место на земле было только одной Деве, ставшей святой и предназначенной для подвигов в Духе [Порфирий, 1877, ч. 3, с. 144].

[15] Хотя профанный уровень вовсе не был отделен непреодолимой стеной от уровня сакрального, напротив, они были тесно связаны, только имели разные планы и отчасти разные формы выражения; сам профанный уровень можно называть так лишь весьма условно.

лестнице, расположенной с наружной стороны дома, и не пользовался входной дверью нижнего, «женского» этажа, а на супружеские свидания спускался через люк межэтажного перекрытия; женщинам же на мужском ложе запрещалось спать, дабы не разгневать «ангела дома» [Зиссерман, 1851; Макалатия, 1940, с. 114—115].

Разведение мужского и женского в пространстве как верхнего и нижнего имело одним из своих планов сопричастность оценочным категориям. Горец, будь то хевсур или осетин, дагестанец либо ингуш, прилюдно смотрел на женщин свысока, с уровня собственного положения, уже не только физического, но и социального, опираясь не на произвольно установленную, но как бы свыше учрежденную данность.

«Однажды, — записал автор середины XIX в., обстоятельно изучивший быт и обычаи осетин, — я спросил: для чего они всем и каждому желают рождения сына, а не дочери? Мне отвечали, что женщина проклята Богом и что она никакой пользы не приносит как ни к чему не годная. Мужчина, напротив, есть краса природы: он сильное и свободное существо, все может произвесть, все приобресть, все сделать» [Берзенов, 1850].

В сравнении с женщиной мужчина-горец действительно выглядит сильным и свободным. Он — воин, джигит, и его общественную прерогативу составляет защита родных и близких. Звучащая в ответе заносчивость оценок способностей мужчины «все произвесть... все сделать» обусловлена излишне прямолинейным и в то же время расширенным пониманием удальства джигита. Подобные оценки явно исходили из уст самих мужчин, которые практически на весь домашний труд и многие виды работ вне дома смотрели пренебрежительно свысока, как на занятия, недостойные их, но приемлемые для женщин и уготованные им. Такой заносчивый взгляд джигита на женщин сродни взгляду горца на окружающий мир в целом, в котором он ощущал себя едва ли не властелином.

Параллели и ассоциации здесь не излишне условные. Подобно тому как живший в нижнем селении род Бората из нартского эпоса осетин отличало богатство, составленное людьми и скотом, так домашний скот, за которым ухаживали женщины и с которым они порой делили одно помещение, домашние припасы, которыми ведали женщины, их приданое, которым мужья не имели права распоряжаться, наконец дети, окружавшие матерей, составляли «богатство» женщин, которые противостояли занимавшим в доме «экстерриториальное» положение мужчинам, чье состояние в идеале заключалось лишь в хорошем оружии и добром коне. Поэтому «в воззрениях мужчин на женщин, — по наблюдениям М. М. Ковалевского, — проглядывают как бы следы недавней еще вражды и того презрительного отношения, какое победителю внушает побежденный им противник» [Ковалевский, 1888а, с. 221].

Впрочем, о сколь-либо реальной вражде речь идти не может. Наоборот, отношения мужского и женского сообществ пронизывали комплементарность и взаимодополняемость, без которых мир терял устойчивость, а принципиальное различие качеств не имело самодовлеющего значения. При отсутствии классовой и слабо выраженной сословной дифференциации общества, в условиях стремления общины к сглаживанию имущественных различий между ее членами гендерные связи становились одними из ведущих

в социальной модели. Совокупно с дуальностью «верхнего» и «нижнего» они придавали обществу целостное единство. И если, согласно легенде, первичная земля была укреплена горами (и такая интерпретация соотносится с представлениями о кости как мужской субстанциональной материи, противопоставленной женской материи — плоти), то здесь же это дополняется уточнением об обретении миром целостности и самодостаточности только после сотворения Богом в разных частях света мужчины и женщины.

> Когда Бог создавал землю, то сказал: «По небу-то я буду ходить, а кто же будет ходить по земле?» После этих слов Бог сжал землю в одной руке — и образовалась женщина, сжал в другой — и образовался мужчина. Мужчина образовался на востоке, а женщина — на западе... Создав людей, Бог сказал: «Должно быть, этот мужчина и эта женщина будут мужем и женой».
>
> [Далгат Б., 1893, с. 128]

Поэтому и божественная триада кавказских горцев, в которой иногда усматривают отголосок христианской Троицы, на самом деле являла собой оригинальную концепцию системно организованного взгляда на мироздание. Согласно религиозным воззрениям горцев Грузии, высшую ступень пантеона занимал «верховный порядкоучредитель» Мориге Гмерти, и возле него располагались два помощника — мужское божество Квириа, которое награждало «телесных» потомством, и Солнце-дева (Мзе-кали), ведавшая погодой и урожаем. Однако исполняли они эти роли не самостоятельно, а выступая как долевые соучастники образа и функций главы пантеона, с которым составляли неразрывное единство. Схожие божественные триады со схожим распределением обязанностей между их персонажами являли собой традиционные пантеоны абхазов, вайнахов и др. Женское и мужское божества, воплощавшие две «грани» главной функции демиурга были двумя «божьими ликами», а Бог-создатель, соединяющий эти две половины, объединял и все сущее (подробнее см.: [Карпов, 2001а, с. 315—327; 2002в, с. 172—179]) [16].

В свою очередь, традиционный культ являл сбалансированную систему мужского и женского соучастия. Ведущие позиции мужчин в отправлении ритуала в большей мере выражали внешнюю сторону дела, за которой скрывалась другая сторона. Параллельность «сторон» обуславливала их несхожесть, часто принципиальную, но не конфликт и борьбу. Поэтому каждая сторона могла по-своему именовать верховное божество и его атрибуты, по разным поводам вспоминать имя Бога, т. е. «подходить к нему» как бы с разных позиций, не соперничая при общении с ним. Нотки противостояния видны в распределении обязанностей, когда только лица мужского пола становились служителями официального культа, а женщины посвящали себя служению «теневой» сакральности, связанной с чародейством, но обе социальные ниши имели равновеликое значение в жизни общества. И поэтому не будет противоречием сказанному выше о запрете женщинам подниматься на одни горные вершины другая информация, согласно которой

[16] В этом случае хочется сослаться и на материалы древней истории края, в частности на упоминания античными авторами, например Страбоном, поклонения жителей Кавказской Албании трем богам, а именно Зевсу, Солнцу и Луне, но насколько установление здесь прямой связи уместно — вопрос открытый.

они шествовали на вершины иных местностей вместе с мужчинами. Так было принято у ингушей во время празднества, устраивавшегося возле высокогорного святилища Тамыж-Ерды.

> Восхождение на скалу по тропе совершается в таком порядке: впереди идет главный жрец, за ним лучшая честнейшая девушка, за которой следует почтеннейший человек, за этим опять женщина, за женщиною мужчина и т. д., и все они до самого последнего держатся за подол платья друг друга.
>
> [Головинский, 1878, с. 253—254]

Так было принято у каратинцев при вызывании дождя, когда процессии мужчин и женщин с детьми отправлялись каждая своими тропами на гору Хиб-хиба, где, объединившись, они совершали жертвоприношение и творили молитвы [ПМА, № 1757, л. 58].

Главными отличительными чертами подобных отношений была их диалектичность и отчасти амбивалентность, т. е. внутренняя противоречивость. Их мы видим, с одной стороны, в зримом доминировании мужского начала в культуре, с другой — в реальной уравновешенности мужской и женской компонент этой же культуры (подробнее см.: [Карпов, 2001а]). Они видны в прямой увязке «верха» с мужской ипостасью и «низа» с женской ипостасью и в наделении жителей горных и равнинных местностей определенными качествами. Восприятие горцами самих себя и жителей равнин принципиально не совпадает. По мнению горцев, последние в значительной мере обделены такими мужскими «чертами характера», мужскими качествами, как твердость и решительность, и склонны к покорности внешним силам и обстоятельствам (например, при оценке русских часто фигурирует длительный период татаро-монгольского ига, эпоха крепостничества и т. п.). Представителей мужского пола из чужой среды горцы упрекают в склонности к торговле — занятию, несовместимому с образом «настоящего мужчины». Косвенно это определяет «чужие», «низинные» культуры как женские, в противоположность культурам истинных горцев — безусловно мужским. Знаковый параллелизм «мужского»/«верхнего» и «женского»/«нижнего», отчетливо проявлявшийся в социальной практике в качестве системообразующего принципа и подразумевавший их взаимодополняемость, не ограничивался, впрочем, комплементарностью. И если в отношениях мужчин к женщинам лишь «проглядывали... следы недавней еще вражды», то в «единстве и борьбе противоположностей» макроуровня — «верховых» и «низовых» обществ последняя становилась далеко не умозрительной борьбой в исторически сложившихся условиях.

«Раньше, — говорится в ингушском сказании, — когда наши отцы жили в горах, эта равнина была в руках черкесских, кабардинских и ногайских князей... они чинили разбой, производя всюду опустошение. Немало горя вынесли от плоскостных князей и горные люди». Другое сказание ингушей повествует о герое, поведшем «горных людей» на отвоевание «благодатных» равнинных земель у могущественного соседа [Далгат У., 1972, с. 378]. Поступки главного персонажа характеризуются отвагой, благородством, мужественностью и нацелены на достижение интересов народа — «выход с гор и заселение плоскости». Они однозначно трактуются как деяния

героические, которые специфически выражают эстетические категории, в том числе представления о прекрасном. Поскольку «героическое, — отмечает А. Х. Танкиев, — есть действие, оно всегда предполагает, в отличие от других эстетических категорий, и результат» — победу над врагом, овладение землей, захват добычи [Танкиев, 1990, с. 85].

Через подобные цели, по-своему эстетически осмысленные, воспринималась история взаимоотношений «своего» — «верхового» мира с «чужим» — «низовым» миром. Ее пронизывала патетика «героического прекрасного», вряд ли существенно менявшаяся на протяжении столетий. Поэтому то, что для Грузии, например, являлось экспансией дагестанских горцев — «лекианобой», приносившей многочисленные беды стране и населению, самими горцами воспринималось по-иному. «В месяц льва (июль—август 1737 г. — *Ю. К.*) дагестанцы вместе с некоторыми джарцами выступили в поход, держа путь в сторону Тифлиса, и там они захватили большую добычу» [Хроника, 1931, с. 27]. Это была своего рода «производственная деятельность», пополнявшая недостающие для жизни средства. Похоже, что отношения с внешним миром, выстроенные по известной схеме, своей динамикой компенсировали недостаточный динамизм внутренней жизнедеятельности горских обществ.

1.4. Общие замечания

Перечитав написанное, я понял, что определенно записал себя в круг тех этнографов, которые, по оценке В. А. Тишкова, создают «достаточно драматическую ситуацию в проблематизации пространства» — вместо изучения и объяснения пространственных практик или *проживаемого пространства*, соединяющего идеи и действия, они (и, судя по всему, я) интерпретируют *понимаемое пространство* культуры в ракурсе структуралистско-семиотическом [Тишков, 2003б, с. 278]. Однако «понимаемое пространство» входит неотъемлемой частью в «пространство проживаемое», которое, как верно отмечает авторитетный ученый, соединяет идеи и действия. Другое дело, что не следует помещать в физическом пространстве символические, смысловые объекты, совмещая, по словам Б. Верлена, схемы разных научных дисциплин. Бенно Верлен занимается социальной географией, и то, что он рекомендует своим коллегам по цеху, в полной мере может быть адресовано и этнографам: «Задача состоит в том, чтобы изучать человеческое поведение. Люди действуют в условиях физического мира и при этом ориентируются на символы и смыслы» (цит. по: [Филиппов, 2002, с. 51]). В свою очередь, и культурный антрополог замечает схожее:

> Без такого критерия, как основополагающие типы и структуры верований и действий, обнаруженные в живом опыте реальных людей, — удивительно скромное требование, которое всегда, тем не менее, предъявляла только антропология (в отечественной редакции читай: этнография. — *Ю. К.*), — наша дисциплина рискует подорвать собственную возможность думать и размышлять.
>
> [Грант, 2004, с. 41]

От «символов» и «смыслов» вряд ли нужно уходить. А последние действительно могут интерпретироваться по-разному.

Для безымянного автора песни о Хочбаре — легендарном герое Дагестана рубежа Средневековья и Нового времени — пространство имело четко выраженную структурированность, за которой можно лишь угадывать (или домысливать, досочинять?) «символы».

> С этих гор, вот тут вздымающихся снизу вверх,
> Кто, опустошив их, угнал овец?
> Из тех загонов для скота, вон там внизу,
> Кто увел быков, так что [теперь там] растет одна трава?
> За гору холеных гнедых коней
> Кто угнал? — Хочбар.
> На уммахановой (Умма-хан — правитель Аварии. — *Ю. К.*) рыжей кляче
> Я прокатился в Тифлис и обратно.
> Шелковую нательную рубашку жены Умма-хана
> Я стащил с верха той вон башни.
>
> (Цит. по.: [Бобровников, 2003, с. 29])

Для сочинителей исторических хроник элементы такой структуры уже имели смысловые оттенки.

> К нему (Шамилю. — *Ю. К.*) приходили... делегации от всех жителей соседних округов, и в конце концов имаму покорилось почти все население Равнины. Даже тамошние тираны и князья из почтения к нему склонили свои головы.
>
> [Геничутлинский, 1992, с. 91]

> Затем русские начали ходить по территориям городов Равнины. Во всех поселяли они тогда разруху... В конце концов они овладели всей той территорией, находившейся под властью эмиров Равнины, что лежит позади гор Кирки (Гъирхъи) и позади Аймакинского ущелья.
>
> [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 14]

> Тогда кинулись доблестные люди, погнали, нанесли урон русским и находившимся впереди их, взятым (насильно) плоскостным людям... Причиной тому, что русские так быстро бежали, было бегство плоскостных людей. Последние бежали раньше, а после того и русские не выдержали.
>
> [Гимринский, 1997, 234]

Обитатели Равнины/Плоскости в отличие от горцев подчинялись тиранам и иноземцам, к тому же были не вполне надежными союзниками в ответственных делах. А сама их территория при всех ее достоинствах в глазах горцев имела очевидные изъяны: «...И стала узкой для них земля, несмотря на ее просторы» [Карахи, 1990, с. 12].

«Символам» и «смыслам» может придаваться и особо большое значение.

В представлении моего друга каратинца Магомеда Ахмеднабиева расположенная вблизи его селения гора Берикьа являлась одним из главных культовых мест Западного Дагестана, а предполагаемый кромлех у ее вершины — остаток древней астрономической обсерватории. Он также уверен, что его маленький народ, ныне компактно проживающий в семи

селениях, сыграл весьма значительную роль в истории горного края, он ищет и находит отголоски самоназвания каратинцев *кIкIирди* в топонимике соседних районов и областей Кавказа. Это не мешает Магомеду обнаруживать связи между каратинским и хурритским языками, равно как его родственнику, опубликовавшему книгу «История каратинского вольного общества» [Ахмаднабиев, 2003], начинать изложение с пассажа о хуррито-урартах («Каратинцы, как и все коренные обитатели Дагестана, Чечни и Ингушетии, являются далекими и прямыми наследниками хуррито-урартской цивилизации»). Представления об автохтонности своего народа в горах Кавказа, Дагестана, убежденность в его особой роли в истории края, а его символа — «Каратинской» горы в этой же истории, а также широкий цивилизационный ракурс сплетаются здесь в единое и, на его взгляд, весьма органичное целое. Магомед не одинок в своих взглядах. В Дагестане в последнее время появляется изрядное число построенных на конкретных местных примерах публикаций на данную тему со схожими акцентами. То же наблюдается на Кавказе (на Северном Кавказе) в целом, и обсуждение темы кавказской или горской цивилизации наглядное тому подтверждение.

В качестве оснований для выделения такой цивилизации называется «системное воспроизведение традиций и обычаев, которые на высокий уровень шкалы ценностей ставят честь, достоинство и уважение к старикам, принципам семейных отношений, мужского и женского поведения», а также «личностные силы воспроизводства духовной и материальной культуры» [Абдулатипов, 1995, с. 56]. Но разве системное воспроизведение указанного не является характерной чертой культуры как таковой или социокультурной модели? При смещении акцента с цивилизационного ракурса на близкий ему ракурс «смыслового пространства культуры этноса» в качестве его принципиального основания значатся архетипы, или прасимволы. В качестве таковых применительно к адыгам выделяют понятие *щIэ*, смысловое поле которого включает «деятельность, познание, открытия» и подразумевает «место обитания (эко) человека в смысле природно-экологического и конкретного бытового укоренения... и продолжение рода», но в конечном итоге все сводится к примату этикета [Тхагапсоев, 1999, с. 130—134; 2001, с. 51 и след.].

Другой подход к оценке самобытности кавказской социокультурной идентичности (хотя остающийся в целом в тех же границах) намечен через сравнительный анализ цивилизаций/культур. В этом случае кавказский феномен интерпретируется как противоположность «целям бытия человека» в западной и восточной культурах. В первой человек якобы испытывает на уровне подсознания некую неудовлетворенность наличным бытием, и это определяет его действия по совершенствованию бытия. Во второй культуре человек переживает схожую неудовлетворенность, но выход из подобного состояния ищет не вне себя, а в погружении своего сознания в самое себя. Зато **человек кавказской культуры** якобы «**не испытывал какого-либо комплекса своей духовной неполноценности**, отсутствия своей самодостаточности. **Он воспринимал себя универсальным существом**, **был доволен собой и миром**, в котором жил, и не ощущал какой-либо нужды в поиске другого, более совершенного бытия. Он как бы уже достиг „полноты бытия“ и **демонстрировал в своих действиях удовлетворенное состояние**, совершенство своего мироустройства, гармонию духа и тела, эстетику этики,

свою духовную самодостаточность и самоидентичность. Главное в действиях человека в контексте кавказской культуры — это демонстрация наличного бытия и трансмиссия его в социальное будущее в том виде, в каком оно есть» [Дамения, 2001, с. 123]. При чтении этого пассажа невольно вспоминается характеристика Николая Дубровина, данная им горцам, которые смотрелись гордыми властелинами Вселенной, в полной мере осознававшими собственное достоинство [17]. Но истоки, питавшие одно и другое, все же остаются почти нераскрытыми в этих пространных словесных опусах. В них проглядывает налет мифологизма в аспекте поиска и констатации некоего высшего символа (архетипа), определяющего и картину мира, и ее основные параметры и структуру. И так же всплывает исподволь образ горы, или — если ближе к универсалиям — мирового древа.

Один из крупных отечественных исследователей культуры, сторонник семиотического подхода В. Н. Топоров, относительно образа мирового древа пишет, что с его помощью во всем многообразии его исторических вариантов (включая и такие трансформации или изофункциональные образы, как «ось мира», «мировой столп», «мировая гора», «мировой человек» — «первочеловек», храм, колонна, лестница и др.) сведены «воедино общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира» [Топоров, 1980, с. 398]. В универсальности данного образа и в выдающемся его значении в разных культурах можно сомневаться (см., напр.: [Березкин, 2003]), но для большого числа культур его реминисценции в тех или иных трансформированных вариантах действительно оказываются значимыми. Для примера. В культуре албанцев, в ее мифологическом и этнолингвистическом аспектах, понятие «гора» является базовым [Воронина, Каминская, Новик, 2003, с. 293]. С этим же образом косвенно соотносится социальная практика населения пригималайских районов Индии, где воины-раджпуты традиционно поселяются выше по склону горы, тогда как их низкокастовые соседи-земледельцы живут в долинах [Успенская, 2003, с. 127]. Но потому ли одни поселяются выше других в пространстве физическом, что высока их социальная позиция, или наоборот? Ответ как бы напрашивается, но пока воздержусь от оценок.

В свою очередь, крайне поверхностным смотрится вывод о причинах особенностей психического склада кавказских горцев, о якобы присущей им агрессивности на основании специфики рациона питания, в котором, по оценке автора подобного заключения, преобладает мясная пища, и на этом основании проводится аналогия с хищниками из класса млекопитающих [Магомедсалихов, 2003а, с. 21; 2003б, с. 75—77]. Во-первых, вызывает большие сомнения категоричность определения модели питания горцев (ср.: [Османов М., 1996, с. 207 и след.; Система питания, 1990]). Во-вторых, например, оленеводы Севера, в пищевом рационе которых мясные продукты наряду с рыбой действительно занимают ведущее место (а некоторые из них с

[17] В равной степени данный пассаж очень напоминает сравнение Аристотелем («Политика») качеств обитателей собственного «мира» с таковыми жителей соседней Европы (к северу от Греции) и Азии. По его оценке, не в пример жителям холодного пояса — мужественным, но интеллектуально и в художественном отношении недостаточно развитым, а также жителям Востока — интеллектуальным и обладающим художественным вкусом, однако недостаточно мужественным — эллинский «род» успешно объединял в себе все лучшие качества.

охотой употребляют и кровь только что заколотых животных), не подтверждают вывода о прямом воздействии пищи на формирование психического склада. Наконец, в-третьих, сравнение людей с хищниками животного мира, агрессивных то ли по причине характерного питания, то ли в силу занятия ими по разнообразным обстоятельствам известной природной ниши, не выглядит корректным. Здесь же могу сослаться на результаты медико-антропологических исследований, проведенных среди групп населения высокогорных зон. Они свидетельствуют не только об увеличенных параметрах тела (росте и весе) горцев, но и об увеличенном содержании у них в крови гемоглобина и эритроцитов как реакции приспособления организма к гипоксии (кислородному голоданию) [Алексеева, 1977, с. 153—165; Горы и системы крови, 1969]. И даже если на этом основании можно заикнуться об особенностях психических реакций людей с такими биологическими показателями, то как подобные данные использовать при изучении культуры населения высокогорий? Они вряд ли что дают.

Более продуктивным в этих целях может быть использование результатов кросс-культурных исследований психологов, выделяющих культуры маскулинного и феминного типов. В первых якобы подчеркивается высокая ценность вещей, власти и представительности, значимы амбициозность и независимость, а также различие полоролевых функций. В культурах женского типа
главную ценность составляет сам человек, а также смысл жизни, и в них подчеркнуты взаимная зависимость людей и комплементарность их отношений. Применительно к кавказцам, если исходить из декларируемых в качестве типичных черт их «культурной или ментальной идентичности» военного стиля жизни, гостеприимства, культа старших и строгого регламента семейной жизни с подчеркнутой дихотомией мужских и женских ролей, а также главенства мужчины [Ханаху, 1997, с. 34—35, 39], общий расклад кажется ясным. Однако уже то, что личная амбициозность и демонстративная независимость уживаются, и притом весьма успешно, с фамильной, общинной, этнической солидарностью, сдерживает порыв априори относить эту культуру к тому типу, где главенствует маскулинное начало. А изложенное чуть выше о взаимодополняемости мужского и женского в культуре горцев лишь усиливает осторожность. В этой ли именно культуре все так сложно переплетено? Либо сама предложенная психологами схема плохо работает? Вероятнее третье: схема обща и условна, хотя фиксирует некоторые закономерности формирования и принципы жизнедеятельности моделей/типов культуры. Живое многоцветье реальных культур уложить в них не очень просто, но в операциональных целях познания (научного? хочется сказать — да) возможно, и тогда горско-кавказская модель культуры в целом скорее всего должна быть соотнесена именно с маскулинным типом.

Не с целью уточнения идентичности горско-кавказской культуры в рамках упомянутой схемы, но для конкретизации параметров ее функциональности представляется резонным еще раз обратить внимание на закономерности моделирования ее как культурного пространства, то есть «своего рода физического и ментального выражения организации пространства человеком» [Тишков, 2003а, с. 19]. Такое уточнение придает картине мира, свойственной данной культуре, большую определенность, при этом не только и не столько выстраиваемую на мифологемах, сколько ориентированную на практики.

Когда дагестанец (или — шире — представитель горско-кавказской культуры) знакомится с человеком одного пола и приблизительно одного с ним возраста, то в круг первичных вопросов почти непременно входит вопрос о возрасте лица, с которым предстоит общение. Причем, чем больше они выглядят сверстниками, тем значимее интерес — оперируют не годами, но месяцами и днями с целью определения взаимных позиций, ролевых функций, соблюдения необходимых этикетных форм. Затем следуют уточнения о наличии, количестве и возрасте детей (косвенное подтверждение возрастного статуса), о социальном положении, должности (свидетельство о возрасте в социальном ракурсе). После этого большинство участников общения уже знают, как себя вести, их роли уточнены.

Нечто похожее (подчеркну «нечто», ибо прямой связи здесь нет, но система координат единая) совершается с конкретизацией пространственных позиций индивидов. Когда на вопрос «Откуда?» отвечаешь: «Из Ленинграда (Петербурга)», то часто следует уточнение: «В самом городе живешь?» Или в пригороде либо в области? (если в самом городе, то имеет значение — в собственном доме или в квартире многоэтажной постройки). Ответ определяет принадлежность нового знакомого к центру, ближней либо дальней периферии этого престижного в глазах сельчан городского социального пространства [18].

Одновременно с уточнением принадлежности/приближенности к «центру» социального и политического пространства актуальна и конкретизация вертикальной диспозиции контактирующих обществ и их представителей. В этом случае, как, впрочем, и в случае с «городскими» и «деревенскими», уточнения будут сопряжены с оценочными категориями. В Западном Дагестане, где небольшая территория вмещает максимально пестрый в этническом отношении состав населения и где со многих точек обзора местности видно, что «там» живет один народ, «там» — другой, «там» — третий и т. д., один из них — на склоне горы, другой — «внизу», в долине или котловине, а третий оказывается выше всех, каждый из этих народов будет охарактеризован информатором надлежащим образом, и характеристика во многом будет зависеть от того, являются ли они верхними или нижними соседями и какую позицию в вертикальной проекции пространства занимает его собственный народ. В глазах представителей «верхних» этносов, ниже них живущие соседи не отличаются, как правило, мужественностью или, вероятно, точнее — мужскими чертами, тогда как собственный, «верхний» народ служит едва ли не образцом таковых. Некоторые сложности возникают, когда необходимо уточнить характеристики соседа, живущего еще выше собственного народа, но компромиссные решения находятся. Это взгляд с «верхней» позиции. Взгляд же насельников нижних территорий противоположен, для них верхние соседи отличаются диковатостью при сравнении с их собственной цивилизованностью. Конкретных примеров приводить не буду; местным жителям они хорошо известны, а звучащие из уст чужого человека и для чужих людей они могут быть восприняты с обидой. То

[18] Насколько для представителей сельской местности — дальней периферии этого пространства важно и желательно приобщение к «центру», на мой взгляд, свидетельствует пример записывания адресов для будущего общения. Например, житель Цунтинского района Дагестана, расположенного за несколько сотен километров от его столицы Махачкалы, может записать свой адрес так: Махачкала (именно так, а не Дагестан), Цунтинский район, селение такое-то, имярек.

есть диспозиция контактирующих сторон в вертикальной проекции является весьма операциональной, она почти постоянно в ходу, ею пользуются для решения насущных вопросов, подобно тому как для нормального общения необходимо знать, кто старше, а кто младше.

Современная социальная и культурная антропология оперирует категорией «пространственное место» (setting), или «кластер (пучок, сгусток, концентрация) пространства», которая подразумевает культурно конструируемые пространственный смысл и ситуацию, пространственную организацию. Кластеры могут существовать как в непосредственном материальном воплощении, так и в историко-временном режиме при наличии общеразделяемых ценностей или групповых интересов [Тишков, 2003а, с. 20]. Можно ли в горско-кавказской культуре разглядеть кластер? Очевидно, да. И он представлен **горой**, но не отдельной вершиной (даже не Араратом или Эльбрусом), но горной массой как сгустком и концентрацией пространства, «конструирующим пространственный смысл и ситуацию» как реакцию на ближнее и дальнее окружение — **негору**, точнее, противолежащую ей равнину.

Кто знаком с кавказоведческой литературой, тому хорошо известно широкое употребление в ней термина и понятия «плоскость» в смысле «равнина». В научный и бытовой обиход русской лексики, связанной с Кавказом, оно пришло из лексики кавказской. Для лиц, не посвященных в кавказскую тематику, понятие «плоскость», которое имеет природно-географический, социальный,
политический, культурный аспекты, выглядит непривычным и странным, а для местных жителей оно обыденно. Плоскость — это ось абсцисс (горизонтальная), выделение которой обусловлено наличием оси ординат (вертикальной). Эти две расположенные под прямым углом друг к другу оси создают координатную сетку «пространства места», «кластера/сгустка пространства». Нахождение кого-либо в поле этой сетки определяет не столько его самопроизвольную позицию, сколько диспозицию в отношениях с окружающими, которая имеет выражения в ракурсах социальном — в системе групповых иерархий и ролевых факторов, поведенческом, психологическом и других.

Ощущение, переживание пространства невозможно вне времени, а функционирование культурного пространства подразумевает включение времени в ее тело как элемент-субстанцию. И в рассматриваемом культурном пространстве почетное, престижное место определяется «высоким местоположением» и «длительным/давним временем», так что личная и групповая рекогносцировка в окружающем мире с конкретизацией отношений с новым знакомым или давними соседями в обязательном порядке включает распознавание того, кто старше, кто дольше и выше живет. Поэтому-то социально старшие — привилегированные группы в идеале должны располагаться физически выше остальных (ср. поселение князей, ханов, «родов» воинов в верхней части горных склонов). И с другой стороны — чтобы обоснованно претендовать на старшинство, на место в верхней части обжитого пространства, необходимо иметь, доказать или изобрести свои древние корни, увязать их с легендарными народами или пророком. Указанное имеет практический смысл, а апелляции к мифам и мифологемам лишь обслуживают его. Образ мирового древа/горы и трехчастная модель космоса выполняют

здесь роль полуумозрительной подпитки самодостаточности горца, «довольного собой и миром, в котором живет». Полуумозрительность не отрицает, но подразумевает особое почитание своего кластера/сгустка пространства или, как выразился один из современных авторов, «сакральное, подчеркнуто духовное отношение этноса к среде своего обитания» [Дамения, 2001, с. 125], ибо этот кластер содержит и выражает **смысл** культурного пространства — форму и содержание бытия группы, общества.

Все отмеченное если не совпадает, то весьма близко по **смыслу** тому, что французский социолог и этнолог Пьер Бурдье назвал *габитусом* (от лат. habitus — ʻсостояние’, ʻсвойство’, ʻрасположение’, ʻхарактер’), а именно определенными системами принципов и навыков структурирования социального пространства и организации социальной деятельности, или структурирующими структурами, порождающими практики и представления. Габитус формирует все практики агента (с позитивной и негативной валентностью) таким образом, что они не только оказываются адаптированными к системе породивших его социальных отношений, но и воспроизводят социальные структуры под видом внутренних структур личности [Бурдье, 2001]. Так что гордый и независимый взгляд горца, взгляд едва ли не властелина Вселенной, есть личная практика, индивидуальный продукт «определенного класса закономерностей», идущий от «здравого смысла» и «доступный в рамках этих и только этих закономерностей, которые к тому же имеют все возможности быть позитивно санкционированными в силу своей объективной приспособленности к логике, характерной для данного конкретного поля» [Бурдье, 2001, с. 108] [19].

В свою очередь, воинственность самого «конкретного поля», культурного пространства горцев по отношению к представителям другого, соседнего им, но принципиально иначе организованного культурного пространства обитателей «плоскости» тоже есть «разумный» способ поведения, идущий от «здравого смысла». Отношения «верховых» и «низовых» обществ имели для первых созидательный характер. Через эти отношения выстраивалась система функционирования «верховых» обществ. Они обеспечивали ее логикой, которая проецировалась на уровни этноса, селения, семьи. Как и в других природно-географических условиях, 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 неприложим тот или иной знак. Но именно в горной местности универсальная оппозиция, похоже, приобретала осязаемые формы. Можно предположить, что ощущение себя «верхними» в этом мире, в широком спектре подразумеваемых этим определением качеств, совокупно с социальными и другими факторами, в немалой степени обуславливало порядок жизни горцев, а равно и ход развития исторических

[19] Впрочем, надо иметь в виду, что независимый и гордый взгляд на окружающих присущ представителям различных культур, проживающих в разных природно-географических условиях (примеров несчетное количество — от номадов пустынных районов и обитателей джунглей до берущих на себя подобную миссию идеологов современных крупных этнонаций Старого и Нового света), что является продуктом «определенного класса закономерностей» и санкционировано «логикой, характерной для данного конкретного поля».

процессов в горном крае. То есть оно – ощущение – являлось некой реалией, а не только представлением о ней.

Выношу данный тезис-вопрос в качестве рабочей гипотезы, которую излагаемые ниже материалы, характеризующие практики различного формата и разных сфер жизни, могут подтвердить, но не исключено, что и опровергнуть.

Глава 2

ДОМ

Для русской общественности второй половины XIX в. мир кавказских горцев большей частью представлялся мрачным обиталищем воинственных полудикарей. Евгений Марков — автор солидных по объему рассчитанных на широкую публику изданий о Кавказе и кавказцах писал в одном из своих сочинений:

> Дагестан — «страна гор» — самая кавказская область всего Кавказа, а лезгин (дагестанец. — *Ю. К.*), его житель, самый типичный из всех кавказских горцев ì...í Дагестан — это целое гнездо гор, насыпанных без порядка друг к другу, друг на друга. Не разберешь ни хребтов, ни долин ì...í Природа устроила его словно для того, чтобы всякая мысль о движении через него, в него и из него уничтожалась сама собою ì...í Каждое селение живет своею отдельною жизнью, загороженное от других страшными твердынями гор, отрезанное от них головокружительными безднами, ревущими горными потоками... Только большая нужда заставила бы лезгина преодолевать эти препятствия и сообщаться с соседями. Но какая может быть нужда одному полудикому пастуху и разбойнику в другом ì...í Никаких промыслов помимо скудных потребностей своего дома ì...í Пастушество и разбой — вот единственно возможный тут промысел и единственно возможная торговля... Да и какие другие более мирные вкусы в состоянии воспитать эта мрачная титаническая природа? ì...í Так же мрачно и сурово жилище человека, живущего в этой мрачной и суровой природе, так же мрачен и суров его дух...
>
> [Марков, 1883, с. XXXIV—XXXV]

Здесь, правда, необходимо отметить, что к местным «полудикарям» отношение было особенное и что оно едва ли не напрямую перекликалось с образами благородных дикарей Жан-Жака Руссо, ибо тот же Е. Марков называл дагестанца «достойным имени человека — своею твердою волею, твердыми убеждениями, твердыми речами и поступками» [Марков, 1904, с. 540] (об идейно-политических взглядах Е. Маркова см.: [Батунский, 2003, т. 2, с. 373—392]). Подобные оценки часто встречаются в его работах, и я еще упомяну их. Поэтому использованные автором в цитате эпитеты «мрачные», «суровые», в том числе в отношении жилища горцев, есть поэтические метафоры, не более того. Другие авторы описывали горцев и их быт более прозаическими словами.

Так, исследователь горных ледников С. Висковатов, посетивший Кавказ вскоре после замирения края, писал:

> Горец, воспитанный в суровой школе нужд, не имеет больших потребностей, его вкусы просты, и он не прельстится магометовым раем. По своей природе он даже не так суров и кровожаден, как об нем вообще думают, и если господствующая черта в нем есть воинственность, то это не столько лежит в основе его характера, сколько развилось вследствие внешних обстоятельств. Полувековая упорная война не развила же в дагестанских горцах вкуса к хищничеству и грабительству. Кончилась война — и по всему Дагестану дороги безопасны как в Тульской губернии, случаев грабежа почти нет. Народ, преданный земледелию, мирно принялся за полевые работы. Не только этот факт, но и многие другие дают право положительно сказать, что в самых недрах гор живет население нисколько не браннолюбивое.
>
> [Висковатов, 1865, с. 420]

Другой автор, проведший в Стране гор многие годы, задолго до академика Н. Вавилова отдал должное трудолюбию местных жителей, которые обустроили на каменных склонах гор сады и нивы.

> Эти племена, проживающие там тысячелетия, счастливые и довольные своим общим кормильцем — Кавказом, приносившие ему, быть может, как египтяне своему Нилу, жертвы, научились там перебиваться собственным своим трудом и, работая по горным терраскам, при ирригации, доведенной ими до высокого совершенства, сумели акклиматизировать великолепные породы винограда, яблок, груш, персиков и абрикосов, составляющих там не лакомство, а народную пищу... Глядя же... на хитрую их ирригационную работу, по скалам, там, где она казалась немыслимой, только разводишь, бывало, руками: и этих-то «разбойников», «дикарей» мы били, разоряли и портили у них все?.. Неужели такие труженики бывают «разбойниками»? Никогда! «Разбойники» — это их муллы, кадии, беки и ханы и всякая им подобная дрянь — эти трутни пчелиного роя, фанатизирующие честных и добрых производителей, эти коноводы, боявшиеся лишиться своих выгод, своего положения между простым людом!.. И больно бывает видеть этих ирригаторов и садоводов, в цепях идущих на «Сибирку» из-за того, что послушались они своих вожаков! О том же, насколько виноваты мы сами в истреблении благородных веками добытых плантаций и опытных плантаторов, я не смею говорить ради народного самолюбия и по неведению закрытой для частного человека тайны...
>
> [Котляревский, 1884, с. XV—XVI]

И еще одна цитата из работы посетившего Кавказ по окончании Кавказской войны автора:

> 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.

И ниже конкретно о жителях Андийского Койсу и андийцах:

Очевидно, что при такой системе орошения садов, существенно необходимой для самых разводимых в них растений, выбор места для аула, постройка его, расположение террас для садов — все это требует весьма многих соображений... Вследствие всего этого ясно, что для жителей Дагестана постройка аула составляет чрезвычайно важное, можно сказать, первостепенной важности дело в их жизни. Местность, выбранная для расположения на ней аула, подвергается предварительному подробному осмотру, требует чрезвычайно многих громадных работ, в которых часто принимают участие даже жители целого общества, к которому принадлежит аул; поэтому перенести аул с одного места на другое — дело не только что крайне нелегкое, но даже просто чрезвычайно хлопотливое и разорительное для горцев Дагестана. Оттого-то лезгины так упорно и отчаянно защищали всегда свои аулы и оттого-то самое управление ими и поддержание среди них порядка, при их приуроченности к известным местностям и при любви их к своим очагам, гораздо легче, чем, например, в Чечне или в Закубанье.

[Глиноецкий, 1862, т. 23, с. 123—124; т. 24, с. 84]

Отдадим должное авторам, которые возможной эйфории победителей предпочли вдумчивое и участливое отношение к побежденным. Характеристики горцев даны ими сразу по завершении войны, и примечательно, что в жизни местного населения были отмечены не уныние от утраченного, но забота о восстановлении хозяйства как основы жизни следующих поколений. Цитированные авторы обратили внимание на отношение горцев к своей земле и к своим домам. Образы сада и дома ясно несут жизнеутверждающее начало, и это не могли не заметить внимательные наблюдатели, тем самым сняв с в целом малознакомых им людей клеймо разрушителей-варваров. Одновременно они оспорили бытовавшее в литературе того времени мнение о горцах как о пастушеских племенах, не имевших привязанностей к конкретным местам жительства и вряд ли способных к высоким формам социальной организации.

Наиболее четко посылку о значении исследования материальной культуры для понимания принципов жизнеустройства горцев сформулировал Николай Воронов — редактор издававшегося со второй половины 1860-х гг. «Сборника сведений о кавказских горцах». Даже кратковременная поездка по горному краю произвела на него большое впечатление, которое он сформулировал так:

...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 своеобычности...
>
> [Воронов, 1870, с. 25]

Н. И. Воронов, подобно упомянутым авторам, взглянул на жизнь горцев в ракурсе ее бытового обустройства, через образ дома в прямом и переносном, узком и широком смыслах. И такой подход нельзя не признать удачным. Он до известной степени позволяет увидеть горский мир глазами его жителей, так же как он дает возможность прояснить принципы организации горцами «своего места» в этом мире.

В свою очередь, и я попытаюсь через образ дома, т. е. организацию жизненного пространства человека и семьи, а равно — пространства общественного, соединяющего в общем «доме» на тех или иных началах отдельных людей и их группы, подойти к уточнению принципов жизнедеятельности самого горского сообщества. И для того чтобы по возможности полнее уяснить роль «дома» в формировании «характера» горца, обращусь к истории местного домостроительства, как писал Н. И. Воронов, в «обширном значении».

2.1. Из истории селений Дагестана

Народы Дагестана, разговаривающие на аваро-андо-цезских, даргинском (с диалектами), лакском, лезгинских языках, принято считать автохтонами Страны гор. Как установлено лингвистами, дагестано-нахские языки (нахи, или вайнахи, — современные чеченцы, ингуши, бацбийцы) родственны языкам хуррито-урартским. Некогда носители тех и других составляли историко-языковую общность. Причем если предки дагестанцев и вайнахов еще в глубокой древности заселяли территорию, близкую к их современному расселению [1], то хуррито-урарты, первоначально, вероятно, занимавшие территории, в основном совпадающие с северо-востоком Грузии (Кахетией), позднее мигрировали в южном направлении, так что с середины 3-го и во 2-м тыс. до н. э. они засвидетельствованы в Северной Месопотамии, в Сирии, на востоке Малой Азии. Предполагают, что создателями знаменитой куро-аракской археологической культуры в Закавказье были хуррито-урарты и носители северо-восточнокавказских языков [Гаджиев М.,1995, с. 23; Дьяконов, 1989, с. 17]. Данная культура характеризуется высокоразвитым земледельческо-скотоводческим хозяйством населения, знавшего также металлургию, колесный транспорт и др.

В эпоху бронзового века не только горная, но и высокогорная (до 1800—2000 м над уровнем моря) зоны Дагестана были освоены человеком. Там появились поселения, рассчитанные на постоянное обитание. Большей частью

[1] При том что горные районы Дагестана были освоены человеком еще в мезолите — Чохская стоянка и одноименная археологическая культура, — массовое заселение горных территорий произошло приблизительно 10 тысяч лет назад мигрантами из Южного Прикаспия. Тогда в этой области наступил экологический кризис, вызвавший резкую аридизацию климата, образование полупустынных и пустынных ландшафтов. В этой ситуации горные районы, в частности Восточного Кавказа, оказались более подходящими для обитания человека [Гаджиев М., 1995, с. 15].

они располагались на высоких труднодоступных, естественно укрепленных местах — мысах, гребнях и склонах гор. Выбор места для поселения зависел от ряда факторов, среди которых выделяются наличие необходимых площадей для земледелия (уже тогда началось возведение террас) и источников воды, возможности аккумуляции солнечного тепла, естественная защищенность от нападений противника. Дома строились рядами на террасах, наполовину врезанных в склон горы. Каменные строения в плане были круглыми (с закругленными углами) и прямоугольными, в центре однокамерного жилища располагался углубленный в пол очаг. Подобные поселения и постройки датируют 3 тыс. до н. э. и включают в ареал распространения куро-аракской культуры. Однако начальная фаза сложения данной традиции восходит к неолиту (Чохское поселение) [Гаджиев М., 1983, с. 32, 38—42].

Для памятников так называемого албанского времени (III в. до н. э.—IV в. н. э.) характерны прямоугольные в плане двухэтажные постройки. Первый этаж в них предназначался для хозяйственных целей (в нем отсутствовал очаг), а жилыми были помещения второго этажа [Давудов, 1996, с. 70—73].

К раннесредневековому периоду относится довольно большое число выявленных в горных районах укрепленных поселений городского типа. Поселения, как правило, располагались на скалистых мысах и плато, состояли из укрепленной верхней и неукрепленной нижней частей. Жилые постройки были одно- и двухэтажными. Вокруг крупного поселения группировалось несколько мелких, располагавшихся в пределах речной долины, горного ущелья. Поселения данного типа соотносят с развитыми формами общинной организации [Абакаров, Гаджиев, 1983; Котович, 1980; Магомедов Д., 1983].

Появление укрепленных поселений явилось следствием фиксируемой на протяжении всего Средневековья тенденции к сложению в горной местности крупных населенных пунктов. Хотя историческая топография дагестанских аулов почти не изучена и, по оценке А. Р. Шихсаидова, те или иные предположения могут быть отнесены лишь к отдельным частям Дагестана и к отдельным вариантам развития сел, тем не менее указанный исследователь признает обоснованность выявляемой закономерности и даже предлагает предварительную периодизацию сложения крупных населенных пунктов. В качестве соответствующих этапов им выделены V—IX, X—XV, XVI—XVII столетия, с уточнением времени наибольшей интенсивности данного процесса — конец второго периода [Шихсаидов, 1984, с. 261, 396—397].

Высказав отмеченное, А. Р. Шихсаидов разделил точку зрения других ученых, которые в 1950—1960-е гг. активно, насколько позволяли источники, занимались изучением данного вопроса и почти единодушно пришли к выводу о том, что в XI—XV вв. ранее господствовавшие в горных районах небольшие однотухумные (моногенные) поселения сменялись крупными поселениями территориально-тухумного типа, объединявшими представителей нескольких семейно-родственных групп (тухумов) [Агаширинова, 1959; Исламмагомедов, 1964; Калоев, 1955; Османов М., 1962 и др.]. В районах высокогорья данный процесс развивался с некоторым запозданием и к окончанию указанного периода не имел столь же очевидных, как на остальной части края, результатов. Здесь же следует оговорить, что при определенных условиях процесс укрупнения селений сменяла тенденция к разукрупнению уже существовавших значительных по размерам аулов через образование хуторов

и отселков. Об этом речь пойдет ниже. А сейчас остановлюсь на причинах ведущей тенденции.

В свое время при оценке рассматриваемого явления первостепенное значение придавали социально-историческому фактору, подразумевавшему эволюцию родовой общины в соседско-территориальную, утверждение патриархального строя (патрилокальность и патрилинейность), а также завершение феодальных усобиц и борьбу с иноземными завоевателями [Агларов, 1966, с. 373—375]. Однако изменение типа основной социальной структуры явилось скорее результатом указанного процесса, а не его причиной. Более аргументированными выглядят другие объяснения изменений топографии горных селений.

Опустошение равнинных и предгорных территорий Дагестана сначала арабами, затем татаро-монголами и войсками Тимура вызвало миграционные подвижки населения и существенные изменения в хозяйстве обитателей разных природно-географических зон. Овладение кочевниками равниной, ранее обеспечивавшей собственное население и соседей хлебом, привело к переспециализации жителей горных районов на земледельческий профиль хозяйствования. На вторую половину 1-го—первые века 2-го тыс. приходится время наивысшего расцвета террасного земледелия в горах [Шихсаидов, 1984, с. 367]. Зато после стабилизации политической обстановки возобладала иная система районирования хозяйства, более приспособленная к природно-климатическим условиям разных зон. Равнина и предгорья вновь стали житницей края, и это позволило населению горных местностей вновь переориентироваться на скотоводческий профиль хозяйства отгонного типа. Данное обстоятельство обусловило необходимость поиска новых резервов земель-пастбищ. Прежний тип расселения горцев небольшими тухумными поселками, максимально пригнанный к стационарному земледельческо-животноводческому хозяйству, не отвечал новым потребностям. Благодаря образованию крупных аулов увеличивались возможности маневрирования угодьями в пределах территории формировавшихся общин в целях обеспечения изменившихся нужд горской экономики. В XIII—XV вв. фиксируется процесс забрасывания террасных участков и превращения их в пастбища [Османов М., 1996, с. 104—105; Шихсаидов, 1984, с. 396]. Впрочем, указанным временным интервалом процесс формирования крупных селений не завершился, на это время приходится лишь своего рода всплеск селообразования. Позднее, в XVI—XVII вв., интенсивность данного процесса значительно снизилась, и вскоре дала о себе знать уже противоположная тенденция, а именно тенденция к образованию хуторов. В качестве ее предпосылок также отмечаются потребности экономики (утверждение частной собственности на пастбищные участки, вторичное земледельческое освоение гор в период военной блокады их Россией), а также рост народонаселения [Асиятилов, 1966, с. 351; 1967, с. 20; Османов М., 1988; 1996, с. 106].

Так в самых общих чертах можно определить экономическую составляющую процесса селообразования в горных районах Дагестана. При этом повторю, что сам указанный процесс исследован недостаточно обстоятельно.

Другую составляющую обуславливали социально-политический и оборонный факторы. Необходимость защиты от нападений внешних врагов и едва ли не постоянные междоусобицы, очевидно, сыграли большую роль в

изменении принципов расселения. По крайней мере, в памяти народа эти обстоятельства зафиксированы предельно отчетливо. Последнее можно объяснять импонирующей обыденному сознанию конкретикой событий, поясняющих свершившийся факт. Однако упрощать ситуацию вряд ли стоит. Запечатленные преданиями примеры междоусобиц могли, вероятно, по-своему фиксировать ту же экономическую составляющую рассматриваемого процесса, которая подразумевала перераспределение между собственниками и реорганизацию использования хозяйственных угодий в условиях изменившейся в регионе экономической конъюнктуры. Сам процесс образования крупных селений имел двоякий ход развития: на карте появлялись новые аулы и одновременно происходило укрупнение ранее существовавших селений за счет перераспределения населения из соседних с ним поселков. Характерно, что данный процесс по времени совпадал и был взаимосвязан с процессом формирования межобщинных союзов, которые в литературу XIX в. вошли под названием «вольных обществ». Складывавшийся новый порядок межобщинных отношений также, по видимому, был обусловлен экономическим и политическим факторами, если не равнозначными, то предельно близкими тем, что отмечены применительно к процессу селообразования [Шихсаидов, 1975, с. 107; 1984, с. 395—396].

При этом напомню, что процесс образования крупных селений в разных частях Страны гор протекал неодинаково. В центральных и южных районах Дагестана еще в раннесредневековый период существовали «царства» Лакз, Гумик, Филан, Серир и др., включавшие резиденции правителей, по местным меркам — города. В свою очередь, появление в тех же районах арабов сопровождалось возведением новых «городов» и крепостей. Отдаленных уголков Нагорного Дагестана указанные события практически не затронули, и там развитие территориальных общин проходило по иному сценарию. Вариантов формирования тех горских аулов (описания которым дали наблюдатели XVIII—XIX вв., в основном штурмовавшие их военные, а в последующем — чиновники русской администрации и редкие исследователи) было несколько. Соответственно, различались типы поселений и порядок жизни в них людей. Тем не менее, при всех различиях истории и организации «социального пространства» селений, в них зримо присутствовали некие основополагающие элементы, которые не позволяют спутать дагестанский аул и дом дагестанца с селениями и жилищами горцев соседних областей Кавказа.

Попытаюсь придать схеме описываемого процесса образность через конкретику некоторых фактов, запечатленных в памяти народа.

* * *

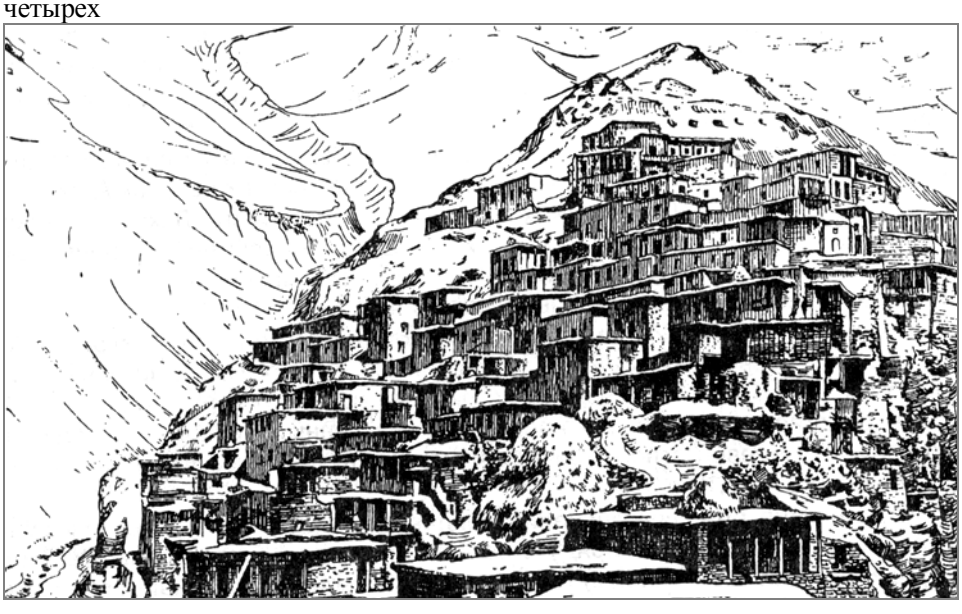
Южный Дагестан

Цахур (от названия этого селения произошел и этноним *цахуры*). Арабский автор XIII в. называл Цахур «главным городом страны лезгин». По преданиям, его история насчитывает 18 столетий. Вначале в нем якобы было до 2000 дворов, но дальнейшее увеличение их количества вынудило часть жителей расселиться по окрестным землям, а также мигрировать на южные склоны Кавказского хребта [Лавров, 1966, с. 178; Линевич, 1873, с. 10].

Рутул (население — рутульцы). Существовал с раннего Средневековья. Местные жители рассказывали одному из путешественников XIX в., что их селение существовало еще до постройки Дербента, т. е. до VI в. Согласно народным преданиям, образовался из 7 поселков. После образования объединенного селения Рутулу стали подчиняться окружающие его села. В XVIII—XIX вв. Рутул являлся центром сильного одноименного «вольного» общества — союза сельских общин.

Соседние также рутульские селения Ихрек, Шиназ и Лучек образовались каждый из 7, 5 и 3 поселков, соответственно [Лавров, 1962, с. 114].

Об Ихреке рассказывают, что прежде селение располагалось на горе Цудик, на ровной площадке, окруженной скалами. Предки ихрекцев сошлись в него из разных селений с целью избежать междоусобиц. Объединились с Ихреком потому, что он был наиболее крупным селением. Местное название Ихрека — Йирек, что значит ‘сбор’, ‘место сбора’ [Алиев, 1988, с. 24]. В четырех



Селение Цахур (по: [Хан-Магомедов, 1999])

кварталах вновь образованного селения расселились представители четырех основных тухумов.

Селение Шиназ, согласно преданиям, основано в XI—XII вв. человеком по имени Бирив-Али. С его разрешения здесь поселился пришелец из Багдада, а затем обосновались выходцы из Ихрека, Рича, Будука, так как Шиназ занимал выгодное в оборонительном отношении положение. Переселенцы селились по кварталам, которых было 4. По рассказам старожилов, в память об образовании аула на огромном камне была сделана надпись, которую мог прочитать только всадник — так высоко она располагалась [Алиев, 1988, с. 22—24]. До присоединения Дагестана к России в зависимости от Шиназа находились селения Уна и Пилек.

Тпиг (население — агулы). Образовано выходцами из 5 селений. Имеет 4 квартала, в каждом из которых проживало по несколько *тухумов* (семейно-родственных групп), состоявших из 20—40 домов. Один из кварталов называется Керухар, от *кIерух* — 'теленок'. Рассказывают, что некогда житель этого квартала собрал всех соседей (40—60 человек), зарезал теленка и, угощая собравшихся, договорился с ними, что с этого дня они будут родственниками [Алиев, 1988, с. 28—29].

Курах (население — лезгины). Предания сообщают, что до образования аула в одной из его частей располагался город Гияр-Шехер, который был разрушен и разорен завоевателями. Позднее жители семи располагавшихся по соседству с руинами этого города селений решили объединиться и сформировали новый Курах. Вскоре к ним подселились выходцы из Аварии и Лакии, образовавшие собственные тухумы. Название селения якобы происходит от слова *кьураба* — 'бездомные' и подразумевает сложный состав его жителей. Под своим именем селение зафиксировано в эпиграфических памятниках XIV в. Курах играл важную политическую роль в своем районе, так что название области Кюре (по нему лезгин в XIX в. именовали кюринцами) связано с ним [Агаширинова, 1978, с. 113—114; Лавров, 1966, с. 196—198].

Ахты (население — лезгины). По письменным источникам известно с конца XV в., но полагают, что его история насчитывает полторы тысячи лет. По преданиям же, оно возникло при легендарном Абу Муслиме (Масламе) и получило свое название от того, что здесь была похоронена его сестра (по-араб. *ухтун*) [Лавров, 1966, с. 178; Рамазанов, Шихсаидов, 1964, с. 95].

В целом отмечу, что процесс формирования крупных населенных пунктов и, соответственно, сельской общины, построенной по соседско-территориальному принципу, в Южном Дагестане, в том числе у лезгин, начался и завершился намного раньше, чем в других частях Дагестана [Агаширинова, 1978, с. 118].

Южный Дагестан и конкретно Рутул имел в виду Н. В. Ханыков, который в середине XIX в. написал, что «хотя Кавказский Дагестан опустошало постоянное состояние войны, там находились дома простых хозяев, которые на протяжении семисот лет спокойно переходили от отца к сыну, — пример древности владения, подобный которому трудно найти среди высших фамилий Европы» (цит. по: [Лавров, 1966, с. 177]).

Лакия

Территория первоначального расселения лакцев, включавшая в себя часть бассейна р. Казикумухское Койсу, окружена «со всех сторон более или менее высокими, более или менее неприступными горами» [Кузнецов, 1913, с. 149]. Это облегчило консолидацию обитавших на данной территории мелких племен в единый народ. В раннем Средневековье здесь располагалось «царство» Гумик, а позднее — ханство (шамхальство) Казикумухское. Поэтому социальный состав лакских селений был неоднородным, в них жили *чанки* — дети ханов от браков с местными узденками, *раяты* (зависимые крестьяне), *лаги* (рабы). Образование селений нередко связано с историей

феодальных владений. Так, на месте селения Куба некогда был сторожевой пост, охранявший земли казикумухских правителей.

Селение Кумух (Кази/Гази-Кумух), по местным меркам — город, являлось резиденцией ханов. История его формирования, уходящая вглубь веков, соответствует известной схеме. Образовано оно было путем объединения нескольких поселков на месте обширного кладбища, где хоронили покойников из окружающих селений. Лаки собирались здесь на большой сход — *къун макъ*, от которого якобы произошло название Кумух. Селение состояло из семи кварталов, в названиях трех из которых сохранились наименования прежних малых поселков.

Согласно преданиям, селение Кули возникло после прихода в Дагестан арабов. Их предводитель Абу Муслим (Маслама) якобы велел жителям располагавшихся в этой местности пяти поселков объединиться в одно селение, указав и место. Название селения местные жители связывают с арабским словом *кулл*, означающим ʻвсеʼ.

Название селения Хосрех производят от слов *хъус* — ʻдоброʼ, ʻбогатствоʼ и *ши* — ʻселениеʼ. Возникло оно из нескольких селений, объединившихся в борьбе с татаро-монголами и Тимуром.



Селение Кумух. Фото автора. 2005 г.

Селение Херчи образовано выходцами из Азербайджана, Грузии и других мест.

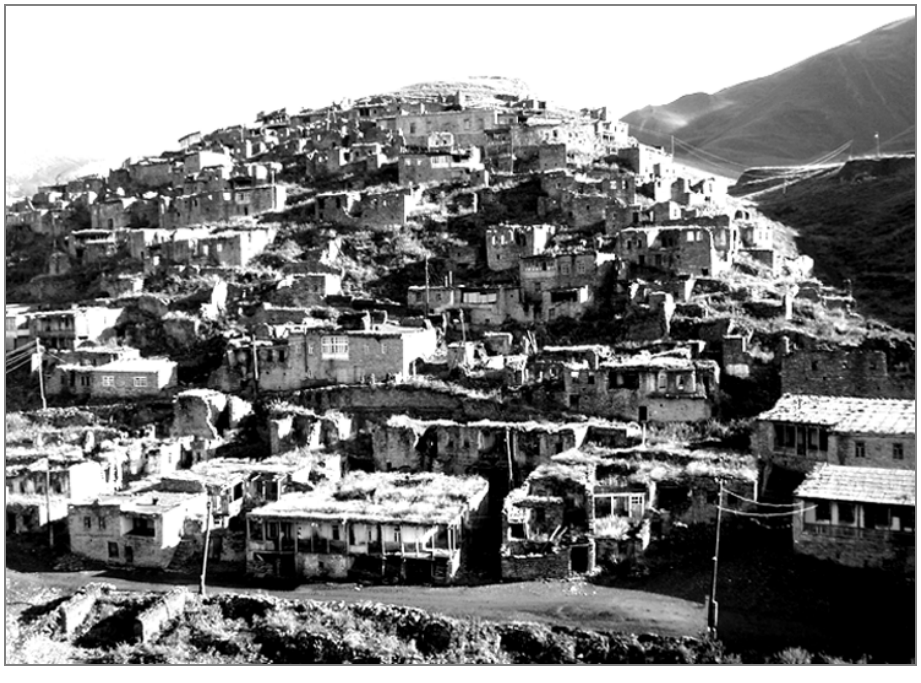
О расположенном за пределами первоначальной территории Лакии по соседству с рутульской территорией лакском селении Верхний Катрух рассказывают, что прежде на его месте были пастбища казикумухских ханов.

Однажды пастух якобы услыхал голос, произнесший: «Возвращайся, твой хлеб в Чатлухе». После этого он и поселился в данном месте, став основателем первого тухума. Местное название селения — Чатлухи производно от слова *чат* — ʻхлеб’. Позднее там появились тухумы, по происхождению считающиеся грузинским, русским и еврейским [Алиев, 1988, с. 25, 50—58; Булатова, 1971, с. 86—90].

Даргиния

Этноним *даргинцы* появился только после присоединения Дагестана к России. До этого источники упоминают кайтагцев, акушинцев, цудахарцев, т. е. отдельные территориальные общности представителей этого этнического образования. Термин «даргинцы» имел, скорее всего, «географическое или политико-административное значение», и первые исследователи связывали его со словом *дарг* — ʻвнутренность’, в противоположность внешнему, иноязычному окружению [Услар, 1892, с. 326]. По оценке современных ученых, такое объяснение выглядит правдоподобным [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 67].

В раннесредневековый период на территории расселения даргинцев существовало государственное образование Шандан; тогда же под названием Зи-



Селение Чираг. Фото автора. 2005 г.

рихгеран (‘Мастера кольчуг’) было известно селение (город) Кубачи. В XV—XVI вв. на данной территории располагалось уцмийство (от титула правителя — *уцмия*) Кайтагское и ряд горных «вольных» обществ — Акуша-Дарго, Каба-Дарго, Сюрги и др. Процессу их формирования отчасти

предшествовал, но в основном и совпадал с ним процесс образования крупных населенных пунктов. Согласно народным преданиям, большинство селений (*махи*) появилось в результате объединения жителей нескольких малых поселков, поселявшихся на новых местах обычно в отдельных кварталах либо смешанно.

По одной из версий народной этимологии названия селения Мюрего, последнее восходит к арабскому слову *мураккабун*, означающему ʻобъединенныйʼ, так как в нем соединилось для совместного жительства население семи поселений. В легенде о происхождении селения Губден указывается, что оно возникло в результате слияния нескольких малых аулов по инициативе главы одного из них, носителя того же имени. Этот человек, славившийся умом и дальновидностью, призвал соседей пойти на подобный шаг в целях сохранения их общей независимости.

Нередко образование конкретных селений приписывается чужеземцам — грузинам, армянам, евреям [Алиев, 1988а, с. 11; Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 87, 88; Османов М., 1965, с. 287].

Авария и территория андо-цезских народов

В раннесредневековый период на территории Аварии существовало царство Серир (Сарир), название которого восходит к иранскому *sэr* — ʻгораʼ и означает ʻСтрана горʼ или ʻСтрана горцевʼ. В западных граничащих с Грузией районах Дагестана, на землях цезских (дидойских) и андийских народов, располагался военно-политический союз Дидо (Дуданийа). В сирийском источнике VI в. говорится, что люди «из пределов Даду» живут в городах, у них есть «крепости» [Пигулевская, 1941, с. 165]. В настоящем случае под Даду скорее всего понималось не собственно широко известное с первых веков новой эры Дидо, а весь горный Дагестан, но данная информация, безусловно, приложима и к районам расселения андо-цезов. По сведениям арабских авторов X—XI вв., резиденция царя Серира — Дж. мр. дж. (Хумзах или Хунзах) представляла собой защищенную крепость, располагавшуюся на высокой горе, а во владении царя находилось 12 тысяч селений или 20 тысяч долин [Минорский, 1963, с. 203—204, 219]. Цифры явно завышены, однако даже если уменьшить их на порядок и сравнить с количеством населенных пунктов аварцев во второй половине XIX столетия — 500 (подсчеты исследователей на основе официальных статистических сводок того времени) [Материальная культура, 1967, с. 116], то различие впечатлит и подтвердит факт слияния мелких населенных пунктов в крупные.

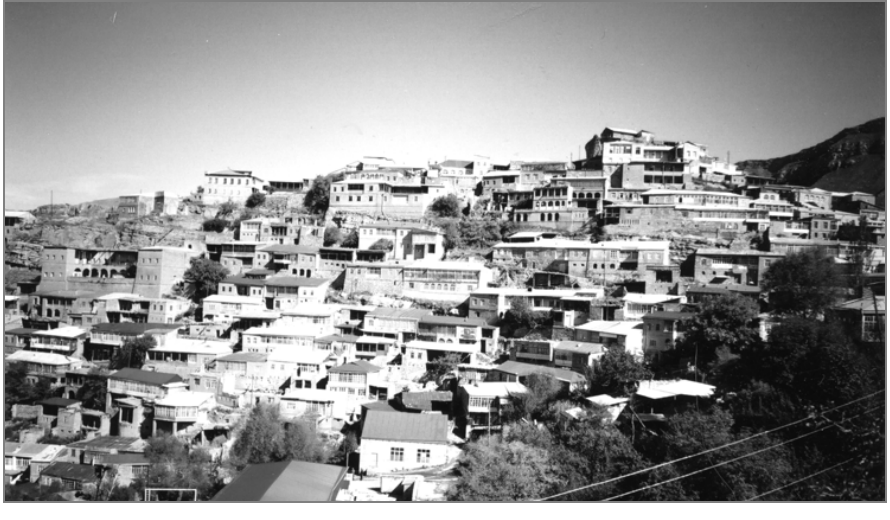
Об образовании крупных селений путем объединения мелких свидетельствуют наличие развалин заброшенных поселений вблизи многих современных аулов, легенды и предания местных жителей.

Так, современное селение Ругуджа образовалось из 12 поселений, некогда располагавшихся вокруг него. Рассказывают, что среди них особо выделялось селение Хабада, в котором якобы находилась резиденция некого хана и молодежь которого постоянно досаждала своими недружелюбными поступками жителям других аулов. После очередной выходки хабадинские юноши были перебиты соседями, а остальные жители ослабевшей Хабады были переселены в Ругуджу. Позднее с Ругуджой объединились и жители других поселений, до этого постоянно враждовавшие между собой из-за земель. Согласно преданиям, похожие истории и у аулов Согратль и Чох, что

отразилось в названии последнего (от тюрк. *чох* — ʻмногоʼ) [Алиев, 1988, с. 45—46; Бутаев, 1915, с. 295].

Из четырех поселков сформировался современный аул Карата. О времени, непосредственно предшествовавшем слиянию, информаторы Е. М. Шиллинга рассказывали ему в 1940-х гг. следующее: «Были постоянные нападения врагов. Тогда близкие аулы боялись пускать людей друг к другу. Занобди и Жвалабди (два прежде существовавших селения. — *Ю. К.*) оскудели от вражеских нашествий. БакIиохъди (жители третьего селения. — *Ю. К.*) еще сохраняли богатство. Чтобы легче обороняться, все они сошлись в КIкIире (четвертое селение. — *Ю. К.*) и устроили здесь одно большое общее селение, называемое Эшхъа». Название Эшхъа (впоследствии селение превратилось в квартал Караты) народная этимология определяет как ʻидем домойʼ, ʻдомаʼ [Шиллинг, 1993, с. 102].

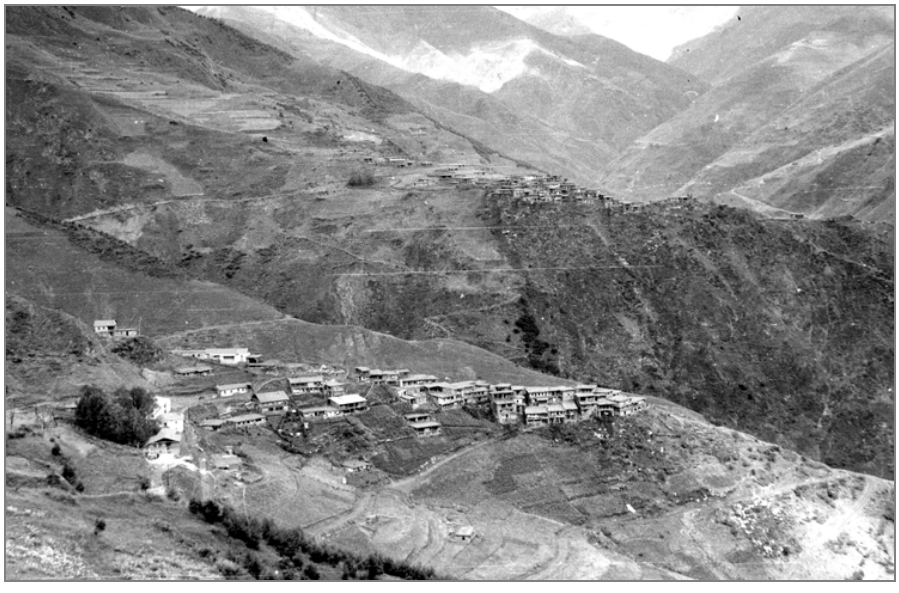
Не всегда и не везде процесс слияния мелких селений в крупные достигал завершающей фазы. Так, недалеко от аварского селения Чох на горе Азнамеэр расположен буквально прилепившийся к скалам аул Гамсутль, состоящий менее чем из шести десятков домов. Согласно бытующей легенде, при образовании Чоха в него должны были переселиться и гамсутлинцы — для них было зарезервировано место, однако, вероятно, ощущавшие себя в безопасности жители этого маленького селения не согласились на переселение. Примечатель- но, что чохцы не строили на выделенном гамсутлинцам участке дома и это место — удобное для строительства, расположенное в центре аула, — так и осталось незастроенным [Материальная культура, 1967, с. 114].



Селение Чох. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

В Аварии и на территории расселения андо-цезских народов даже в XIX столетии встречались редкие образчики прежнего типа расселения горцев. В Куядинском обществе, представлявшем собой замкнутую соседними горными плато долину, располагалось около 40 населенных пунктов, известных под общим названием Куяда. Это были не вновь образованные хутора, а мало изменившиеся на протяжении веков однотухумные поселки. Причины,

обусловившие подобную ситуацию, не вполне ясны [Материальная культура, 1967, с. 116—117; Исламмагомедов, 1964, с. 164].



Дидойские селения Ретлоб и Кимиятль
Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-77)

Здесь же можно отметить, что населенные пункты высокогорного Западного Дагестана в целом отличаются малыми размерами. Одну из причин этого видят в географических особенностях местности — отсутствии пригодных к обработке земель, большой пересеченности местности водными потоками. При данных условиях формирование крупных поселений становится почти невозможным. Земельных массивов, пригодных для удовлетворения потребностей объединения большого количества людей, там нет. Существенную роль в экономике этих районов всегда играло скотоводство, что определенным образом повлияло на характер поселений — они располагаются близко к пастбищам. Сказалась и изолированность указанных районов от других областей Кавказа [Материальная культура, 1967, с. 113].

Впрочем, такое исключение лишь оттеняет правило, точнее, наблюдаемую закономерность — формирование крупных селений на базе мелких путем их слияния.

* * *

Для обозначения населенных пунктов разного типа — основных селений и отселков (хуторов) — дагестанцы используют различные термины. В аварском языке основное селение обозначается лексемой *ро□су* (*ро□со*). Небольшие же селения, основанные выходцами из росу, обозначаются терминами *кули*, *махьи*. Лексема *росу* связана с глаголом *ро□сизе* (*бо□сизе*) — ʻбрать, взять, получать, принимать, принятьʼ и словом *ро□си* (*бо□си*) — ʻвзятие, получение, принятиеʼ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 442] (см. также: [Там же, с. 102]).

Семантика термина *росу* прозрачна и определенно подразумевает объединение нескольких селений в одно или, точнее, вхождение мелких селений в состав более крупного. Таким образом, слово *росу* точно отражает исторический процесс, фиксируемый материалами археологии и памятью народа.

У лакцев селение обозначается лексемой *щар*, у даргинцев — *ши*. И. М. Дьяконов, рассматривая схождения между хуррито-урартскими и северо-восточно-кавказскими языками, отмечает связь хурр. *шахри* — ʻсад’ с с.-в.-кавк. *шьыур*, которое сохранилось в аварском (?) и хиналугском языках со значением ʻдеревня’, а в лакском — со значением ʻулица’ [Дьяконов, 1995, с. 10]. Можно предположить, что древняя форма отложилась и в обозначении собственно селения в лакском и даргинском языках [2]. Обитатели селения в лакском языке обозначаются лексемами *щархъи* — ʻжители аулов’, *щархъиричу* — ʻжитель аула’, *щархъирищарсса* — ʻжительница аула’. Возможно, вторая составляющая данных слов связана с лексемами *хъирив* — ʻвслед за, после’, *хъиривсса* — ʻпоследующий, следующий’; и если это так, то слова, обозначающие у лакцев обитателей селения, подразумевают их «сбор, собирание» на конкретной территории, что близко по значению аварскому *росу* (*росо*).

Здесь же можно указать на грузинскую лексему *сопели*, которая в XIX столетии помимо значений ʻсело, деревня’ подразумевала также ʻмир, свет, вселенную, людей, землю, страну’ [Чубинов, 1840, с. 465].

Таким образом, сформировавшийся в горных районах Дагестана в средневековый период и ставший основным тип населенного пункта в большинстве случаев реально воплощал, а через лексическое обозначение и семиотический контекст подразумевал идею собирания некого числа элементов — организованных групп населения в целостное образование. Для определения такой целостности удачно подходит русский термин «община», а сам процесс ее сложения достоин особого рассмотрения.

В рассказах жителей о формировании селений рассматриваемого типа подчеркивается их многоэлементная структура. При этом составляющими будущей целостности являются не только обитатели прежних небольших близкорасположенных аулов, но и выходцы из дальних мест. Нередко образование крупных селений предстает весьма сложным процессом. Так, согласно преданиям, основателями известного западнодагестанского селения Анди (центра расселения малого народа андийцев) были два охотника, пришедшие из Шама (так дагестанцы называют Сирию). Вскоре к ним подселились жители окрестных аулов, а позднее там же появились и обосновались аварцы и чеченцы из соседних районов, а также армяне и евреи [Шиллинг, 1993, с. 26—27]. О первопоселенцах лезгинского селения Курах рассказывают, что одни из них пришли туда из Аварии, другие — из Лакии, третьи — из разных мест Лезгистана [Агаширинова, 1978, с. 113]. Армянами, евреями и грузинами называют предания основателей даргинских аулов Губден, Мекеги, Цудахар, соответственно [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 68]. Для населенных пунктов Южного Дагестана, а также и для селений ряда других, преимущественно предгорных, районов характерно упоминание

[2] В лакском языке глагол *щаран* имеет значение ʻкипеть, бурлить, бурно протекать, быть охваченным каким-нибудь чувством’ [Лакско-русский словарь, 1962, с. 325], что плохо согласуется с контекстом понятия «селение».

арабского элемента в составе первопоселенцев либо в качестве инициаторов объединительного процесса (часто переселение жителей нескольких малых селений в одно крупное объясняется как исполнение ими приказа легендарного полководца Масламы).

Фигурирование разноэтничных компонентов в составе населения тех или иных микрорайонов либо селений объясняется сложностью исторических процессов, имевших место в Дагестане на протяжении столетий. Поэтому естественны упоминания арабов, выходцев из Шама и др. В ряде случаев этническое лицо первопоселенцев подразумевает их конфессиональную принадлежность, так что в упоминаемых преданиями евреях резонно видеть осколки некогда мощного хазарского политического (но не этнического) массива, официальной религией в котором был иудаизм, а в армянах — не только собственно армян, но и представителей христианских общин. Последнее отчасти приложимо и к упоминаемым грузинам, хотя ссылки на них в большинстве случаев конкретны и отражают этнические процессы, имевшие место в сопредельных районах Грузии и Дагестана, а равно являются свидетельствами тех событий прошлого, когда захват пленных являлся делом обычным и часть пленных могла быть включена в состав горско-дагестанских общин (в первую очередь западных и юго-западных районов). Правда, при анализе рассказов об основателях селений следует учитывать и своеобразный психологический момент. Приписывание «инородцам» данной роли и роли основателей тухумов могло подразумевать соображения престижа, особенно если они «являлись» выходцами из Шама, Мекки, Турции и т. п. В материалах Е. М. Шиллинга отмечено, что прерогативой выстраивания своего генеалогического древа от подобных лиц пользовались лишь «знатные» тухумы [Шиллинг, 1993, с. 39].

Всем упомянутым я хотел не только обратить внимание на сложный характер происходивших в горах Дагестана исторических процессов, но и, главным образом, оттенить неординарность формирования общинной целостности из многих, нередко крайне различавшихся между собой элементов. Даже если не принимать в расчет разноэтничный состав первоначального населения (на что есть указания лишь в ограниченном числе случаев), то и в этом случае следует признать, что и комбинация из умозрительно однородных элементов — жителей 3—6—12 малых аулов, поселявшихся вместе, требовала конкретных организационных принципов, на которые бы могла опираться вновь создаваемая система.

2.2. Первичная организация социального пространства

Из рассказа об образовании андийского селения Конхидатль:

> Сюда (в местность, где расположен аул. — *Ю. К.*) пришли два брата. Они были охотниками. Увидели озеро и хотели пить, но оно оказалось соленым. Братья остались на этом месте и основали аул (в Конхидатле в прошлом добывалась соль. — *Ю. К.*). Они были из Турции.
>
> [Шиллинг, 1993, с. 37]

Согласно местным преданиям, следующие населенные пункты были основаны:

— Хупри (дидойцы) — двумя братьями [ПМА, № 1426, л. 35 об.];

— Верх. Инхоквари (хваршины) — семьями двух братьев [Мусаева, 1995, с. 35];

— Цудахар (даргинцы) — двумя братьями и сестрой [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 85];

— Дуакар (даргинцы) — тремя братьями [Магомедов Р., 1979, с. 17—18].

Нередко основание и отселков, появлявшихся уже гораздо позднее, также приписывается братьям. Например, лакские хутора Табахлу и Мукар, впоследствии ставшие селениями, были основаны каждое двумя братьями [Булатова, 1971, с. 90, 91].

Аналогичные или схожие примеры зафиксированы в историях немалого числа горных селений. Из этого не следует, что все население тех или иных аулов считает братьев своими предками. Братьям приписывается роль родоначальников одного или двух первых в селении тухумов, остальные жители, разделенные также на тухумы, возводят себя к более поздним переселенцам. Однако братья исполняют миссию основателей селения, и это главное для потомков.

Устойчивость данного мотива выделяет его из числа прочих. Хотя количество братьев не всегда одинаково — их может быть двое либо трое (иногда третьего брата заменяет сестра), а равно основателем может быть один человек, — именно вариант с двумя персонами выглядит основным. Родственные узы первопоселенцев служат посылкой к организации связей как между ними, так и между их потомками. Иногда мотив их кровного родства исчезает из преданий. Так, по-видимому, произошло в истории селения Анди, где в этой роли выступают двое охотников — Шамхаж и Шамхан [Шиллинг, 1993, с. 27], чьи имена, впрочем, демонстрируют крайнюю близость фигур, вряд ли полностью объяснимую тем, что они оба якобы пришли «из Шама». Далеко не всегда братьям приписывается основание разных «родовых» (тухумных) групп, в случае чего сформированную их потомками общественную структуру можно было бы соотносить с дуальной. Однако их парный или — как вариант — тройственный союз декларирует некую схему, которая затем воспроизводится на разных уровнях.

Исследователи отмечают, что в подавляющем большинстве случаев аварские селения (к которым здесь причислены и селения андо-цезов) делились на два квартала: Верхний и Нижний, в которые входили более мелкие кварталы на территориальной основе [Материальная культура, 1967, с. 118]. Е. М. Шиллинг на основании материалов, собранных у андийцев, писал:

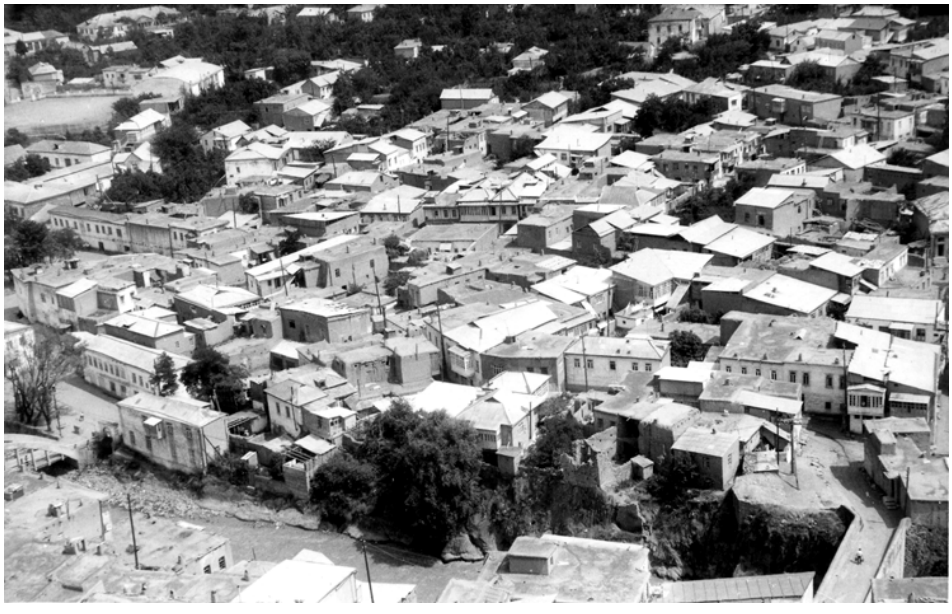
> В большинстве случаев в ауле имеются Верхний и Нижний кварталы — как главные. Верхний большею частью считается более древним или «лучшим». Помимо Верхнего и Нижнего, в тех же аулах иногда есть и другие реххоны (кварталы. — *Ю. К.*), по-видимому, вторичные... Деление на реххоны соответствует делению на тухумы (в определенных кварталах живут или раньше жили определенные тухумы), причем количество этих последних часто бывает больше количества кварталов (тогда в одном реххоне живет или жило раньше 2—3 тухума). Реххон, следовательно, первоначально был тухумным.

Далее автор предлагает сводную таблицу с данными о количестве кварталов и тухумов в селениях андийцев, прокомментированную следующим образом:

> Таблица показывает: 1) четную разбивку на реххоны, имеющую в своей основе дуальное членение на «верхних» и «нижних»; нечетный квартал в сел. Анди (именуемый «Грузинским») имеет более позднее происхождение; он и выше оговоренные исключения (речь шла о двух малых селениях, не знавших деления на кварталы, и о селении, в котором было три квартала, именовавшихся по особенностям местности. — *Ю. К.*) не нарушают этой картины; 2) четную разбивку на тухумы (редкие исключения были вызваны появлением «пришлых» тухумов. — *Ю. К.*).
>
> [Шиллинг, 1993, с. 57—58]

В отличие от территории, заселенной аваро-андо-цезскими народами, в других частях Дагестана указанные принципы не выявляются столь же рельефно. Возможно, это объясняется тем, что формирование крупных населенных пунктов там завершилось раньше, чем в Аварии и в соседних с ней районах. В планировке селений даргинцев почти не прослеживается связи кварталов с тухумами, само же количество кварталов обычно колеблется от 3—4 до 12. Впрочем, стремление к делению общинного локуса на основные части все же просматривается. Состоявшее из 12 кварталов и насчитывавшее на своей территории 5 мечетей селение Урахи делилось одновременно и на две основные части — Карша (Верхний аул) и Харша (Нижний аул), в каждом, соответственно, было 3 и 2 мечети [Алиев, 1988, с. 7—8].

На территории расселения лезгин и близких им народов населенные пункты обычно включали в себя от 5 до 10 и более кварталов (*мягьле*) [Агаширинова, 1978, с. 107]. Вместе с тем одно из наиболее крупных селений — Ахты (в конце XVIII в. в нем насчитывалось 600 дворов) состояло из двух частей: Гуьне пад (‘Солнечная сторона’) и Къуза пад (‘Теневая сторона’), а те уже делились на более мелкие кварталы [Рагимова, 1988, с. 38]. Согласно имеющим-



Нижний квартал селения Ахты. Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ И-2149-98)

ся данным, селения агулов делились на 3—4 квартала. Схожая картина наблюдалась у цахуров, у которых, например, селение Мишлеш было разделено на три квартала: Калибымы-уба — по имени населявшего его тухума, Тахайна-уба — Нижний квартал, заселенный представителями другого тухума, и Валимака — по названию местности, также заселенный представителями одной семейно-родственной группы. В селении Цахур пять семейно-родственных групп проживали в трех кварталах, из которых два именовались Верхним и Нижним [Азизов, 1988, с. 23].

Приведенные данные в целом не позволяют говорить о четкой схеме организации локуса общины (в Дагестане за общиной закрепился арабский термин *джамаат*). Еще менее отчетливым выглядит соотношение между потухумной структурой общины и делением селения на кварталы. Опубликованные по отдельным населенным пунктам материалы (среди них обстоятельностью отличаются лишь сведения Е. М. Шиллинга) не могут обрисовать картину даже по отдельному району, тем более они нерепрезентативны для обобщающих оценок и характеристик. Тем не менее тенденция к соблюдению некоторых принципов при моделировании пространства аула — среды жизнедеятельности общины все же просматривается.

Прежде всего, не может не обратить на себя внимание устойчивая тяга к делению этого пространства на две, обычно верхнюю и нижнюю («солнечную» — «теневую» и т. п.), части. Данный принцип, в селениях андийцев распространяющийся на квартально-тухумные группировки, Е. М. Шиллинг назвал дуальным. Примечательно, что то же он не решился высказать в отношении соседей андийцев, в частности каратин, чьи селения Арчо и Анчих делятся каждое на четыре квартала (в том числе «Верхний» и «Нижний» как «более старые», а также годоберин и ахвахцев, у которых на отдельных примерах прослеживается аналогичный принцип «четного» разделения

социального пространства) (см.: [Шиллинг, 1993, с. 123, 141, 206]). Очевидно, подобные факты не представлялись исследователю надлежаще весомыми. За пределами же расселения аваро-андо-цезов «симметрия» общинного локуса почти растворяется. «В старом Усиша, — пишут исследователи культуры даргинцев об одном из местных селений, — было 9 кварталов (*кьукья*), причем никакого отношения к тухумам они не имели и, по уверениям стариков, созданы были для удобства при различных разделах, переделах, работах» [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 96]. Однако и в таком положении отзвуки «симметрии» наличествуют. Вспомним даргинское селение Урахи с его двумя основными частями. Следовательно, можно предполагать некую заданность выстраивания социального пространства, делимого на главные составляющие.

Подобное деление внешне напоминает дуальную структуру, но самым общим сходством оно и ограничивается.

Фигурирующие в преданиях братья-первопоселенцы выступают в роли родоначальников одного или двух тесно связанных между собой тухумов. Новые тухумы образуются в результате подселения «инородцев». Появляющиеся в итоге внутрисистемные звенья нет оснований соотносить с взаимобрачующимися «кланами-фратриями». Помимо прочего, этому противоречит условная тухумная эндогамия. Определение «условная» использовано здесь с учетом мнения исследователей, специально обращавшихся к данной проблеме. В настоящее время принято считать, что на самом деле об эндогамии в Дагестане, и притом в широком понимании термина, допускающем отклонения от нормы, можно говорить лишь в отношении общины (*джамаата*). Община к тому же должна была быть крупной, включавшей в себя несколько семейно-родственных групп (*тухумов*). Зафиксированные в адатах некоторых обществ рекомендации по заключению браков говорят лишь о желательности и предпочтительности внутренних браков, что не является юридической категорией [Агларов, 1988, с. 115—121]. В «первичных» (судя по всему — небольших по размерам) общинах брачные отношения могли регулироваться как с учетом упомянутых «предпочтений», так и иначе, однако вряд ли существовала стройная система брачных связей. От нее к XX в. не дошло даже косвенных свидетельств.

Гипотезе о существовавшей некогда дуальной организации противоречит и история развития селений. Например, основание небольшого хваршинского аула Инхоквари приписывают двум братьям — Чо и КIекIе, от которых ведут свою родословную два местных тухума. В последующем там появилось еще три тухума, тогда как само селение делилось на четыре части. Наконец, три части аула выделились в отдельное селение — Нижнее Инхоквари, а за прежним верхним кварталом закрепилось название Верхнее Инхоквари (на его территории в свое время поселились легендарные братья) [Мусаева, 1995, с. 36, 39, 131]. Этот пример наглядно иллюстрирует фактическое отсутствие дуальной структуры социальной модели при наличии в сознании местных жителей некой идеологемы о ее желательности, что подтверждают и «историческая миссия» братьев, и парная группировка вновь образованных селений (об их «социальном равновесии» судить трудно ввиду отсутствия данных).

Еще более интересна история аварского селения Чиркей. Его основателями считаются некие Хизри и Муса (братья?) — родоначальники первого из шести

первичных домохозяйств (*очахъ*) Чиркея. К ним подселились выходцы из разных — и не только аварских — селений. «Люди, которые пришли к Хизри и к Мусе, когда их стало много, — говорится в местной хронике, — для удобства в делах и порядка были разделены на шесть частей. Из каждой части сделали тухумы». На основании данного свидетельства М. А. Агларов заключает, что едва ли не в большинстве случаев тухумы представляли собой не родовые (или пострродовые) образования, а являлись порождениями высоких социальных форм, созданных для упорядоченного регулирования отношений в обществе. Заслуживают внимания и другие содержащиеся в хронике подробности. Сформированная из шести тухумов социальная модель, судя по всему, была признана оптимально пригодной для указанных целей, так что появлявшимся позднее в Чиркее переселенцам уже не разрешалось создавать собственные тухумы, их включали (букв.: «записывали») в состав уже существовавших групп. «Впоследствии, когда увеличилось село, его разделили на авалы» (кварталы), названия этих кварталов (их было три) связаны с местной топонимикой [Агларов, 1988, с. 122—123, 133] (см. также: [Магомедов Р., 1975, с. 209—210]). В настоящем примере принцип дуальности фактически сходит «на нет», хотя «подсознательно» — через выстраивание «симметричной» модели (6 тухумов — 3 квартала, т. е. возможно, по два тухума в каждом квартале) — он наличествует.

Такой «подсознательный уровень» едва ли не напрямую соотносим с теми установлениями, которые, по выражению К. Леви-Стросса, «не имеют другой функции, кроме той, что они придают смысл обществу, которому они принадлежат». Данные слова были высказаны известным ученым в связи с предпринятыми им безуспешными поисками дуальной организации, являющейся, по его определению, установлением «нулевого типа».

> Эти установления не обладают никакими особыми им присущими качествами, они лишь создают предварительные условия, необходимые для существования социальной системы, к которой они относятся, хотя сами по себе они лишены значения; только их наличие позволяет этой системе выступать как некое целостное единство.
>
> [Леви-Стросс, 1985, с. 143]

Характерно, что в Дагестане дуальное «целостное единство» воспринимается амбивалентным, т. е. внутренне противоречивым. С одной стороны, оно едва ли не изначально заданно как формирующее систему. С другой — чревато разрушением этой же системы, ибо противопоставляет ее звенья одно другому.

Е. М. Шиллинг в своих полевых наблюдениях зафиксировал отложившиеся в памяти жителей горных селений примеры былой обособленности и антагонизма представителей «верхнего» и «нижнего» кварталов. В каждом из кварталов могли быть собственные мечети, допуск куда представителям «противоположной» части аула был запрещен. Более того, старики бежтинского селения Тлядал говорили исследователю, что якобы «раньше (жители разных частей селения. — *Ю. К.*) друг с другом как звери были» [Шиллинг, 1993, с. 182—183, 223]. Образно рассказывают об аналогичных отношениях «верхних» и «нижних» жители цезского селения Хутрах. Причиной вражды якобы стали споры из-за земли (у «верхних» она была лучше). Сама же вражда переросла в войну, длившуюся семь лет. Жители

верхнего квартала зимой делали большие, диаметром до 2 м, шары из льда с примесью земли и навоза и скатывали их на «нижних». Те, в свою очередь, обстреливали «верхних» из луков, так что последние в целях защиты вынуждены были носить на спинах доски. «Удальцы» нижнего квартала, нападая на скот соперников, сдирали с коров шкуры. Вспоминают, что в «николаевское время» в каждой части селения были собственные мечети и школы [ПМА, № 1213, л. 21, 26 об.]. Нечто подобное рассказывают и о прошлом также цезского селения Кимятли [ПМА, № 1213, л. 35 об.].

Подобная схема взаимоотношений членов двоичной структуры распространяется и на первичные «парные» селения. Согласно одному из преданий, некогда на месте селения Ботлих располагалось два аула, жители которых враждовали между собой из-за земель. По обоюдному согласию, точку в их споре должен был поставить поединок богатырей, представлявших эти аулы. Исход схватки определил, кому оставить данное место и удалиться восвояси, а кому расширить собственные владения [Алиев, 1988а, с. 50].

Впрочем, опыт учил не только соперничеству, но и достижению компромиссов. Примечателен своеобразный зачин текста свода адатов Гидатлинского союза общин (Авария), составленного не позднее XV—начала XVI в. Его вводная часть озаглавлена так: «Сведения о тех, кто первыми обосновались на гидатлинской земле, о том, как они ее распределили между собой и установили границы». В ней говорится:

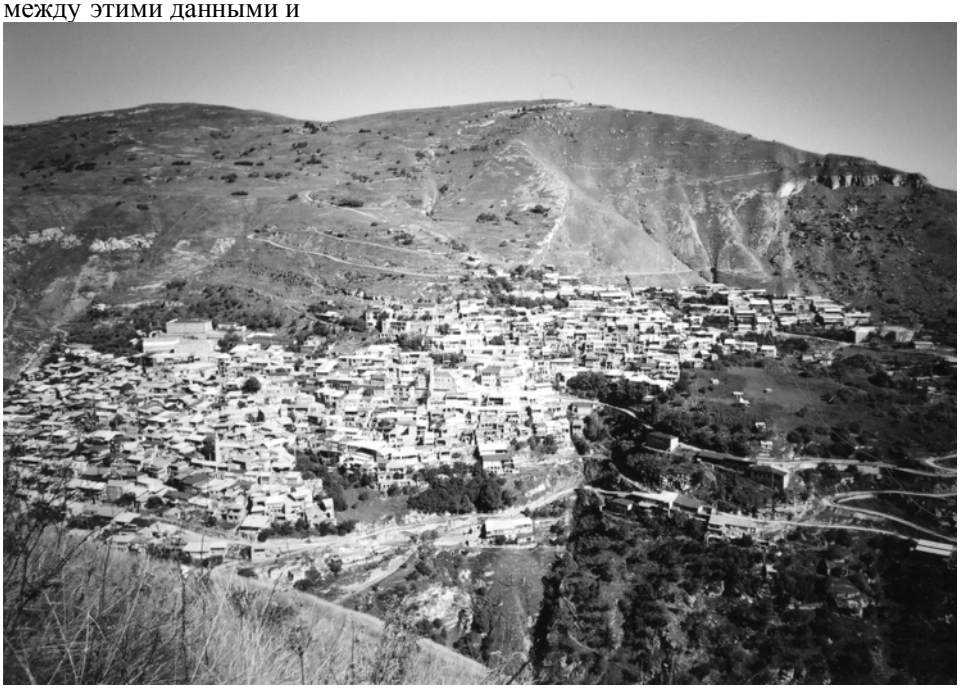
> Был человек по имени Шамхал, который жил в селении Цинаби, и другой человек, по имени Кабтар, который жил в селении Чолода. Шамхал имел 6 сыновей, а Кабтыр только одного сына. Шамхал сказал Кабтару: пришло время, когда нужно установить границы наших земель, выбери себе любую половину...
>
> [Гидатлинские адаты, 1957, с. 7]

Далее излагается история распределения владений, при котором Шамхал, имевший нескольких сыновей и «хитрых» жен, заполучил большее количество земли.

Затем в тексте излагаются установленные нормы регулирования взаимоотношений между аулами — членами межобщинного союза и оговариваются условия пользования конкретными земельными участками. Вводная же часть задает общую тональность, и характерно, что в ней по-своему отпечатался умозрительно изначальный принцип дуальности (возможно, поэтому она имеет форму предания/притчи). Вариант снятия разногласий между членами такой системы мирным путем представлен как вполне реальный, и практика жизнедеятельности горских обществ подтверждает это. Однако в сознании горцев он, судя по всему, не выглядит обеспечивающим абсолютных гарантий стабильности ввиду ущербности двоичной структуры как таковой, потенциально чреватой конфликтом. Поэтому в целях совершенствования структуры в нее осознанно привносится дополнительный элемент. Таковым становится третий тухум или квартал. «По преданиям, — отмечает в своих полевых материалах Б. Г. Алиев, — наличие трех тухумов объясняется тем, что в случае ссоры между представителями двух тухумов представители третьего могли быть посредниками. Это гарантировало быстрое их примирение» [Алиев, 1988а, с. 48].

Данный комментарий приложен исследователем к информации, полученной в горном аварском селении Согратль, относительно истории

которого местные жители говорили, что оно включало в себя три тухума: Адехунал (Верхний), Хашиманал (выходцы из даргинского селения) и Келдер (выходцы из аварского общества Келеб). Первый состоял из девяти «домов», второй — из одиннадцати, третий — из трех. Каждый «дом» включал от 4 до 21 фамилии, а каждая фамилия — до пяти семей. Существующие ныне в Согратле фамилии возникли 4—5 поколений тому назад. Проводя связь между этими данными и



Селение Согратль. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

отмеченным ранее, Б. Г. Алиев замечает, что тухумы создают впечатление созданных искусственно [Алиев, 1988а, с. 47]. Со своей стороны, отмечу неравномерность численности народонаселения тухумов, о чем можно судить на основе простых подсчетов. «Тройственный союз» в указанном случае не выглядит полностью сбалансированной структурой, зато благодаря ему сама система позволяет уравновешивать силы и регулировать претензии ее основных частей.

Очевидно поэтому «тройственные союзы», или троичные системы, оказываются весьма распространенными.

Из истории селения Годобери:

> На территорию нынешнего селения пришли два брата-охотника из Кванхидатля... Братья образовали один род. Второй род образован переселенцами из чеченских селений Кецуб и Бутиба, третий — из Караты.

Сама территория годоберинцев (малый народ Западного Дагестана) включала в себя три селения: Верхнее и Нижнее Годобери (в статистических

сводках середины—конца XIX в. фигурирует один аул) и значительно уступавшее им по числу жителей селение Зибирхали [Алиев, 1988а, с. 49; Берже, 1858, с. 286; Памятная книжка, 1895, с. 209; Шиллинг, 1993, с. 129—130]. Упомянутое выше цезское селение Хутрах в описании середины XIX в. значится как состоявшее из трех частей — Верхней, Нижней и Средней [Волконский, 1877, с. 225]. Агульское селение Чирах (Чираг) имело трехчастную структуру, включающую селения Верхнее, Нижнее и Солнечная сторона [Алиев, 1988а, с. 27]. Схожая картина фиксировалась в даргинском селении Гапшима, лакских селениях Багикла, Цовкра II и многих других. Для появлявшихся в Лакии в позднее время отселков была характерна именно троичная структура. Отселки часто сохраняли ее, превращаясь в большие аулы, хотя разнообразные обстоятельства могли вызывать и вызывали соответствующие изменения. Лакское селение Цушар состояло из четырех кварталов, из которых три (Теневой, Верхний и Средний) располагались в непосредственной близости друг от друга, а четвертый — на другой стороне речки, он в своем названии сохранил имя бывшего отдельного поселения [Булатова, 1971, с. 90—91]. Любопытно, что в лезгинском селении Капир прежде насчитывалось семь кварталов и столько же тухумов, в настоящее же время кварталов три (очевидно, укрупненных) [Агаширинова, 1978, с. 144].

Помимо рационального объяснения целесообразности троичной системы в народном изложении истории фигурирует и своего рода мифологический подтекст. Основание селений приписывают трем братьям либо три брата якобы стали основателями соответствующего количества близко расположенных аулов [Шиллинг, 1993, с. 34; Магомедов Р., 1979, с. 18, 37].

Таким образом, в целом в Дагестане принцип троичности в организации социального пространства оказывается столь же популярным, как и принцип дуальности. И здесь вновь можно сослаться на К. Леви-Стросса, который замечал, что «троичность и дуальность неразрывно связаны между собой, поскольку дуальность никогда не предстает как таковая, а всегда понимается как предел, к которому стремятся системы первого типа», т. е. троичные [Леви-Стросс, 1985, с. 135, 136].

Для мировосприятия горцев принцип дуальности оказывается едва ли не основополагающим, так или иначе присутствуя в смоделированном микросоциуме. Он ярко выражен в дихотомии мужского и женского начал. Он же во многом определяет взаимоотношения с соседями (причем в этом случае дуальность преимущественно строится по вертикальной оси, деля соседей по принципу «верхние» — «нижние»). О том и другом речь особо пойдет ниже. Здесь же укажу, что принцип дуальности, похоже, действительно обуславливает предварительные условия целостности, поэтому к нему апеллируют, когда разговор заходит о сложении общности. В дальнейшем же его наличие большей частью лишь подразумевается или же с учетом указанного принципа социальное пространство конструируется умозрительно. В реальности общественная модель предстает как сложная многоэлементная система, порядок связей внутри которой подчиняется соблюдению баланса сил каждого из элементов. И в этом правомерно усматривать косвенное воздействие принципа троичности, который был призван придать системе жизнестойкость и обеспечить ее развитие. Адаты излагают условия поддержания единства общественной системы и нормы отношений между ее звеньями.

> Если из трех тухумов, имеющихся в цекубском сельском обществе, один не подчинится порядкам и отколется, то с этого тухума взыскивается бык в пользу двух других тухумов, придерживающихся принятых порядков... Цекубцы договорились не допускать, чтобы два тухума вместе нападали на один тухум.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 98, 100]

Или как говорится в «Своде решений, обязательных для жителей Андалальского округа» (XVII в.):

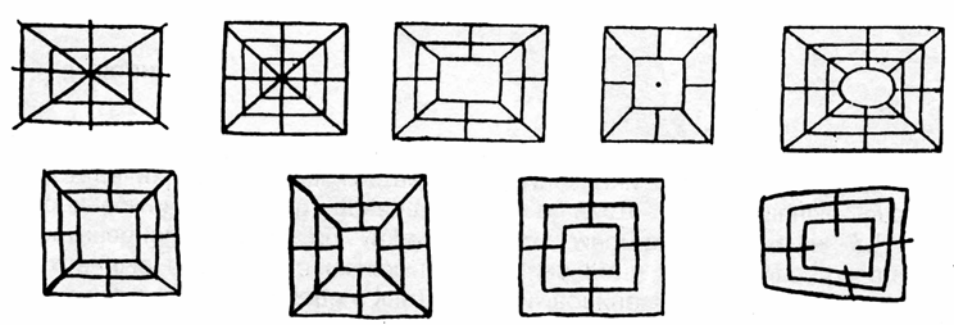
> Каждое селение будет руководствоваться своими адатами. Если крупное селение наше захватит себе наше маленькое селение, то с крупного селения взыскивается ежегодно по сто баранов. Если крупное селение учинит насилие над маленьким селением, то все селения округа помогут ему избавиться от этого насилия.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 65]

Соблюдение подобных норм взаимоотношений между звеньями системы, количество которых обычно превосходило — и намного — три, поддерживало целостность системы. Система внешне почти ничем не напоминала собой дуальную или троичную структуры. Принципы дуальности и троичности были внутренне ей присущи, обеспечивая скрытую симметричность и тем самым уравновешенность частей.

* * *

Зримый образ многоэлементной уравновешенной структуры являют собой так называемые вавилоны. Это изображения прямоугольника либо квадрата, в которые вписаны такие же фигуры, разделенные на секции вертикальной, горизонтальной и наклонными линиями. Подобный знак схож с предполагаемым планом Вавилонской башни, отчего он и получил такое название. В Дагестане вавилоны встречаются в наскальных рисунках, на строительных камнях жилых и общественных зданий [Атаев, Марковин, 1965, с. 353—354; Хан-Магомедов, 2000, с. 135—139] [3].

[3] Фигуры, полностью совпадающие со знаком Вавилона или незначительно отличающиеся от него, по крайней мере, в Западном Дагестане используют для игры *тох*. В тох играют двое. Фигура чертится на земле. Игроки по очереди выставляют камешки на точки пересечения линий, стремясь выставить три в ряд. Соперник мешает этому, выставляя собственные камешки. Тох напоминает игру в «крестики — нолики».



Вавилоны (по: [Хан-Магомедов, 2000])

Вавилоны известны широко за пределами Кавказа. Их обычно интерпретируют как апотропейные знаки, а С. П. Толстов применительно к очень близким им фигурам высказал предположение, что это изображения общинного (родовой общины) дома [Толстов, 1948, с. 73—74].

Я ни в коей мере не склонен говорить о наличии прямой связи между вавилонами и описанной «идеальной» моделью горского социума. У знака своя судьба и особое значение. Но лежащая в его основе схема выстроена с учетом рассмотренных принципов, что и позволяет, как мне кажется, с одной стороны, сослаться на особенности человеческой психики, а с другой — указать на весомость данных принципов при осмыслении человеком законов мироустройства.

2.3. Селение

Характерной чертой горского аула являлось его расположение на южном, освещенном и обогреваемом солнцем, склоне горы (другие склоны застраивались, когда аул, расположенный на вершине холма, разрастался). Солнечная ориентация имеет рациональные объяснения. Из-за малочисленности или отсутствия лесов горцы стремились максимально использовать природное тепло [4]. Солнце было необходимо в хозяйственной деятельности — при подготовке шерсти к обработке, для сушки сена и кизяка, вяления продуктов питания и многого другого. В ориентации аулов и жилищ на солнце усматривают также отголоски древних верований, в которых культ светила играл значительную роль [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 83] [5].

[4] Даже зимой горцы проводили большую часть дня на крышах своих домов, где занимались мелкими домашними работами. «В это время года, при хорошей погоде, почти каждое семейство, преимущественно женщины и старики, выходили на крышу по утрам, после завтрака, и располагались на паласах или на шубах, чтобы согреться и позаняться отысканием в рубашках, воротниках шуб и головных повязках мучительных насекомых» [Омаров А., 1870, с. 41].

[5] Ср. с информацией о современном аварском селении Сиух: «Бакдасивух расположено высоко и в переводе с местного языка означает „поселение, расположенное на месте восхода первых лучей солнца“» [Абдурахман, 1997, с. 115]. Примечательно, что у даргинцев и кладбища располагались на солнечных склонах гор [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 101].

Другими факторами, определявшими расположение аула на местности, были малоземелье, наличие водного источника и особенности рельефа, помогавшие людям защищать свое жилье от неприятелей.

Крайняя ограниченность земель, удобных для возделывания и использования, являлась бичом экономики населения горных районов. Немалое число террасных полей и огородов появилось благодаря вековому труду не одного поколения горцев, на себе доставлявших землю с соседних участков. Их вынужденная изобретательность поражала не только сторонних лиц. Лакец Абдулла Омаров рассказывал:

> Были и такие хозяйки, которые не имели своих огородов, а потому, *чтобы не остаться, глядя на других* (не завидовать), приносили на плечах своих мешки с землею и, насыпав ее на окраинах крыш, на плоские камни или же в горшки, разводили на ней перец, лук и чеснок.
>
> [Омаров А., 1870, с. 43]

С целью расширения земельных площадей, жилые и другие постройки часто возводили на голом камне и крутых склонах.

> Ввиду крутости склона сакли подперты каменными стенками, иногда очень внушительных размеров, благодаря чему весь аул Куппа производит впечатление замурованного в камень укрепления с башнями и бойницами.
>
> [Аедоницкий, 1916, с. 5]

Стоит, правда, отметить, что высокогорные аулы, население которых преимущественно занималось скотоводством, не отличались скученностью застройки. Специфика хозяйственной деятельности требовала наличия двора, хлевов, сараев, по возможности, сооружавшихся вместе с жилым домом в виде усадьбы [Агларов, 2002, с. 135].

Каждое селение стремилось иметь надежные источники водоснабжения. Если таковых не было, вода подводилась по керамическим трубам. Сооружались и резервные емкости. В селении Ругуджа в этом качестве использовался цельнокаменный сосуд, вмещавший более полутонны воды, а в ауле Хиндах резервуар состоял из каменных колец, каждое диаметром 1,2 м. Для нужд хозяйства, обеспечения водой скота делали искусственные водоемы, где скапливались осадки [Булатова, 1971, с. 84—85; Материальная культура, 1967, с. 98—99].

Вопреки очевидным трудностям жизни, места, избранные для проживания, в глазах горцев обычно выглядели отмеченными «благодатью свыше», на чем и акцентировали внимание предания.

Из истории андийского селения Гагатль:

> ...Основателем аула был Елук... Тогда кругом расстилался густой лес. Елук охотился и нашел дикую свинью, которая только что окотилась (опоросилась. — *Ю. К.*). Тут на счастливом месте он ударил палкой по земле и построил первый дом... Елук и его родня далее овладели пространством вплоть до Буцурлъи кIол. Про этот перевал рассказывают много чудес. Там, на вершине узкой скалы, было каменное корыто с чистой водой, которая, несмотря на отсутствие родника, никогда не убывала (даже когда из него пили многочисленные войска Шамиля). Там же, в скалах, есть узкая расщелина для испытания правды: хороший человек пройдет, а дурной застрянет.

[Шиллинг, 1993, с. 29]

«Благодатные» места требовали охранения от посягательств чужаков и неприязненных соседей. В этом следует видеть одну из главных посылок, определявших топографию, внешний облик и обустройство горного селения. «Я бывал в деревнях, — писал один из исследователей середины XIX в., — имеющих доступ единственно через одни узкие ворота... Такие аулы прилеплены к скалам на крутых стенах ущелий и к скалистым хребтам» [Байерн, 1871, с. 300]. Обычным также было расположение аулов на крутых берегах рек при слиянии двух потоков или на сильных изгибах реки. «Таким образом, — отмечал офицер русской армии, — каждая деревня составляет крепость, представляющую весьма крепкую оборону» [Гене, 1958, с. 346].

Перечисленные факторы определили архитектурно-строительную концепцию селения, которая на протяжении столетий оставалась почти неизменной.

> В Дагестане все, что может служить для защиты страны, находится в целесообразном порядке: тропинки едва существуют, аулы неприступны, каждое жилище в отдельности неудобопроницаемо, и все эти кажущиеся неудобства дагестанской жизни носят один стиль, созданы по плану как бы одного архитектора.
>
> [Воронов, 1870, с. 23]

Правда, обстановка конкретных исторических эпох вносила в эту концепцию изменения. В неспокойный в политическом отношении раннесредневековый период задачи обороны явно доминировали при возведении жилых комплексов. Спустя несколько веков, когда в Дагестане сформировались крупные политические объединения и наступило относительное спокойствие, они отошли на второй план. Аулы, переживавшие тогда же процесс укрупнения, уже не стремились к высотам, а, наоборот, спускались к речным долинам, занимая склоны небольших холмов, что, при соблюдении прочих условий, не снижало их обороноспособности. Ярким образчиком данного процесса является история столицы Лакии — Кумуха. Там в раннее Средневековье на гребне горы, в почти неприступном месте, располагалась крепость, о защитниках которой рассказывают легенды. Позднее цитадель была оставлена и начала разрушаться, тогда как новая застройка спускалась по холму вниз, на более удобные площадки [Булатова, 1971, с. 85—86, 94]. Новый виток в истории края наступил в XVIII—XIX вв. и был отмечен попытками Ирана, Турции и России завоевать его, так что жилища горцев вынужденно превращались в крепости. С включением Дагестана в состав России и с замирением обстановки населенные пункты и дома начали все больше изменяться: первые — «сползать» со скал, вторые — «раскрывать» свои прежде глухие стены, обретая галереи, балконы и лоджии [Хан-Магомедов, 1998, с. 85]. Однако именно «закрытые» типы жилища и селения принято считать традиционными. Необходимость защиты людей и жилья, а равно угодий, обретенных в результате тяжелого труда предков и уже в силу этого чрезвычайно высоко ценимых, сформировала характерный архитектурный стиль.

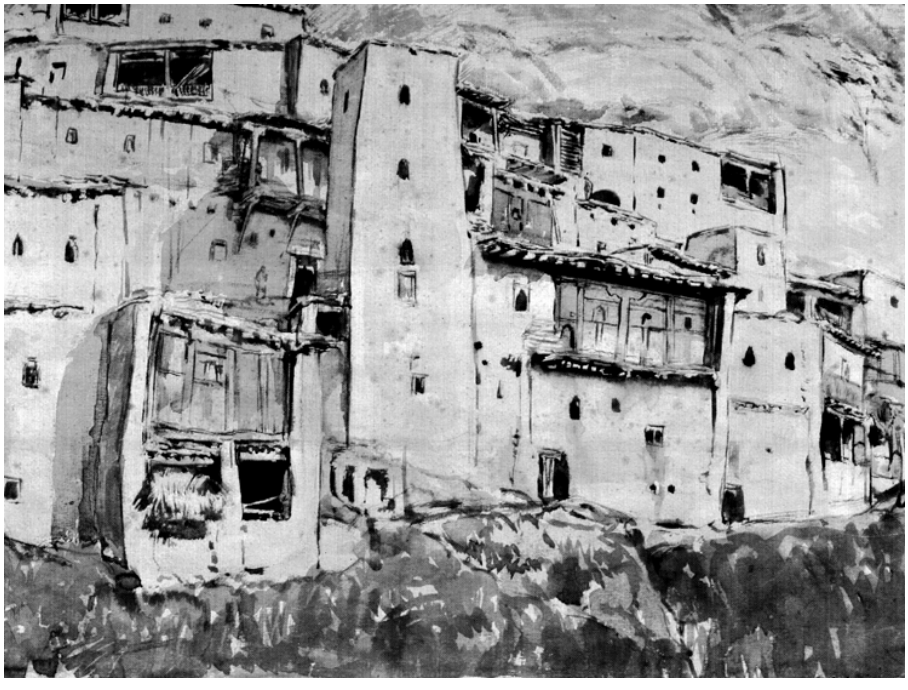
Упомянутые требования к выбору места для поселения обусловили то, что горский аул почти никогда не имел четкой планировки, зато всегда был

«крепостью». Известны редкие примеры следования правильным формам. Так, небольшое по размерам, расположенное в лесистой местности Западного Дагестана селение Хварши якобы было обнесено бревенчатым забором, опоясывавшим его в виде четырехугольника, по углам которого возвышались башни [Мусаева, 1995, с. 30]. Насколько это соответствовало действительности, оценить трудно. Не исключено, что правильная форма селения смоделирована в сознании-памяти народа подобно моделированию им социального пространства. Менее конкретны, зато более достоверны описания, составленные в XIX в. русским офицером и уроженцем Дагестана. Первое касается Унцукуля — «огромного селения, дворов с тысячу... Башни кругом селения и внешний ряд саклей с бойницами давали унцукульцам возможность упорно защищаться» [Милютин, 2000, с. 227]. Второе относится к административному центру Вицхинского магала (участка) Лакии — аулу Унчукатль:

> Аул наш был защищен стенами и четырьмя башнями и во всякое время года, по ночам, его охранял караул от жителей, расставленных в 7—8 местах, по три человека.
>
> [Омаров А., 1870, с. 37]

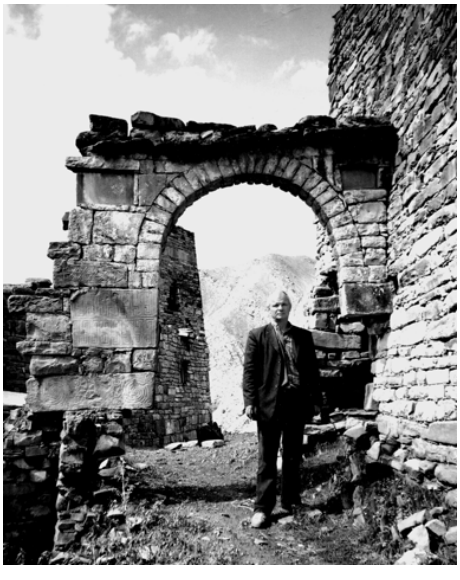
Однако оба населенных пункта не были рядовыми аулами. «Крепостными» же стенами обычно являлись составлявшие единую линию укрепления, глухие, практически без зазоров, стены внешнего ряда домов.

В расположении башен также не прослеживается четкой системы. В Южном Дагестане они, как правило, размещались по краям аульной застройки, а в Аварии и в сопредельных с ней районах — внутри нее. В последних башни бывали и общинными, и тухумными, зато в южных районах они принадлежали исключительно общинам. В агульском селении Рича башню построили для защиты от войска татар, а в селении Цахур — для обороны от притязаний со-



Аварское селение Тидиб. Худ. Е. Е. Лансере

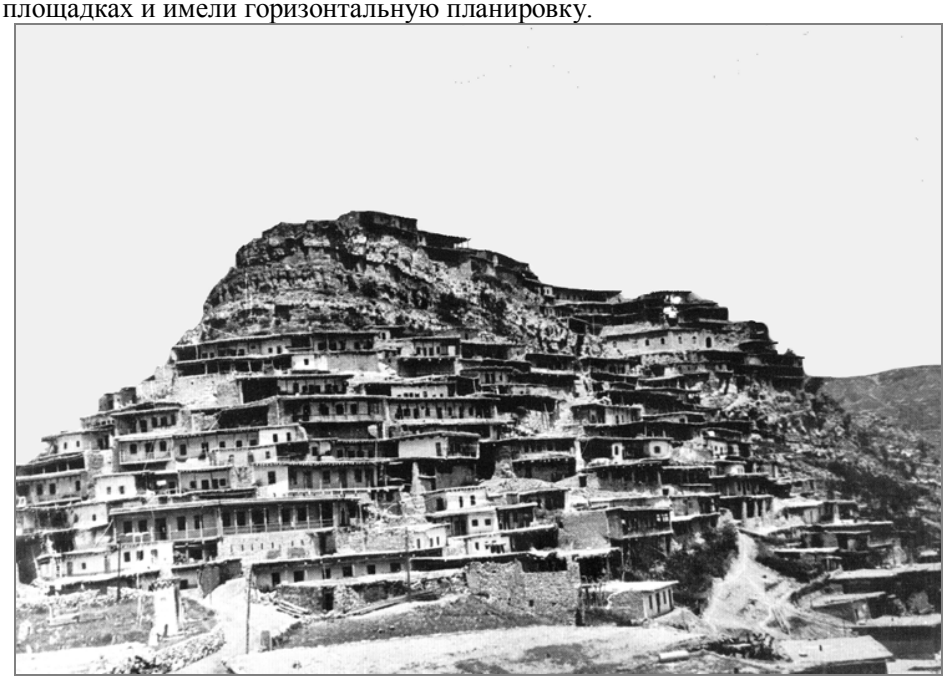
седей и тюрок [Лавров А., л. 34]. Боевые башни в селении Кубачи были построены усилиями всех его жителей [Шиллинг, 1949, с. 42]. Исключительно общинам принадлежали сторожевые и сигнальные башни, возводившиеся на ближних и дальних подступах к аулам.



Ворота в аварском селении Хотода. Фото Е. Л. Капустиной. 2004 г.

Для уточнения характеристики горского селения подчеркну обычное расположение его на крутых склонах. В силу этого постройки размещались ярусами, одна линия строений под другой, так что плоские крыши нижестоящих домов служили двориками и площадками для обитателей сооружений вышестоящих. В аварском селении Чох насчитывались 32 такие ступени, в Анчихе — 22. Узкие улочки застраивались сплошными рядами домов во всю длину с обеих сторон. Нередко в качестве более удобного пути сообщения вместо улиц жители использовали крыши построек. Известно крайне ограниченное число примеров, когда аулы располагались на пологих относительно широких

площадках и имели горизонтальную планировку.



Каратинское селение Арчо (по: [Мовчан, 2001])

Указав главные черты горского селения, попытаюсь передать общее впечатление от него, которое возникало у людей, попадавших в этот край из других ландшафтных зон, и использую в данном случае характеристики профессиональных архитекторов, исследовавших культурное наследие дагестанцев в 1920—1960-е гг. В это время аулы уже лишились большей части своих башен (разрушенных в ходе и по окончании Кавказской войны), а дома обрели отличный от прежнего вид (архитекторы сетуют на то, что местные жители не отличаются бережным отношением к домам своих пращуров, разбирают их в целях улучшения собственных бытовых условий), и тем не менее старые поселения сохраняли свой неповторимый колорит. Оценки же профессионалов наиболее точны. Г. Я. Мовчан, например, пишет:

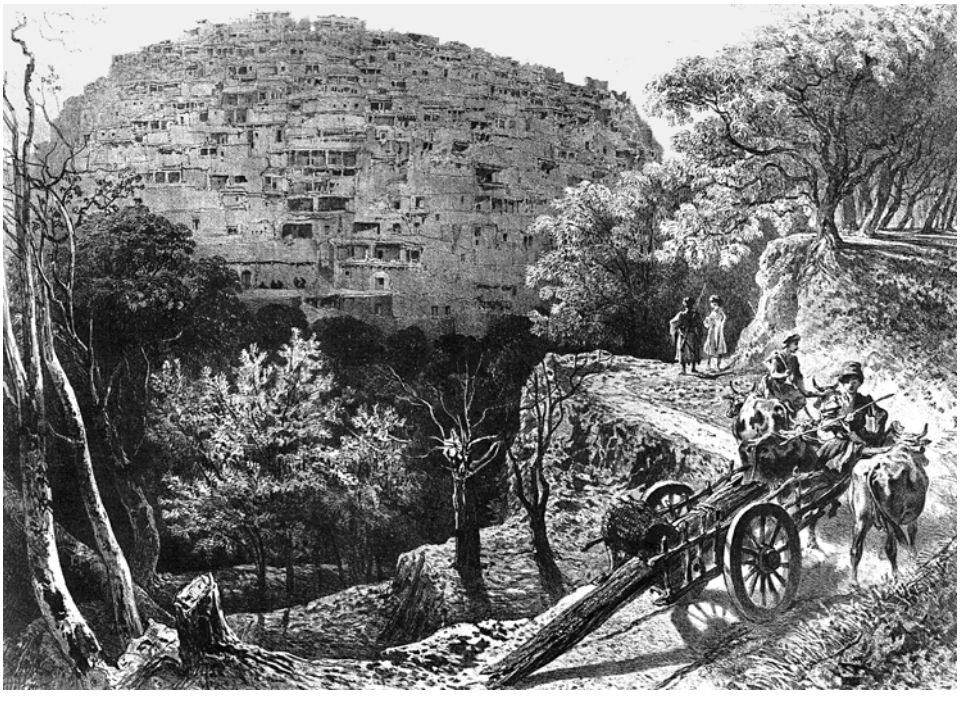
> Аул в классической форме, рассыпающийся сплошным каскадом на круче, есть, несомненно, первейший феномен старой архитектуры Дагестана. Многие его стороны поражают воображение. Прежде всего та естественность, с которой архитектура вырастает из природной среды. Это как бы естественное продолжение горы, гигантская друза неисчислимых кристаллов, по выражению Н. Б. Бакланова, завершающая гору. Часто, вглядываясь издали, нельзя понять, что это — естественные выходы скал или человеческое поселение. Мы хорошо помним классическую заповедь архитектуры — она должна непринужденно и естественно вписываться в ландшафт. Здесь же это принимает форму почти полного слияния с природой, с горами, какой-то мимикрии. Можно подумать, что в задачу людей входило сделать так, чтобы место их обитания осталось незамеченным. Селение построено как будто по тем же законам, какие породили окружающие скалы, и в тех самых местах, которые подсказаны природой, и в

> этом, очевидно, источник гармонического слияния природы и человеческого искусства.
>
> [Мовчан, 1974б, с. 26]

И еще цитата — из работы другого архитектора, упомянутого выше Н. Б. Бакланова:

> В огромном большинстве случаев форма здания слишком подчинена была конструкции... и, идя по линии наименьшей трудности выполнения, принимала очертания геометрического тела... Поэтому селения, расположенные на скатах горных складок, легко охватываемые глазом в их целом, издали кажутся гигантскими скоплениями, друзами кристаллов прямоугольной системы... Только уступая необходимости считаться с формой горной поверхности, здания искривляли свой план и все же стремились выровнять его в верхних этажах... Благодаря углублениям лоджий, отмеченным глубокими тенями, невольно, при взгляде на аул, вспоминается подобная форма, еще более примитивная, пещерного города, из которого аул в конце концов и вырос. Последнее впечатление еще усугубляется при ближайшем ознакомлении с горными аулами благодаря большому количеству «крытых» улиц, улиц-туннелей, подземных перекрестков, дворов... Только главные артерии движения по аулу открывались вверху так, как принято обычно представлять себе улицу... Эта особенность придает аулу цельность, не нарушая его единства членением на отчетливо выраженные кварталы или даже отдельные здания. Но в то же время это 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.
>
> [Бакланов, 1935, с. 19—20]

В качестве главного впечатления от горского аула оба автора единодушно называют его цельность. При этом Г. Я. Мовчан отмечает, что стремился взгля-

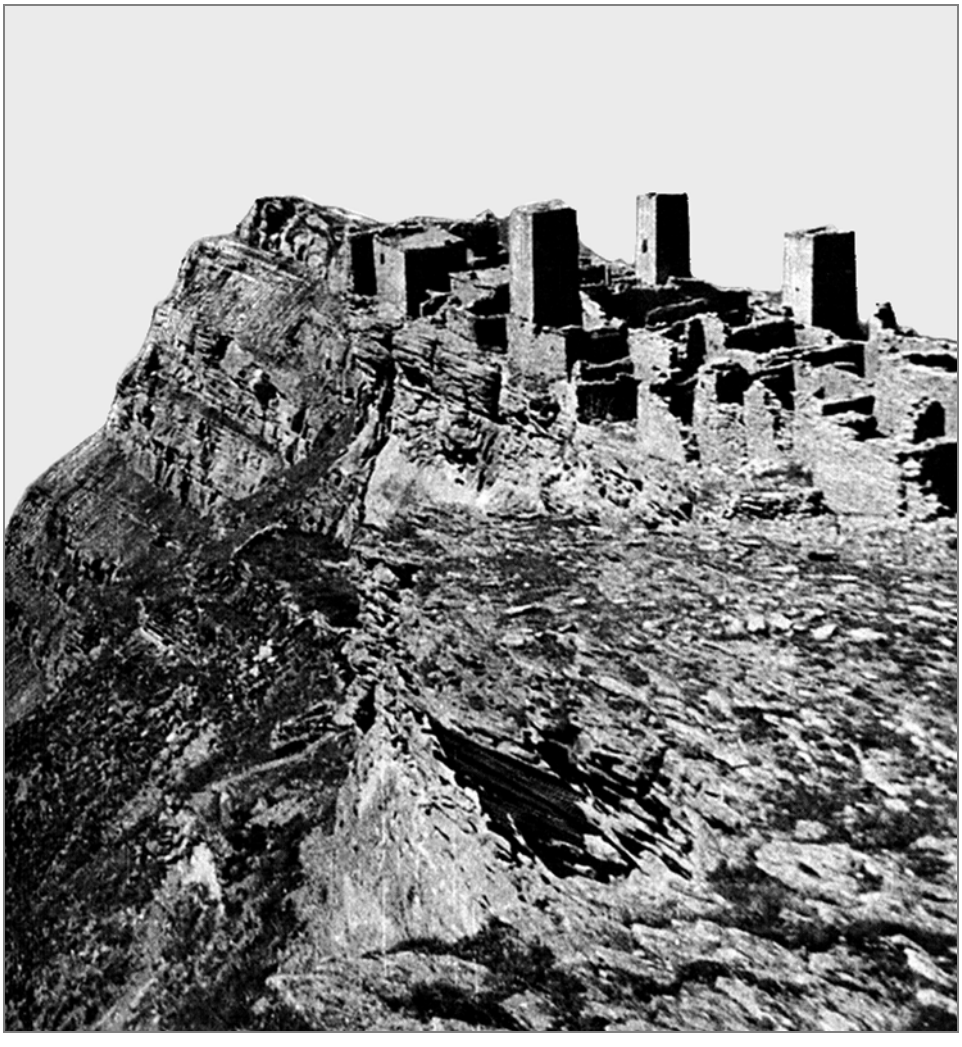


Аул Гергебиль. Худ. Г. Г. Гагарин

нуть на аул не только с «современной» точки зрения, но и с позиций мастеров прошлого, возводивших его по определенному композиционному плану и с учетом образного содержания [Мовчан, 1974б, с. 26]. Такая посылка важна, ибо помогает уточнить концепцию организации социального пространства и через нее — основных параметров самой общественной модели.

* * *

В архитектурном и отчасти в социальном плане цельность аула могли нарушать башни, с одной стороны как доминанты-вертикали, разбивавшие его монолитность, а с другой — как собственность одних тухумов и семей, противостоявших другим звеньям общинного коллектива.



Развалины аварского селения Гоор (по: [История Дагестана, 2004])

Исследователями подмечено, что в селениях лезгин и даргинцев башни располагались преимущественно на окраинах таковых и состояли в общинной собственности, тогда как в районах расселения аварцев и андо-цезов они в основном занимали места на территории поселений, что свидетельствует об их принадлежности тухумам [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 106; Хан-Магомедов, 1998, с. 83]. Действительно, в последних из указанных районов тухумная собственность на башни в XIX в. была явлением обычным. Об этом упоминалось выше. В дополнение приведу конкретные материалы. К. Козлова, проводившая в 1945 г. исследования в Аварии, отмечает:

> В пользу принадлежности башен отдельным тухумам говорит расположение башен, которое, с военной точки зрения, совершенно бессмысленно. Так, в некоторых аулах (Тидиб, Хотода) две башни расположены друг от друга на расстоянии едва ли сотни метров. Причем в Тидибе более низкая башня была

> построена позднее, так что она имела меньшее военное значение, чем башня, построенная ранее (тезис не выглядит достаточно аргументированным. — *Ю. К.*). Возможно, что обе башни принадлежали одному тухуму. Доказательством этому могут служить башни аула Гента, расположенные на разных концах аула, но принадлежавшие одному тухуму. Следовательно, остальные тухумы не имели башен.
>
> [Козлова (А), л. 9]

Согласно другому источнику, в аварском селении Гоор к середине XX в. хорошо сохранились три башни, из которых самая высокая принадлежала общине, а остальные, возведенные на незначительном расстоянии одна от другой, — враждовавшим между собой тухумам [Материальная культура, 1967, с. 101]. Высказывалось мнение, что в прошлом в Аварии едва ли не к каждому одноэлементному дому примыкала трех-четырехэтажная башня [Никольская, 1947, с. 160]. Однако его оспаривают большинство исследователей, которые отмечают, что общее количество башен — общественных и тухумных — не превышало в ауле 8—10 [Материальная культура, 1967, с. 103]. На основании таких несколько противоречивых данных можно заметить, что количество и расположение башен в общих чертах фиксировало довольно сложную структуру общинного коллектива, но вряд ли это мешало поддержанию его целостности и обороноспособности. По крайней мере, сравнительные материалы по народам Северного Кавказа и горцам Грузии, у которых абсолютное большинство башен состояло в фамильной собственности, свидетельствуют, что в надлежащий момент все они составляли единую линию обороны селения.

Башни не нарушали и внешней цельности селения. Г. Я. Мовчан пишет:

> Дома и башни были равноправны по архитектурному выражению. Башни по отношению к жилым домам не были господствующими: при большой высоте слишком мала была их масса. Кроме того, башен было слишком (? — *Ю. К.*) много, так что ни одна из них не могла претендовать на главенство.
>
> [Мовчан, 1974б, с. 27]

К сказанному добавлю подмеченную тем же архитектором Г. Я. Мовчаном особенность строительных традиций горного Дагестана. Это однотипность жилищ в разных кварталах больших аулов и в пределах межобщинных объединений, что свидетельствует, по его мнению, о давности сложения традиций, которые питала «идеология... объединявшая достаточно крупные группы оби-



Аул Тидиб вечером. Худ Е. Е. Лансере

тателей задолго до их сселения» [Мовчан, 1974а, с. 11]. Однако если вспомнить популярный мотив преданий о разноэтничном составе первопоселенцев тех или иных аулов, то в оценке «объединяющей идеологии» может быть поставлен и другой акцент, а именно как идеологии вновь сформированного и строго оберегаемого единства, приводившего к унификации разных стилей. По-видимому, оба аспекта оказывали равновеликое воздействие на историю и облик горского селения.

Впрочем, зримое выражение «объединяющей идеологии» не ограничивалось композиционной цельностью населенного пункта, однотипностью жилищ и наличием общесельских башен. В ряду таковых особое место и роль принадлежали мечети.

* * *

Из воспоминаний лакца Абдуллы Омарова (XIX в.):

> По окончании призыва (мудуна/муэдзина на вечернюю молитву. — *Ю. К.*) старики двигались в мечеть на *джамаат*, т. е. на совершение молитвы вместе с муллою, а за ними шли и другие, которые молились отдельно.
>
> [Омаров А., 1870, с. 17]

Из заметок русского чиновника XIX в.:

> Я имел возможность присутствовать на сходах всех тех джамаатов, через общества которых мы проезжали... В Дидо мы видели перед собой двадцать-

> тридцать человек, составлявших джамаат; в Андалале же, например, или же в Куяде нас окружал тысячеголовый джамаат.
>
> [Воронов, 1870, с. 17—18]

Пояснения современного исследователя:

> Понятие «общество» (имеется в виду понятие «сельское общество», которым в русской историографии начиная с XVIII в. пытались охарактеризовать особенности общественного строя горцев. — *Ю. К.*), как можно думать, являлось калькой известного в арабоязычных дагестанских источниках арабского слова «джамаат»... употреблявшегося для обозначения отдельной общины... в смысле определенной социально-политической единицы, а не вообще всякого собрания людей. Термин «джамаат» прочно вошел в том же значении и в языки народов Дагестана как обозначение общины (общества) или собрания ее представителей.
>
> [Агларов, 1988, с. 6]

Последнее из указанных значений вкладывал в данный термин русский чиновник. С иным оттенком употребил его уроженец горного края. В его глазах, молитва стариков во главе с муллой подразумевала едва ли не высшую форму собрания наиболее авторитетных представителей общины, а мечеть являлась главным символом «объединяющей идеологии» сельчан. Так оно в действительности есть и было, хотя, по-видимому, не всегда. В дагестанском ауле символы единения можно увидеть и в иных сопряженных с мечетью объектах, что вносит дополнительные уточнения в модель пространственной организации сельского общества.

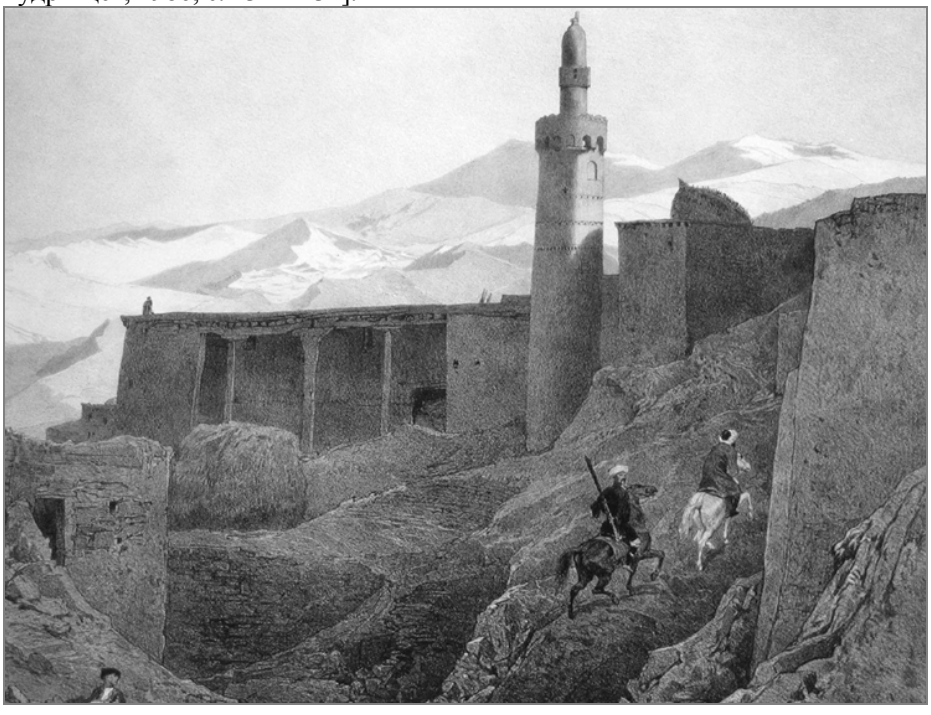
Характерная черта горской архитектуры — отсутствие ярко выраженных конструктивных особенностей мечети, что выделяло бы ее из общей застройки. Архитектор Н. Б. Бакланов по данному поводу замечал:

> Мечеть отличается от жилого дома только величиной своего основного и единственного зала и, в зависимости от величины, некоторыми деталями конструкции. У нее в большинстве случаев не развилось ни вестибюля-притвора, ни каких-либо особых частей, существующих при мечетях у других народностей ислама, и только при некоторых мечетях, большею частью поздней постройки, имеется что-то вроде «ризницы» — хранилища священного имущества мечети. Даже минарет, эта столь обязательная принадлежность мечети в районах с более развитым мусульманским населением, здесь часто заменяется примитивной вышкой-беседкой на плоской крыше здания, а иногда и этого не имеется.
>
> [Бакланов, 1935, с. 10]

Глубокую связь и преемственность между жилыми постройками и культовыми зданиями отмечают и другие исследователи (хотя С. О. Хан-Магомедов оговаривает излишнюю категоричность приведенного суждения Бакланова) [Хан-Магомедов, 1998, с. 232]. В Дагестане единственно соборные мечети в Дербенте и Кумухе были купольными [6], но и история у них особая. Полагают, что дербентская Джума-мечеть перестроена при арабах из христианского храма, откуда в ней большой купольный зал и иная, чем в

[6] Имеет купол и мечеть в лезгинском селении Юхари-Стал. Впрочем, она необычна и в остальном. В плане она восьмиугольная и больше походит на мавзолей или пир [Хан-Магомедов, 1969, с. 150—151].

классических мечетях, ориентация (михраб ориентирован не на Мекку) [Кудрявцев, 1986, с. 131—132].



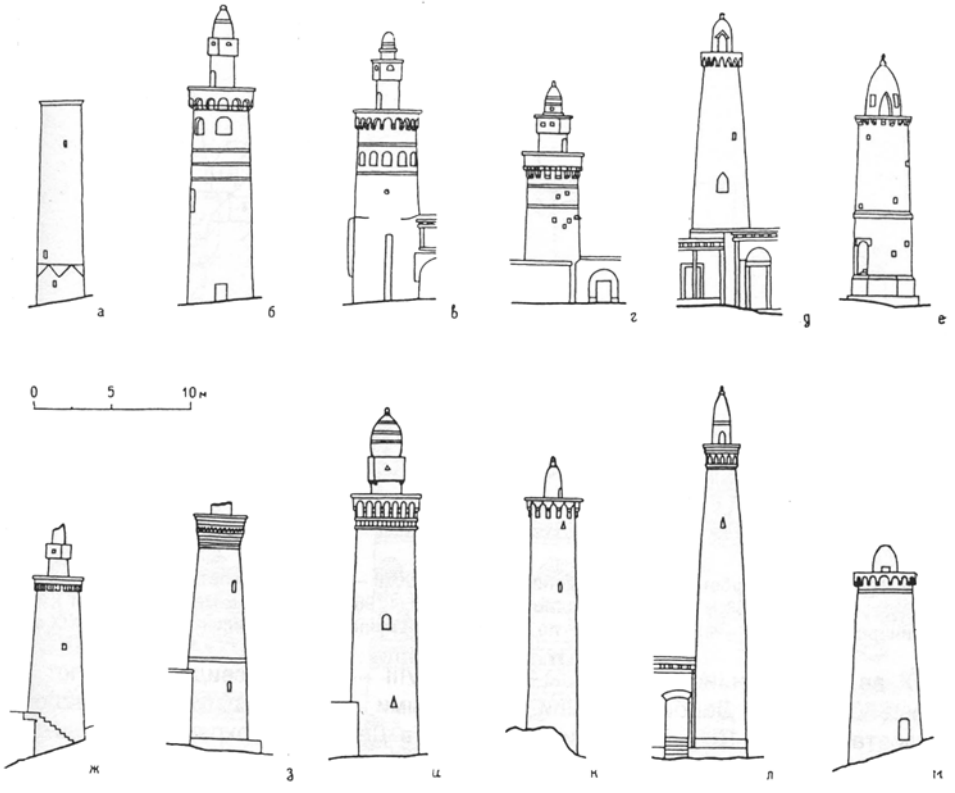
Аул Рича. Худ. Г. Гагарин

Менее определенна судьба Джума-мечети в Кумухе — одном из старейших центров ислама в Дагестане. По своему плану и объемно-пространственной композиции она напоминает дербентскую в уменьшенном виде и, возможно, у нее схожая история. Наследие христианской архитектуры прослеживается и в других старейших памятниках культового зодчества, например в мечети селения Цахур. Однако в VIII в. в мусульманских странах сложился тип колонной мечети, и он вытеснил ранее перестраивавшиеся из христианских базилик мечети купольные [Алпатов, 1948, с. 243]. Абсолютное большинство мечетей в Дагестане построено уже позднее указанного времени, и они соответствуют утвердившемуся стандарту, но это ни в коей мере не затушевывает их органичного соответствия местным традициям архитектуры. А. Р. Шихсаидов пишет:

> В далеком рутульском селении Ихрек, на краю селения, над крутым склоном горы, воздвигнуто невысокое четырехугольное здание с плоской крышей, и это здание можно было бы принять за обычный жилой дом, если бы не минарет в его северо-западном углу. Это ихрекская мечеть, старейшая в Дагестане. По своему внешнему виду она не отличается от многих других зданий в ауле, подчинена общему архитектурному стилю, строительным традициям аула... Мечеть неоднократно разрушалась, потом возобновлялась, иногда полностью, иногда частично, и это продолжалось почти тысячу лет. При реставрационных работах использовался старый камень, а строительные надписи сохранялись более

бережно, их монтировали в стену нового здания, да так, чтобы можно было читать. За столетия стены ихрекской мечети превратились в хранилище надписей разных эпох. 31 надпись украшает здание...

[Шихсаидов, 1964, с. 105—106]

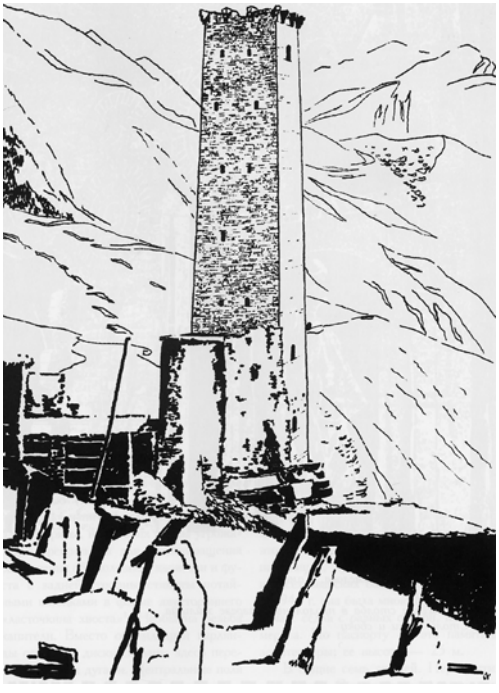


Минареты Южного Дагестана

а — Дербент, *б* — с. Рича (агулы), *в* — с. Тпиг (агулы), *г* — с. Хоредж (агулы), *д* — с. Мишлеш (цахуры), *е* — с. Джили (табасаранцы), *ж* — с. Михрек (рутульцы), *з* — с. Ихрек (рутульцы), *и* — с. Шиназ (рутульцы), *к* — с. Рутул (рутульцы), *л* — с. Хрюк (лезгины), *м* — с. Фий (лезгины). (по: [Хан-Магомедов, 2001, рис. 196])

Типичная для Дагестана в целом ситуация.

Сосредоточение на стенах здания мечети «летописного» свода известий о прошлом жителей аула — военных победах предков и обрушивавшихся на них бедствиях, о возведении сельчанами наиболее важных общественных объектов (мостов, мечетей, минаретов, башен и т. д.) — подчеркивало функции мечети не только как культового, но и как общественного центра. Мечеть демонстрировала собой общинное единство, была наглядным воплощением «объединяющей идеологии», согласно которой правилом жизни были равенство и взаимоподдержка членов такого единства (что в полной мере соответствовало и идеологии ислама). В аульной застройке данное правило выражалось в унификации стиля жилых строений. Отсутствие внешне броских отличий мечети, возможно, подразумевало следование ему же.



Башня аварского селения Мусрух
(по: [Мовчан, 2001])

Тем не менее, мечеть все же должна была иметь приметные детали. Такой деталью часто являлся минарет — «энергичная вертикаль с выразительным силуэтом» [Хан-Магомедов, 2001, с. 252]. Часто, но далеко не всегда.

Вспомним, что Н. Б. Бакланов, имея в виду центральные и северные районы горного Дагестана, не считал минарет характерным элементом местной архитектуры. Зато для Южного Дагестана минареты типичны, хотя и там не сложилось единого их стиля. Минареты могли быть круглыми и квадратными в плане, иметь внутреннюю винтовую лестницу либо не иметь оной.

Дагестанские минареты многое восприняли из традиционного башенного зодчества. Внутреннее пространство «уникального», по определению С. О. Хан-Магомедова, минарета в лезгинском селении Хрюк было разделено на ряд этажей, так что подниматься наверх следовало по приставным деревянным лестницам. Такая внутренняя планировка характерна для оборонительных башен, где предусматривалась защита каждого этажа [Хан-Магомедов, 1969, с. 147] (см. также: [Хан-Магомедов, 2001, с. 256]). Внешним обликом, формой минареты часто напоминали башни [7]. Архитектурный декор минаретов нередко имитировал машикули, башенные зубцы и амбразуры оборонительных построек. И вообще минареты могли выполнять не только культовые, но и оборонные функции. В свою очередь, отдельные башни поздней постройки возводились в подражание минаретам [Гольдштейн, 1971, с. 184—185; Марковин, 1980, с. 229; Хан-Магомедов, 1974, с. 164].

Очевидная близость и даже сходство башен и минаретов не есть отличительная черта строительных традиций Дагестана. Аналогичное явление наблюдалось в Азербайджане и Афганистане, что оценивается как развитие и даже своего рода кристаллизация ранее сложившегося архитектурного стиля

[7] В описании XIX в. лезгинского селения Ахты говорится о высоком минарете у главной мечети, а на рисунке того же времени на этом месте изображена «высокая квадратная в плане башня без завершения» [Хан-Магомедов, 1969, с. 147]. Любопытно привести и следующую экспедиционную запись Л. И. Лаврова, сделанную им в аварском селении Согратль: «Согратль лежит высоко на горе. Над селением возвышаются два минарета. На одном из них, построенном в начале XX в. (о чем свидетельствует не только арабская надпись на его стене, но и показания стариков, помнящих это событие), укреплена мраморная плита с надписью, гласящей почему-то, что это боевая башня» [Лавров, 1982, с. 203].

[Бретаницкий, 1966, с. 157; Усейнов, Бретаницкий, Саламзаде, 1963, с. 71]. Даже в христианской Грузии, в Шида Картли, церкви с прямоугольным алтарем сооружались обычно в комплексе с высокой многоэтажной башней [Чубинашвили, 1971] [8]. В соседних с Дагестаном областях, население которых приняло ислам, аналогичные примеры выглядят более естественными. Так, в чеченском селении Эткали минарет воспроизводил форму башни и, судя по всему, «его строители исходили из самого красивого, виденного ими, — из пропорций и форм боевых башен и сумели создать впечатляющую постройку» [Марковин, 1980, с. 229]. Равно в Ингушетии и Северной Осетии минареты мало чем отличались от оборонительных сооружений. «В принципе, — отмечает В. Х. Тменов, — любой пустующий или специально отведенный для моления дом (мечеть) со стоящей рядом и должным образом освященной боевой башней (минаретом) мог играть роль религиозного центра. Как знать, не поэтому ли мы не в состоянии вычленить из структуры мусульманских горных (особенно покинутых жителями) поселений осетин и вайнахов культовые памятники (а не потому, что они все разрушены)» [Тменов, 1996, с. 177].

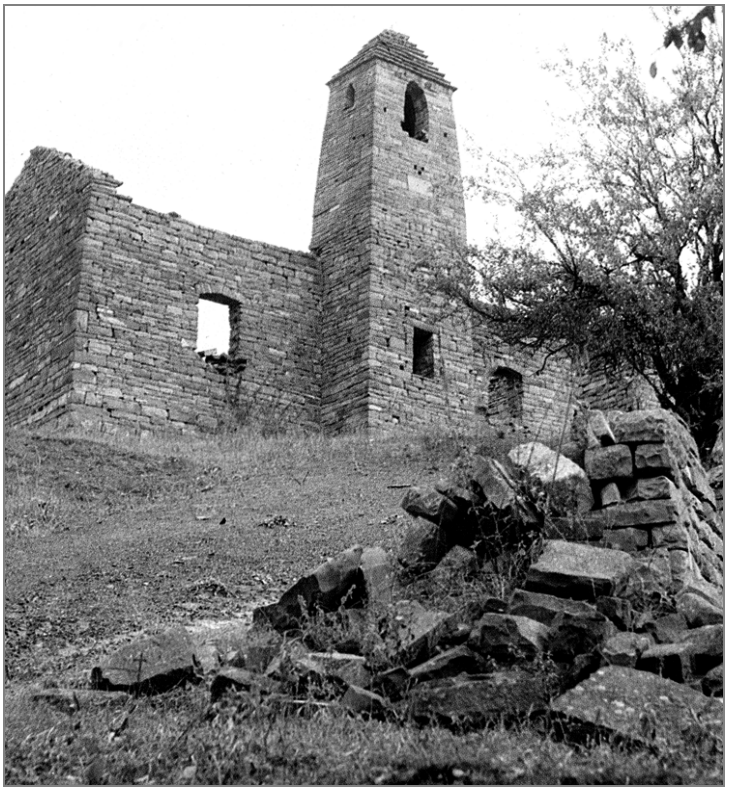


Афганистан. Мечеть в городе Герат. Фото автора. 2004 г.

Как было отмечено выше, в Дагестане фиксируется определенная закономерность в распространении минаретов на тех или иных его территориях. И эта закономерность едва ли не напрямую стыкуется с порядком возведения оборонительных сооружений. Если для южных районов характерно наличие минаретов при отсутствии во внутриаульной застройке башен (напомню, что последние обычно располагались там на окраине селений), то в центральных, северных и западных районах в целом наблюдается обратная картина. Там башни являлись неотъемлемой частью аульной застройки, минареты же были редки. Подобную закономерность, с одной стороны, можно объяснить более ранним утверждением ислама на юге Дагестана, с другой — сложившейся архитектурной композицией селений. Если в южнодагестанских аулах минарет на фоне скученной застройки обычно вырисовывался как едва ли не единственная крупная лаконичная форма, то в Аварии и в соседних с ней

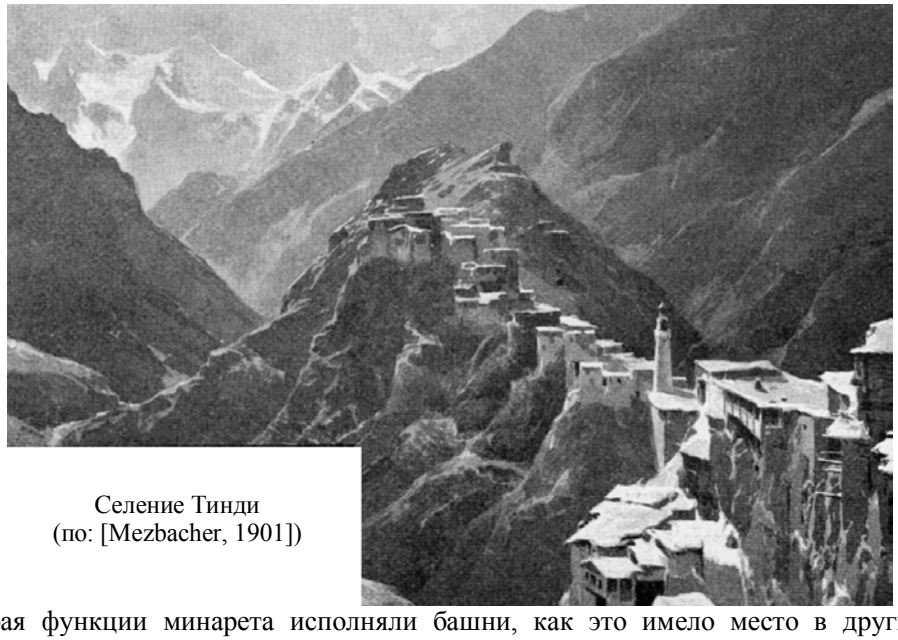
[8] Лишнее подтверждение единства культурных традиций населения Кавказа.

районах он с очевидностью терялся среди башен, утрачивая через это одну из главных своих функций. Поэтому наличие там минарета как особого сооружения теряло целесообразность [9]. Можно полагать, что на большей части горного



Мечеть и минарет в чеченском селении Эткали
(по: [Каменная летопись страны вайнахов])

[9] Только особенности местности, на которой располагалось селение, могли придать минарету качества зрительного акцента. Такой пример являет собой селение Тинди, старая часть которого занимает узкий скалистый гребень. Сооруженный там же минарет возвышается над гребнем как активная выразительная форма. Примечательно, что эта особенность тиндинского минарета по-своему отложилась в памяти Абдурахмана, сына Джемалуддина. В своих воспоминаниях он писал: «Селение Тинди расположено между горами, в ущелье… В этом селении есть высокий минарет для муэдзина» [Абдурахман, 1997, с. 121—122].



Селение Тинди
(по: [Mezbacher, 1901])

края функции минарета исполняли башни, как это имело место в других областях Кавказа, при этом и сами минареты использовались в целях обороны аулов.

Многофункциональность данных сооружений не будет выглядеть странной, если учесть, что и сама мечеть не ограничивалась единственно ролью культового сооружения. В Дагестане мечеть совокупно с площадью, возле которой она размещалась, исполняла функции мужского общественного центра, мужского дома.

* * *

Мечеть являлась местом отправления культа преимущественно мужчинами. В этом нашел отражение взгляд на женщину как существо нечистое. По указанной причине, например, у горцев Грузии женщины не допускались в церкви и святилища (правда, у них имелись собственные, нередко тайные места поклонения), а в Армении им отводились места на церковных хорах (см.: [Карпов, 2001а, с. 315 и след.]) В равной мере здесь правомерно усматривать проявление в культуре дихотомии мужского и женского, в согласии с которой официальный культ, как правило, был сосредоточен в руках мужчин.

В Дагестане в одних селениях и местностях женщинам вовсе запрещалось бывать в мечетях (они молились дома) [Вучетич, 1864, № 76], в других им разрешали стоять позади мужчин в отгороженной занавесом части мечети [Козлова (А), л. 25; ПМА, № 1690, л. 58 об.—59], в третьих для них строили особые культовые здания. Женские мечети существовали в Кубачах, в некоторых даргинских и аварских селениях, как выразился Е. М. Шиллинг, «в наиболее замкнутых, хранящих старину, местах» [Шиллинг, 1996, с. 82] (см. также: [Там же, с. 68]). Женские мечети были своего рода дополнительным социальным институтом (появившимся в силу не только упомянутой

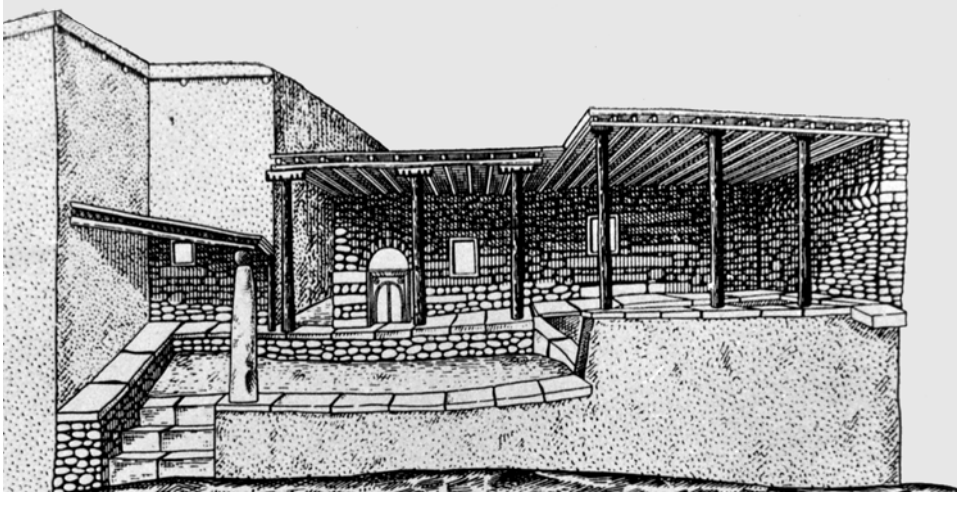
дихотомии, но и параллелизма женского и мужского в культуре) и никогда не претендовали на роль общественно значимого центра, что в полной мере исполнялось «основными» — «мужскими» мечетями.

Как правило, здание мечети возводили в непосредственной близости от сельской площади, известной у аварцев и даргинцев под названием *годехъан* (годекан), у лезгин — *ким* или *гимга*, у лакцев — *курча* и т. д. Об аварском селении Тлох К. Козлова писала:

> В центре аула имеется гудекан с деревом посредине [10], обставленный со всех сторон большими камнями для сидения и двумя стульями из камня с наклонными спинками. Недалеко от гудекана имеется мечеть с высоким красивым минаретом, увенчанным мусульманским полумесяцем со звездой.
>
> [Козлова (А), л. 13—14]

О годекане в целом К. Козлова писала:

> Все дороги в ауле ведут на гудекан... На гудекане мужчины проводят целые дни с раннего утра до поздней ночи, усевшись поудобнее на камни, которые блестят как отполированные от усиленного употребления. Здесь выслушиваются все хабары (новости), обсуждаются самые различные вопросы, даются ответы, де-



Место заседания старейшин в селении Ахты (по: [Агларов, 1988])

> лятся впечатлениями и т. д. Самую большую роль на гудекане играют старики — хранители старинных преданий и адатов. Они сидят важно в больших лохматых папахах, в шубах, даже в жаркий день, с палкой в руке и с кинжалом у пояса. Старики у аварцев пользуются большим почетом и уважением. Молодежь имеет право голоса на гудекане только с 15-ти лет. Раньше гость при въезде в аул сначала отправлялся на гудекан, а потом только к своему кунаку.
>
> [Козлова (А), л. 29]

[10] Примечательная деталь, возможно, отголосок древних верований и культов. — *Ю. К.*

Для площади у сторонних наблюдателей нашлось и подходящее образное определение — «мужской клуб под открытым небом». В «клубе» — он же площадь — в теплое время года мужчины ночевали, расположившись на каменных скамьях и завернувшись в шубы. Зато для женщин он был запретной территорией, они обходили его стороной. Впрочем, годекан, или ким, являлся не только местом свободного времяпрепровождения мужчин, но и местом сбора джамаата, т. е. собрания уважаемых лиц мужского пола, на которых принимались все важные решения.

Располагавшаяся обычно возле годекана или кима мечеть восприняла многие из его функций, точнее — она составила с ним единый общественный комплекс. В ней ночевали мужчины пожилого возраста, а члены мужских молодежных союзов, с разрешения духовенства, проводили там спортивные тренировки, организовывали трапезы, сопровождавшиеся песнями и танцами. Периодически старшина аула объявлял в мечети в присутствии авторитетных лиц (джамаата) имена тех молодых людей, кто достиг совершеннолетия, с честью прошел испытания на зрелость и отныне мог считаться равноправным мужчиной — членом общества. В мечети, как и на площади, происходили выборы старшины. В ней предводители военных отрядов разрабатывали планы походов. Там же могли храниться оружие всех мужчин селения и походный запас продуктов на трое суток. Как только раздавался клич тревоги, люди бежали в мечеть за оружием [11]. В мечети нередко хранилась общественная черкеска и общественная пара брюк на тот случай, если кому-либо необходимо было ехать в другое селение и он хотел выглядеть торжественно нарядным [Дибиров, 1968, с. 36; 1975, с. 85; Лавров, 1982, с. 102, 104; Магомедов Р., 1975, с. 217; Материальная культура, 1967, с. 103—104; Омаров А., 1868, с. 63—64; Панек (Аа), л. 36].

Мечеть использовали и в качестве гостевого дома [12]. Пришлого человека, у которого не было кунаков, принимал тот из сельчан, на кого выпадала очередь; он кормил его у себя в доме и, снабдив немудреными постельными принадлежностями, отправлял на ночлег в мечеть. По данному поводу сын шейха Джемалуддина и зять Шамиля Абдурахман замечал в своих воспоминаниях:

> Я считаю этот обычай неприличным, так как мечеть предназначена для богослужения и не должна превращаться в постоялый двор. Одна и та же комната не может быть местом богослужения и угощения. Однако это обычай давний, и никто у нас не обращает внимания на это противоречие.

И уже по другому, но схожему поводу добавлял:

> Обычай может сохраняться на века, если он одобрен народом исстари.
>
> [Абдурахман, 1997, с. 124—125, 131]

---

[11] Ср.: «В двух башнях в с. Урада, находившихся раньше на месте теперешней джума-мечети, были вбиты в стены каменные гвозди (для каждого мужчины отдельный гвоздь), на которые вешали оружие и круглый большой, в виде баранки, хлеб — го□ро. Это делалось на случай неожиданной тревоги, чтобы мужчина сразу же мог снарядиться в поход, имея под рукой оружие и необходимое количество продовольствия... Готовый хлеб… время от времени менялся» [Козлова (А), л. 8].

[12] Кунацкая как особое помещение в доме в Дагестане получила распространение только со второй половины XIX в.

В согласии с последней оценкой в селениях горцев и функционировала мечеть [13]. Очевидно, лишь во времена имамата строгие требования его лидеров к жизни «истинных мусульман» корректировали устоявшийся в сознании народа образ мечети.

Известно, что и в странах Ближнего Востока мечеть исполняла роль общественного здания и мужского клуба [Ислам, 1991, с. 160], и следовательно, можно допустить заимствованный характер этой традиции на Кавказе. Однако предпочтительнее считать, что отношение горцев к мечети и, соответственно, ее статус определились здесь в результате взаимодействия института привнесенного и местных традиций.

В пользу этого свидетельствует развитая обрядово-культовая функция местных вариантов мужских союзов. Их члены в соответствии с установленным регламентом проводили ритуалы в честь вегетативного божества, их атрибутику составляла так называемая волчья символика, предполагавшая перевоплощение в волков — «святых» животных — путем маскирования, именования себя волками и следования характерной манере поведения зверей (подробно об этом см.: [Карпов, 1996]).

С утверждением в местной среде ислама положение в корне не изменилось. Мужские союзы продолжали играть важную роль в социализации личности горца, упорядочении взаимодействия поколений; члены мужских союзов составляли ядро боевых дружин общин, выполняли другие общественно значимые функции. С упрочением позиций общины



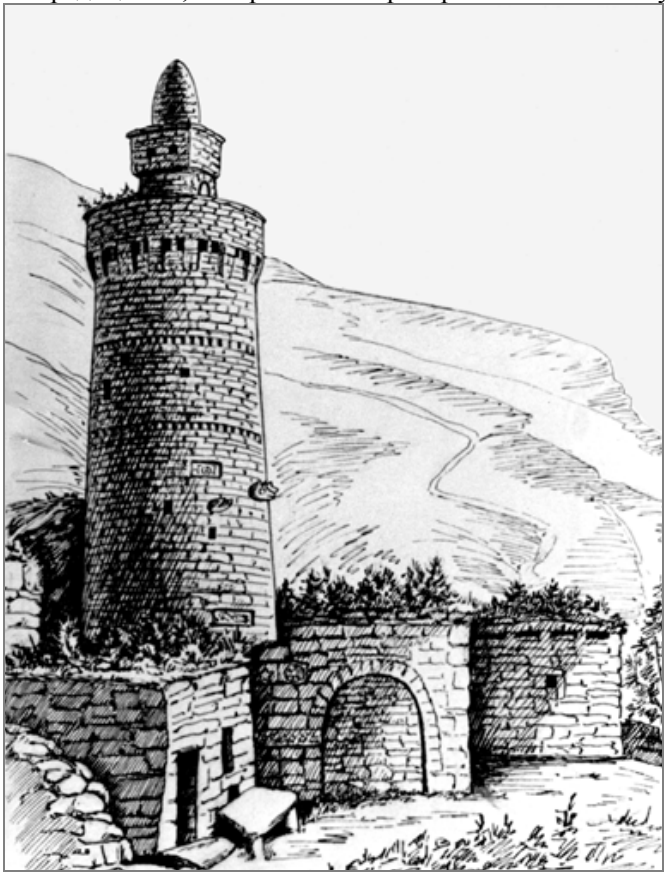
Рельеф в селении Ругуджа (по: [Башкиров, 1931])



Рельеф в селении Ругуджа. Фото автора, 2004 г.

[13] Об известном правителе Аварии конца XVIII в. Умма-хане рассказывали, что он во время разъездов по подвластным территориям никогда не останавливался у кунака, а располагался на ночлег у мечети, в центре, иногда — всего аула [Ахлаков, 1968, с. 85].

мужские союзы передали ей часть собственных социальных механизмов (в частности, механизм обеспечения общественного престижа представителей власти). Примечательно и то, что социоролевые установки членов мужских союзов были восприняты сообществами-братствами учащихся мусульманских школ при мечетях — *муталимами*. Порядок жизнедеятельности этих «братств», равно как и сами принципы их моделирования, во многом копировали соответствующие параметры традиционных мужских объединений. Существенное значение в этом играла локализация школ при мечетях, которые наряду с осуществлением культовой функции выполняли роль мужского общественного центра, а также особые прерогативы членов мужских союзов в религиозной жизни местных обществ (см.: [Карпов, 1993; 1996, с. 264—275]). В итоге мусульманские символы и институты, в числе которых важным звеном была мечеть с минаретом, стали являть собой зримый вариант — дагестанскую версию народного ислама. Мечеть успешно выполняла функции общественного здания, а равно мужского дома, минарет же — боевой или сторожевой башни. Данные функции явно связаны с доисламскими традициями, которые лишь преобразились в новых условиях.



Минарет в селении Хоредж. Худ. Т. Л. Юзепчук. 1948 г. МАЭ (№ И-2147-5)



Скульптурные изображения на минарете селения Рича. Фото автора. 2005 г.

В ряде мест Дагестана — в знаменитом ауле Кубачи, в багулальских селениях Тлондода и Кванада — до XX в. сохранялись особые мужские дома. Эти внушительных размеров здания одновременно были крепостями с примыкавшими к ним либо располагавшимися по соседству башнями [Шиллинг, 1949, с. 147 и след.; 1993, с. 168—169, 176—179]. Стены зданий украшали рельефы с изображениями реальных и фантастических животных, сцен пиршеств, жертвоприношений и др., что указывает на приверженность их обитателей древним культам. В свою очередь, в аварском селении Ругуджа на фоне остальных построек огромными размерами выделялось здание, которое местные жители называли «церковным домом». Высказано мнение, что это была христианская
часовня (там обнаружены предметы христианской атрибутики) [Материальная культура, 1967, с. 115—116]. Однако известные в Дагестане средневековые христианские культовые постройки отличаются крайне небольшими размерами (например, часовня в селении Датуна; то же характерно для аналогичных построек в других горных районах Кавказа). «Церковный» же дом в Ругудже резоннее интерпретировать как вариант общественного здания, совмещавшего функции культовой (христианской) постройки и «мужского дома», что позднее, с утверждением в крае ислама, находило воплощение в мечети [14].

Любопытно, что в минарет мечети агульского селения Хоредж были вмонтированы «высеченные из камня головы волка, лисицы и собаки. Глаза и пасти этих животных окрашены красной краской» [Панек (Аб), л. 9]. А минарет также агульского селения Рича украшает скульптурное изображение, по одной информации — льва [Хан-Магомедов, 2001, с. 256], а по другой — волчицы (отчетливо видны соски зверя, голова у него отбита) [ПМА, 2005,

[14] Примечательно, что в селении Кубачи функционировавшая в XIX в. женская мечеть, по разным источникам, была перестроена или из башни, или из церкви [Бакланов, 1935, с. 25; Шиллинг, 1949, с. 188]. Такая противоречивость данных, возможно, свидетельствует о совмещении этим зданием, как и в Ругудже, обеих функций.

л. 71] [15] . Украшение здания изображениями этих животных, вероятно, связано с использованием архаической «волчьей» символики, и косвенно она указывает на то, что подобным образом мог обозначаться мужской общественный центр селения [16].

Примечательна история вражды южнодагестанских селений Рутул и Хрюк. Она якобы разгорелась из-за белого камня, который первоначально украшал верхушку рутульского минарета, но был украден хрюкцами и установлен на минарете их аула. Хозяева вернули камень на место, но он вновь был украден, и так повторялось несколько раз, что и привело к войне. Конец вражде положил некий праведник, якобы наученный Аллахом: он сделал точную копию белого камня и тайно поставил его на том минарете, где камня не было. Война прекратилась. С тех пор оба минарета имеют по одинаковому белому камню, и никто не знает, который из них был предметом спора [Лавров, 1962, с. 118—119] (другую версию предания см.: [Магомедов Р., 1979, с. 96]).



Мечеть и минарет селения Рутул. Фото автора. 2006 г.

Сюжет данной истории примечателен тем, что во многих горных районах Кавказа [17] белый камень фигурирует в качестве объекта почитания. Цезы в прошлом большим самородкам кварцита поклонялись как божеству под названием *цIа□лу*. Согласно преданиям, воители ислама выбрасывали их из селений, но некоторые цIалу сохранились и почитались до 1930-х гг. (например, большой цIалу возле селения Шаури). В цезском селении Акди

[15] Объяснения местных жителей по поводу этой скульптуры невнятны. Вспоминают легендарных Ромула, Рема и вскормившую их волчицу, рассказывают о некогда жившем в селении мужчине с волчьей мордой вместо лица, отмечают, что это оберег для мечети и селения в целом. Здесь же замечу, что образы волка и льва (или самок этих зверей) в культурной традиции дагестанцев резко не противопоставляются. Удалого воина в равной степени могут сравнить и с волком, и со львом; аварское «лев» *гъалбацI* буквально переводится как ‘гривастый волк’.

[16] Здесь же отмечу, что минарет мечети в селении Киша еще недавно украшали две пары турьих рогов [Лавров, 1982, с. 200], что «соответствует» «декору» древних кавказских святилищ.

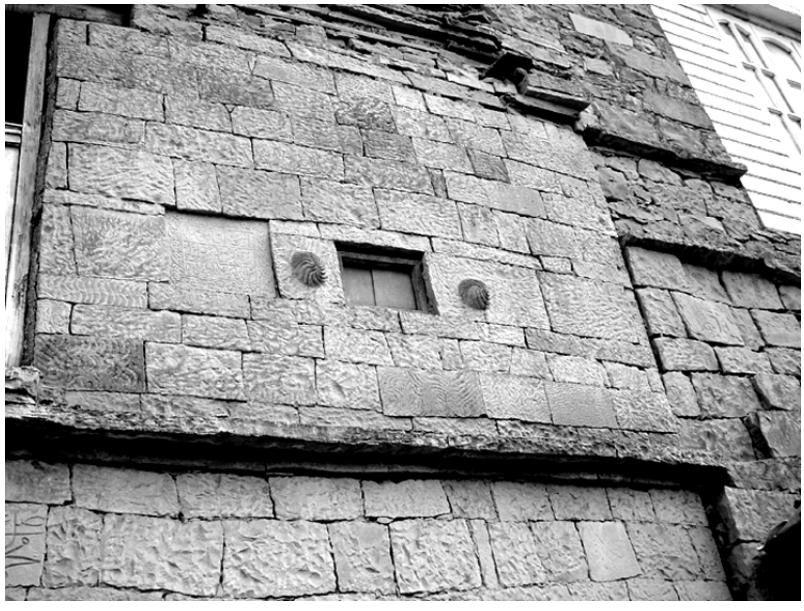
[17] По терминологии геологов — сланцевого пояса гор с характерным серым или темно-серым цветом породы, что отличает его от известкового (белого) пояса.

цIалу вмонтирован в михраб местной мечети, который указывает направление на Мекку [Карпов, 1989б, с. 96]. В Южном Дагестане большой белый камень находился на месте паломничества и жертвоприношений — на вершине горы Шалбуздаг [Попов (А), л. 95]. Почитаемый камень *аьгубей* (ʻмаслом обмазатьʼ) большого размера и такого же цвета лежит возле Джума-мечети в Кумухе [ПМА, № 1757, л. 2—3]. Белые камни клали на могилы, полагая что они «святят умерших», их устанавливали на засеянных полях «от сглаза», ими могли быть отмечены границы общинных владений [Буткевич (А), л. 5; Магомедов Р., 1979, с. 96; Рагимова, 1988, с. 33]. Белые камни почитали и в схожих целях использовали горцы Грузии — хевсуры, тушины, пшавы, сваны [Бардавелидзе, 1986, с. 76; Макалатия, 1940, с. 188; Чумаков, 1937, с. 51; Шиллинг, 1931, с. 83], а равно и осетины [Шанаев, 1870, с. 32—33].

Здесь же упомяну характерный элемент декоративного оформления мечети в центральных районах Аварии и, в меньшей степени, Лакии — камни с рельефным изображением двух кругов *кукби* — женской груди, которые вмонтировывались в ее наружные стены [Дебиров П., 1966а, с. 41, 55, рис. 129—131]. Смысловое предназначение данных изображений довольно прозрачно. Приведенные материалы демонстрируют живучесть традиционных религиозных представлений в быту населения, которое не одно столетие официально исповедовало ислам. Старые «символы» органично вплетались в образы новой веры, а горцы трепетно оберегали их как гаранты благополучия своих обществ.



Михраб мечети селения Акди. Фото автора. 1985 г. МАЭ (№ И-2109-15)



Кукби на доме лакского селения Кули. Фото автора. 2005 г.

* * *

Взгляд на горское селение с точки зрения его архитектурной композиции разрешает уточнить параметры социальной общности, которая его возводила и жила в нем по установленным правилам.

Горское селение часто сравнивали с орлиным или ласточкиным гнездом, а также с пчелиными сотами и роем. Первые дефиниции отмечают труднодоступность аула и мастерство строителей и косвенно поясняют истоки присущего его обитателям горделивого — орлиного взгляда на окружающий мир. Последняя, скорее, указывает на строй жизни в аулах — ее слаженность, достигаемую благодаря осознанию горцами своего коллективного единства.

Внешние слагаемые образа аула подчеркивают его цельность. Кварталы прочитываются или угадываются в облике как части целого. Верхняя и нижняя половины тоже не выглядят самостоятельными единицами. Монотонная застройка выражает стремление к равенству членов сообщества. Башни в первую очередь скорее демонстрируют готовность аула как единства обороняться от внешней угрозы, нежели фиксируют многоэлементный состав общности. Возвышающийся над домами и мечетью минарет, имея внешнее сходство с башней, выражает боевой дух «объединяющей идеологии» сообщества.

В понятийном отношении единство аульного сообщества передает термин *джамаат*, подразумевающий общность/общину и ее коллективный ум (совет авторитетных членов), вырабатывающий правила общежития — *адат*. Община предстает как самодостаточное целостное в экономическом и

социально-политическом отношениях образование. Речь об этом пойдет в другой главе. Здесь же кратко остановлюсь лишь на отдельных моментах.

Не каждое селение являло собой общину. В труднодоступных районах, примыкающих к Главному Кавказскому хребту, аулы весьма невелики по размерам, и общинная система формировалась там через их союзы. Отдельные селения, насчитывавшие от четырех-пяти до десятка хозяйств, сравнимы с кварталами крупных аулов. Зато их объединения, регулировавшие пользование совокупностью хозяйственных угодий, вырабатывавшие политику в отношении соседей и др., были уже джамаатами.

В свою очередь, в крупных селениях основной территории Дагестана кварталы, если вспомнить приведенные ранее слова из хроники аула Чиркей, создавались для лучшего управления общиной. Картина мало менялась и в том случае, если кварталы были территорией проживания тухумов — общностей людей, связанных родством. Кварталы имели собственных выборных лиц управления, свои мечети, а также годеканы и кимы, на которых решались текущие бытовые вопросы. Однако решение всех принципиально важных дел являлось прерогативой джамаата, собиравшегося на общесельском годекане или киме из представителей тухумов или кварталов [18], подобно тому как по пятницам все мужское население стремилось посетить главную в ауле джума-мечеть.

Любопытный пример являет собой положение с квартальными кимами, сложившееся в лезгинском селении Хрюк. Там их было шесть, и между ними установилась своеобразная специализация. На первом из кимов сообщались

[18] В табасаранском селении Хив по периметру сельской площади стояли каменные столбы различной высоты и формы, принадлежавшие отдельным «родам». Во время общих собраний члены каждого «рода» сидели у своего столба [Любимова, Хан-Магомедов, 1956, с. 74].



Ким в селении Рича. Фото автора. 2005 г.

новости, на втором и третьем — велись разговоры о сельскохозяйственных работах и скоте, на четвертом — об охоте, на пятом — обсуждались темы, связанные с очисткой риса, на шестом — велись разговоры о дровах. Таким образом, мужчины проводили свое свободное время на том киме, где их больше интересовали характер и содержание разговоров [Агаширинова, 1978, с. 146—147]. Данный пример едва ли не единственный из известных, но он симптоматичен, ибо фиксирует тенденцию к снижению общественного статуса квартальной площади и оттеняет положение квартала как составной части джамаата.

Характерной чертой горской общины было ее «мужское лицо». Общественная власть как таковая и, в частности, собрания джамаата составляли удел мужчин. Официальный центр селения, отмеченный годеканом и мечетью (при том, что они не всегда располагались в его географическом центре), являлся мужской территорией. Женское пространство в селении было рассеяно между множеством домостроений и уже поэтому теряло выразительность. У женщин были собственные места каждодневных сборов — источники и общественные печи, где обсуждались новости и злободневные темы, однако до джамаата голос женщин не долетал, по крайней мере — официально не принимался в расчет. Патриархальные устои быта отводили женщинам места на социальной периферии. Адат четко определял границы социальной функциональности лиц разного пола. «За вмешательство в драку мужчин в селении, — говорилось в адатах Ункратль-Чамалальского наибства, — хотя бы для маслаата (примирения. — *Ю. К.*) с женщины

взыскивается штраф 1 руб., в поле же она может вмешиваться для маслаата» [Памятники обычного права, 1965, с. 155].

> Цекубцы договорились о том, что если женщина придет в мечеть или в молитвенный дом для совершения молитвы или за водой, то с нее взыскивается штраф в размере одной овцы. Штраф с женщины не взыскивается за то, что она ходит в молитвенные помещения, расположенные за пределами селения, исключая молитвенный дом, расположенный у верхней речки.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 101].

Патетично звучат слова из соглашения (1791) «всех общин хунзахцев» с общиной Нитаба:

> Нитабцы обязаны прилагать усилия для увеличения числа мужей, пока их не станет сотня, а домов в селении Нитаб — двести.

Здесь сила и в результате жизнеспособность аула-общины соотносятся единственно с мужским началом. Как нитабцы могли достичь обещанного, не вполне ясно [19]. Тем не менее заявление подчеркивает «мужское лицо» социальной организации.

> Что же касается пашен, которые нитабцы купили у хунзахских мужей, то владение ими принадлежит нитабцам, причем с правом продажи и покупки — в случае нужды — в кругу своих мужей, но не мужей из близлежащих сел.
>
> [Айтберов, 1989, с. 21—22]

Сам же аул, как место локализации общины, имевшей «мужское лицо», мог восприниматься и не столь однозначно. В отличие от цитированных постановлений сельских обществ, выводивших функциональную активность женщин за границы поселений, лакский язык являет непосредственную соотнесенность селения с женским началом. В нем лексема *щар* имеет значения ʻаул, селениеʼ и одновременно ʻженаʼ. Факт, достойный внимания, прокомментировать его я попробую чуть позже.

2.4. Дом-«клетка»

В настоящем параграфе речь пойдет о ви□дении горцами места, определенного для жизни семьи и продолжателей «рода», об обустройстве этого места, превращающем его в дом. Под домом здесь понимается не просто жилище, отличающееся от хижины возведением стен [Свод этнографических понятий, 1989, с. 37 и след.], не только «строение под жилье» (В. И. Даль), но и порядок жизнедеятельности малой ячейки общества с ее хозяйством и укладом быта в особо смоделированном пространстве.

Однако выясняется, что в дагестанских языках нет слова «дом». Исследователи пишут: «В лакском языке и в языках других народов Дагестана нет самостоятельного слова для обозначения понятия „дом“ — оно передается

[19] Можно сослаться на опыт самого Хунзаха, который принимал переселенцев, именовавшихся *апарагами*. Правда, в Хунзахе апарагам было довольно сложно стать членами общины; это обычно удавалось их внукам и правнукам [Айтберов, 1990, с. 15—16].

через множественное число слова комната „къатта“ — „къаттри“ (комнаты)», и это свидетельствует, «что жилище лакца первоначально состояло из одной комнаты» [Булатова, 1971, с. 97] (о даргинцах см.: [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 117—118]). «Слово, обозначающее „дом“, в аварском языке хотя и имеется — „ригъ“, но часто его смысл передают через слово „комната, комнаты“ (рукъ, рукъзал)» [Материальная культура, 1967, с. 157].

Лексические материалы позволяют внести и иные уточнения в образ дома, в представления о нем. В лезгинском языке слово *кIвал* имеет значения ʻдом, комната, двор, клетка’ [Русско-лезгинский словарь, 1950, с. 160, 181, 291, 301]. Аварское *рукъ* — это ʻдом, комната, клетка’ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 446]. Лакское *къатта* — ʻдом, комната’, а *къаттарисса* — ʻклетчатый’ [Лакско-русский словарь, 1962, с. 97, 150]. Устойчивость цепочки значений, в которой «дом — комната — клетка» выступают синонимами, примечательна, и третье из значений поясняет ситуацию.

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, их предки, очевидно, именовали собственные дома «клетками», ибо расценивали их всего лишь как отдельные соты 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», он не переставал быть «клеткой» — звеном в многоэлементной цепи аналогичных строений, которая и являлась собственно домом. Это вновь подтверждает характеристики архитектурной цельности горского аула, а равно и сельской общины — джамаата как единства. К схожим выводам пришли архитекторы, судя по всему, не обращавшиеся к данным языка. Именно «отдельной клеткой» в «друзе кристаллов» назвал дом горца Н. Б. Бакланов [Бакланов, 1935, с. 19]. Г. Я. Мовчан характерную черту старой аварской архитектуры видел в присущей ей «высшей степени» способности «складываться в общности», а отдельные дома сравнивал с квартирами современных городских зданий [Мовчан, 1972, с. 129, 130].

Лингвистические материалы предлагают и другие интересные, с точки зрения этнографа, посылки.

Как отмечено выше, в аварском языке есть слово *ригь* со значениями ʻдом, здание’, но употребляется оно реже, чем слово *рукъ* [20]. Та же лексема *ригь* имеет второй ряд значений — ʻсрок, пора, время’, а производное от нее слово *ригьин* обозначает ʻбрак, бракосочетание’. Соответственно, «дом» и «брак», т. е. начало семейной жизни, располагаются в одном семантическом ряду; обзаведение домом равнозначно обзаведению семьей. В аварском языке женитьба сына звучит как ʻобразование семьи’ — *хъизан гьабизе* или ʻсоздание дома’ — *ригьин гьабизе*.

[20] Аварцы словом *рукъ*, а андийцы словом *гьакъу* — ʻдом’ обозначают также внутритухумные подразделения близких родственников [Шиллинг, 1993, с. 60]. Однако на то, что рукъ являлся элементом общинной целостности, указывает использование данного термина для обозначения мужского дома — *гьоркьо рукъ* (ʻобщий дом’). Подобный дом использовался для проведения ежегодных многомесячных сборов мужской молодежи селения. См.: [Карпов, 1996, с. 25 и след.].

В лакском языке лексическая форма *къатта хьун* означает ʻ□обзавестись домом, комнатойʼ, где *хьун* — ʻстать, сделать, смочь, случитьсяʼ и одновременно — ʻвырасти, выйти замужʼ [Лакско-русский словарь, 1962, с. 289]. То есть и здесь возведение дома непосредственно подразумевает обзаведение семь-



Селение Китури. Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-166)

ей. В лакском языке, как упомянуто выше в связи с синонимичностью понятий «селение» — «жена», домашнее пространство в тех или иных вариантах подразумевает женское начало. В отличие от аварского языка, где молодой мужчина, окончив «свободную жизнь», обзаводится домом [21], лакский язык отмечает скорее «женскую окраску» того же процесса (это не означает, что в реальности инициатива по обзаведению домом принадлежит девушке), откуда синонимичность понятий «селение» — «жена» (причем в данном случае это «мужской взгляд» на вещи), а «обзаведение домом» — это «выход замуж».

Другой знаковый ряд в аварском языке выстраивается из лексической формы *ригьзал разе* — ʻстроить домʼ, в которой второе слово помимо значений ʻстроить, построить, выстроитьʼ имеет еще значения ʻвешать, повесить, цеплять, зацепить (что-либо), прислонить (что-либо к чему-либо)ʼ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 389, 424]. «Прислоненность (к чему-либо)», «цепляние (за что-либо)» можно трактовать как прекращение холостой жизни молодежи, но в этой лексической форме косвенно усматриваются и особенности горного домостроения, в котором постройки едва ли не в буквальном смысле цеплялись за скалы, подвешивались к отвесным кручам.

Вместе с тем в северо-западных районах Дагестана, населенных андийскими народами, и на части территории Аварии пол жилища бывал ниже

[21] Считается, что до 28—30 лет он может вести «внедомный» образ жизни, но по достижении этого возраста обязан обзавестись семьей/домом.

уровня земли [Шиллинг, 1993, с. 49, 137, 186]. Поэтому дом скорее «вырастал из земли», нежели «прислонялся к ней» или «цеплялся за нее». В подобном строении можно усмотреть намек на пещерное жилье, которое некоторые авторы считали древнейшим на Кавказе и, в частности, в Дагестане [Байерн, 1871, с. 317; Никольская, 1947, с. 156; Пантюхов, 1896, с. 15]. Но это именно намек. Материалы археологии не дают свидетельств в пользу версии о пещерном прототипе горного жилища. В Дагестане не известны и подземные или полуподземные жилища со ступенчатым сводом (ступенчато-венцеобразным перекрытием), которые до XX в. широко бытовали в Закавказье (груз. *дарбази*, азерб. *карадам*, арм. *тун* или *тон*) (см.: [Ильина, 1946; Чиковани, 1971]). В местных условиях скальный грунт, на котором обычно и возводились постройки, мешал реализации подобного варианта жилища. Однако чтобы построить дом на склоне горы, требовалось создать ровную площадку, и это достигалось заглублением пола, в результате чего задней и частично боковыми стенами здания становился сам склон. В итоге постройка обретала некоторое сходство с пещерой или землянкой, но не более того. Жилище дагестанцев — это органичное продолжение горной массы, вырастающее из оной, тогда как селение, по образному сравнению Н. Б. Бакланова, — друза кристаллов. Ощущение единства с конкретной местностью, некогда выбранной под застройку предками, сделавшими свой выбор по причине ее отмеченности благодатью свыше, по-видимому, отводило на второй план потребность в особой регламентации выбора участка для сооружения здания. По крайней мере, этнографам далеко не всегда удается выявить обряды, предшествовавшие началу строительства [Материальная культура, 1967, с. 195].

Сказанное, в первую очередь, касается жилища аварцев и народов андийской группы и лишь косвенно может быть распространено на жилище дагестанцев в целом. В XIX в. в Дагестане бытовало несколько типов жилищ — однокамерное, зальное, жилая башня, длиннопланное, террасное, компактное, — которые в конкретных районах обретали национальный колорит. Как самостоятельные выделяют даргинское, горно-лезгинское, предгорно-лезгинское, старо-лезгинское, арчинское, старо-аварское, центрально-аварское, лакское, цахурское и другие варианты жилища [Гольдштейн, 1974а]. Некоторые из них испытали на себе влияние традиций населения соседних областей (например, в Южном Дагестане заметно влияние азербайджанской архитектуры, а в западных районах — грузинской). Природные условия местностей определяли специфику конструкции зданий. В жилище населения безлесной Лакии количество деревянных элементов было сведено к минимуму. Напротив, территория расселения бежтинцев и цезов богата лесами, поэтому и деревянные строения имели там широкое распространение [22]. В прошлом деревянные конструкции широко использовались при возведении жилищ в Аварии [Гольдштейн, 1974б; Мовчан, 1969].

[22] «Селение Вецаль (цезское селение Вициатль. — *Ю. К.*) состояло из дощатых построек в два и даже три этажа с маленькими балкончиками и плоскими кровлями; большого труда стоило горцам, не знакомым с пилой, вытесать эти широкие, толстые доски; некоторые выступы на балкончиках были покрыты довольно затейливой резьбой» [Плетнев, 1864, № 24].

Безусловно, соотношение в конструкции зданий разных материалов, связи населения с внешним миром, особенности социальных отношений в местной среде и некоторые другие факторы вносили различия в архитектуру тех или иных территорий горного края. И все же в ней зримы общедагестанские черты, указывающие на общие корни строительных традиций. На некоторые из подобных черт я и хочу обратить внимание. Но предварительно сделаю еще несколько замечаний относительно истории горской сакли.

Немногим более тридцати лет назад была опубликована статья Г. Я. Мовчана «Социологическая характеристика старого аварского жилища». В ней автор на основании анализа эволюции архитектуры одной из частей Нагорного Дагестана попытался реконструировать направление и ход социально-исторических процессов в крае. «То, что мне посчастливилось увидеть в Дагестане, — писал исследователь, — поистине способно потрясти воображение любого человека, способного к восприятию величия. Древнее домостроение — огромные аулы, представляющие собою едва ли не единые строения, — это сложные структуры, плод изощренного пространственного мышления... Весь дальнейший путь сельского жилого домостроительства... есть путь ко всеобщему распространению индивидуального домика» [Мовчан, 1972, с. 149].

К типичным особенностям старинных жилых построек Аварии исследователем отнесено следующее.

Во-первых, большие, если не сказать огромные — более 100 кв. м, однокамерные жилища, характерные для периода до середины XIX в. Это дало Г. Я. Мовчану основание принципиально не согласиться с мнением историков и этнографов о господстве в Дагестане малой семьи уже с V в. и утверждать длительное сохранение больших семей.

Во-вторых, фаланстерная связанность жилищ, при которой жилые строения примыкали одно к другому, разделяясь одной стеной, общей для смежных домов и имевшей отверстие для сообщения их обитателей. В результате «здание» представляло собой непрерывную цепочку смыкавшихся помещений, которые, располагаясь по горизонтам рельефа, занимали целый квартал, а то и больше — «в горах Дагестана есть фаланстеры и нет домов». Обитателями таких «длинных» сооружений являлись, как полагал исследователь, представители одного тухума, возводившие их в процессе сселения в один крупный аул из прежних однотухумных поселений. Г. Я. Мовчан утверждал, что индивидуального возведения помещений одной семьей не могло быть, равно как не было и собственности семьи на жилище. О былой хозяйственной общности тухумов, по его мнению, свидетельствовала типичная в прошлом и частично сохранявшаяся на поздних этапах истории практика вынесения хозяйственных построек — амбаров, сеновалов, помещений для скота — за пределы жилой застройки, а также реликты коллективного владения ими. В последующем наблюдался процесс дробления тухумного жилища и обособления жилищ семьи, что фиксируют датируемые второй половиной XV в. примеры возведения так называемых замковых комплексов. Они объединяли жилые камеры больших семей ближайших родственников и принадлежавшие им помещения животноводческих служб, а ключевым звеном комплексов являлись невысокие башни, через которые и бывал устроен единственный вход во все помещения. Мовчан отрицал

принадлежность таких комплексов феодальной знати, так как их внутреннее обустройство отличалось простотой, а планировочное решение не имело ничего общего с известными образцами дворцов правителей феодальных владений. Военизированный облик комплексов, формируемый башнями, по его мнению, якобы свидетельствовал о сложности процесса обособления семей в общине. Однако процесс этот не был длительным и уже где-то через два столетия наблюдалось очередное изменение строительных традиций — обособившиеся жилища со службами утрачивали башни, вход в них становился незащищенным.

> Обособление жилища без признаков военной защиты свидетельствует... об узаконении самого обособления, о том, что сельский джамаат больше не чинил ему, очевидно, препятствий. Одновременно с этим новым в этих домах является и выделение одной самостоятельной семьи.
>
> [Мовчан, 1972, с. 120—144]

Статью Г. Я. Мовчана отличала полемичность. У некоторых этнографов вызвал неприятие тезис о былом широком распространении в горах Дагестана большой семьи. М. А. Агларов утверждает, что описанные архитектором зальные жилища Аварии выполняли общественные функции, были своего рода фамильными гнездами, где проводились свадьбы и иные общественные и «фамильно-родовые» празднества и ритуалы. Однако ведущей формой семьи в горах на протяжении столетий являлась малая семья, и это было обусловлено спецификой аграрных отношений, сформировавшихся на базе интенсивного террасного земледелия [Агларов, 1988, с. 106—107]. Другие исследователи более терпимы к выдвинутому Г. Я. Мовчаном тезису, связывая его с длительно сохранявшимися большими и неразделенными семьями [Агаширинова, 1978, с. 121 и след.; Гаджиева, 1985, с. 55]. Архитектор С. О. Хан-Магомедов соглашается с основными выводами Мовчана, отмечая, что его собственные исследования жилища населения Южного Дагестана подтверждают длительное сохранение больших неразделенных семей. Более осторожен он в оценке места и значения фаланстеров; «в обследованных мной 129 дагестанских аулах не были обнаружены „фаланстеры“, хотя что-то похожее на их фрагменты вроде бы и попадалось» [Хан-Магомедов, 1998, с. 37—39; 1999, с. 21]. «Что-то похожее» на фаланстеры отмечено этнографами в Западном Дагестане — в Ботлихе и в соседних с ним селениях, где между близстоящими домами родственников и соседей имелись внутренние ходы, а смежная стена делалась турлучной [Алимова, Магомедов, 1993, с. 70]. К этому добавлю, что в сводной работе В. П. Кобычева о жилище народов Кавказа упомянутые выводы Г. Я. Мовчана приняты полностью [Кобычев, 1995, с. 187—196].

Я не возьмусь обсуждать выдвинутые Г. Я. Мовчаном положения относительно эволюции горского жилища и социальных образований в Дагестане. Необходимо только оговорить, что разные регионы Дагестана, а именно Южный и Нагорный, имели существенные различия «социологических характеристик» уже в плане сохранения большой семьи; в первом она сохранялась до XX в., во втором ее наличие на протяжении XIX в. уже практически не фиксировалось. Впрочем, ситуация могла изменяться относительно динамично. После присоединения к России зримым стало



Селение Тинди. Угловые камни.
Фото автора. 1988 г. МАЭ (№ И-2132-24)

активное имущественное расслоение общинников, что нашло отражение в строительстве, а ранее сдерживалось джамаатом и было зафиксировано сохранявшимися до сравнительно недавнего времени памятниками местной архитектуры. Среди причин длительного сохранения древних форм жилища, по мнению Мовчана, и в этом с ним трудно не согласиться, важную роль играла «монументальная, трудно поддающаяся преобразованиям структура аула», напрямую связанная с функционированием джамаата.

> Внешний вид такого селения создает впечатление удивительно монолитного, нерасторжимого человеческого коллектива... Каждая семья и каждый житель здесь находится не только под защитой, но и под неусыпным контролем коллектива. Ни один шаг не может остаться неизвестным. С любой крыши селения открывается обзор не только всей долины, но и любого движения каждого из обитателей.
>
> [Мовчан, 1972, с. 131, 148]

Доминирование общинного начала являлось характерной чертой жизни населения горного Дагестана, и оно же сформировало типичные особенности местного жилища.

Подчинение установленному порядку селостроительства, где отдельное являлось частью целого, диктовало требования к внешнему облику зданий. Насколько монолит аула был вписан в лаконичную и часто суровую горную природу, настолько же постройки внешне соответствовали заданной выразительности. По причине тесноты застройки первый, хозяйственный, этаж дома обычно не имел лицевого фасада (его скрывал второй этаж дома, расположенного ниже), а равно и боковых фасадов. Лицевой же фасад второго этажа в условиях ступенчатой застройки мало откуда бывал виден, поэтому и его декоративное оформление отличалось простотой. К последнему относились горизонтальные узорчатые полосы под карнизом, подоконные пояски и др., но и они большей частью не выделялись рельефностью, ибо мастера опасались нарушить целостность основной геометрической формы здания [Бакланов, 1935, с. 21; Хан-Магомедов, 1998, с. 39].

Фасад старого аварского жилища не имел активного центра, был лишен фланкирующих, завершающих форм и поэтажных членений. Все это создавало впечатление нейтральности и текучести, способности к росту и продолжению системы по горизонтали и вертикали, т. е. подчеркивало статус здания как фрагмента крупного единства [Мовчан, 1974б, с. 27—28]. Резные камни с рельефами часто располагались так высоко, что едва бывали видны снизу и вряд ли в полном смысле могли служить украшениями. Впрочем, некоторая тенденция

к упорядочению размещения камней с петроглифами все же просматривается. В отдельно стоящих зданиях они монтировались в углах постройки, а также у входа и окон, что, очевидно, говорит о приписывании им магических апотропейных свойств [Гольдштейн, 1977, с. 24] [23] . Все это вместе предопределяло «величайшую сдержанность и скупость» наружного облика жилища.

* * *

Если обычно не удается выявить действий, в том числе обрядовых, определявших место под будущее жилище [24] (чему были упомянутые выше причины), то имеющиеся сведения о подготовительном этапе и самом строительстве выстраиваются в следующую картину.

Началу строительства предшествовала заготовка надлежащих материалов. Лес, там, где он имелся, заготавливали осенью, чтобы использовать его в апреле-мае. Жители Западного Дагестана речной камень нередко предпочитали скальному, хотя обрабатывать последний было легче, нежели собирать и доставлять в аул речной. В Лакии прежде употребляли необработанный камень, а со второй половины XIX столетия — тесаный, по крайней мере для облицовки здания. К месту строительства его доставляли женщины, помимо хозяек родственницы и соседки. «Чем ишаки, так женщина лучше таскает, а ишаки другой работой заняты». Так говорили о себе лачки, и их слова конкретизируют прерогативу женщин в свивании семейного гнезда. (В предгорных и южных районах Дагестана, где для строительства использовался саман, штукатурившийся и затем белившийся, производство данных операций также составляло удел женщин).

Начало строительных работ должно было приходиться на счастливый день. Таковым у ботлихцев считались понедельник и воскресенье, в эти же дни следовало заготавливать лес и камень. У хваршин счастливым днем считалась суббота; накануне, в пятницу, устраивалась *садака* — женщины перед мечетью раздавали ломти хлеба, а на месте будущего дома, в четырех его углах, разжигали костры, в которые бросали кусочки нутряного бараньего и козьего жира.

На закладку фундамента дома (если он был необходим и возможен по условиям грунта) нередко приглашали муллу. В Лакии накануне этого события пекли пресные лепешки *кIюла ччатI* и ими во время работ угощали на улице всех прохожих и соседей. Муллу и нанятого мастера-строителя ждало особое угощение. Часть лепешек, соль и талисманы (последние имели треугольную форму, изготавливались из шелковой материи в количестве 3—4 штук, на одном из них писалась молитва) мулла, предварительно завернув их в тряпицу, закладывал в фундамент, произнося пожелания долгой жизни и благополучия хозяевам дома. В основание постройки было принято закладывать также кусочки железа, золотые и серебряные монеты [Алимова,

[23] Подобные камни чрезвычайно почитались горцами; при разрушении или перестройке старых зданий они переносились в кладку стен вновь сооружаемых построек.

[24] За исключением того, что оно не должно было быть слишком каменистым [Панек, 1996, с. 14].

Магомедов, 1993, с. 74—75; Булатова, 1971, с. 105; Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 148; Мусаева, 1995, с. 43; Панек, 1996, с. 14].

В крупных селениях, в районах с оживленной, по местным условиям, экономической жизнью для строительства приглашали мастеров. В отдаленных горных уголках работы производили будущие хозяева дома, их родственники и соседи. Но положить в кладку первый камень во всех случаях доверяли «удачливому и благополучному» старику. Магия начала играла немаловажное значение.

Уже не магическое, а скорее общественное значение имело участие большого количества людей в строительстве индивидуального жилища. Данное явление связывают с пережитками родовых отношений, с соседской взаимопомощью, что имеет полное основание, но этим не исчерпывается, о чем нужно сказать особо.

В качестве иллюстрации приведу дневниковые записи исследователей (сотрудников МАЭ А. Г. Данилина, Л. Э. Каруновской, К. Г. Данилиной), в середине 1920-х гг. посетивших удаленный район Дагестана, населенный цезами (дидойцами).

> В постройке дома дидоев участвует все население аула… Один строит дом, пригласил на помощь. Вдруг вогнали в аул лошадей. Затем оседлали их в вьючные седла и поехали длинной вереницей в соседний аул за досками. Чтоб было веселей, им сопутствовали зурнач и барабанщик. Резкие звуки зурны и треск барабана, крики веселые, возгласы. Настроение приподнятое. Спустя некоторое время они вернулись. На каждой лошади кроме седока были привьючены по две доски, по одной с каждой стороны. Зурнач ехал увенчанный венком из зелени. Сзади него сидел барабанщик… Музыкой сопровождаются вообще все работы по постройке дома. Женщины носят в больших корзинах землю и камни, разминают глину; мужчины же кладут стены, приносят и укрепляют балки и т. п. А в это время расположившиеся на одной из крыш музыканты, окруженные детьми, непрерывно играют… Целый день до вечера шум и оживление в ауле. Из одного дома раздается особенный шум, пение, барабанный бой и дикий звук зурны. Это хозяин — строитель дома угощает всех, кто помогал ему… Битком набитая комната, сидели вдоль всех стен и толкались в сенях еще… Стояла на полу посуда с бузой, на тарелках, которые держали на коленях, был сыр соленый и лепешки. Вот и все угощение. Прямо против входа были музыканты. Их игра нередко заглушалась неистовыми криками песни. Пели все… В одном углу группа молодежи, один из них держал **ветки с нанизанными на ветвях несколькими скорлупами яйца** (mečir). Это обычное явление, только нанизывают конфеты и пр. ...Разнообразие: входят на четвереньках **ряженые** — «медведи» в вывороченных шубах. У одного маска из красной материи наподобие птичьего клюва (пеликана), и он непрестанно щелкал им. Они имитировали борьбу, валялись на полу и т. д.
>
> [Очерк (А), л. 11 об.—12, 88—90 об.]

В данном описании выделяется несколько моментов. Прежде всего это оценка строительства жилища как дела всего аула, всех его обитателей, в чем нет преувеличения, ибо селения цезов весьма невелики по размерам. В других районах, где населенные пункты насчитывали многие сотни и тысячи жителей, участие в работах родственников и соседей ограничивалось необходимыми разумными пределами. Но всегда строительство дома было общественно

значимым событием. Пришедшие помогали в трудовых операциях, они же приносили продукты для коллективных трапез.

Особой торжественностью и весельем сопровождалось покрытие крыши, засыпка ее землей:

> В аулах Гидатля **при насыпке крыши собирается все население аула** (а в этом аварском районе селения были далеко не маленькие. — *Ю. К.*), которое таскает землю для крыши и помогает ее укатывать. При этом **все участники приносят с собой различные продукты** (масло, сыр, муку). Выделяются 3—4 женщины для приготовления угощения. Часть продуктов дает хозяин дома. Как только крыша закончена, устраивается угощение и общие танцы в связи с окончанием постройки дома. Танцуют больше всего «карш» — **общий танец мужчин и женщин**. В дореволюционное время, **если бедный горец не мог сделать угощение и устроить танцы, то бегаул, местное должностное лицо, собирал у себя мастеров и делал им угощение.**
>
> [Козлова (А), л. 43]

Информация красноречива, а положение вещей типично для всего Дагестана (см.: [Булатова, 1971 с. 107; Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 149; Мусаева, 1995, с. 45; Панек, 1996, с. 15]).



Крыши агульского селения Рича. Фото автора. 2005 г.

Особая торжественность завершающего этапа возведения жилища имела очевидную символическую обусловленность. Новый дом нарушал структуру ранее сложившейся аульной целостности, внося в нее ранее не известные отметки. Локус вновь сформированного жилища требовал включения себя в

освоенное коллективом пространство в строгом соответствии с выработанными правилами его освоения [Байбурин, 1983, с. 71]. Ситуация во многом напоминает акт рождения человека с его последующей социализацией. Однако обрядовая составляющая строительных работ соотносит их скорее с календарными обрядами и свадьбой. По крайней мере, участие ряженых, зафиксированное в дидойских материалах, сближает рассматриваемое торжество с местным праздником середины зимы (фактически же встречи весны и наступления Нового года), который маркировал критический, переломный момент в жизни общинного коллектива, и свадьбой. В обоих случаях традиционно фигурировали те же ряженые, а в последней — и обрядовое деревце (в приведенном описании аналогом ему служат ветви, украшенные яйцами) (см.: [Карпов, 1989а]). В обеих ситуациях, а равно при строительстве жилища для новой семейной пары корректировался устоявшийся порядок бытия общинного сообщества, что вызывало потребность активно участвовать в действиях всего коллектива. Устраивавшиеся тогда же коллективные трапезы были сродни общественным жертвоприношениям. Через них, так же как через совместные танцы мужчин и женщин, восстанавливалась нарушенная целостность и подтверждалась жизнеутверждающая тональность ее бытия. И уже на явственно осознаваемой всеми поверхности лежали родовая и соседская взаимопомощь, забота о новой семье [25], потенциально увеличивавшей силу общинного коллектива. Наконец, через участие общинников в строительстве подтверждались права коллектива на крышу частного строения как объект общественного пространства (вспомним, что плоские крыши рядом стоящих домов часто служили общественными проходами, на крышах же сельчане коротали свободное время, проводили общественные мероприятия) [26]. Но именно то, что крыша должна была быть включена в освоенное коллективом пространство, стать его системным звеном, а также закрыть образовавшуюся чуть раньше в этой системе брешь, придавало ее сооружению особо важное для аульного сообщества значение.

[25] Ср. из материалов о даргинцах: «Молодые у нас обыкновенно женятся осенью, но дом для новобрачных строится еще весною. При обмазке его глиною устривают той и приглашают как молодых людей, так и девиц… Парни приготовляют глину, а девицы мажут» [Амиров, 1873, с. 25].

[26] «Крыши домов — прочные широкие площадки — служат всегда местом сборищ населения. Праздники справляются на крышах» [Данилина (А), л. 37].



Фасад дома в Рича. Фото автора. 2005 г.

Вместе с тем само жилище не становилось полностью открытым для общинного коллектива и доступным для каждого из его членов помещением. Этикет и адат как установленный сообществом строй взаимоотношений людей регламентировали порядок доступа в дом и пребывания в нем сторонних лиц [27]. Дом мог иметь общую стену с соседней постройкой, дверь, ведущую в жилище родственников и соседей, но при этом он не переставал быть организованным локусом отдельной семьи, особой клеткой системной целостности в пространстве. Закрытость жилища обеспечивали крайне небольших размеров входная дверь, скорее даже лаз (например, в домах цезов она по высоте не превышала одного метра, а по ширине достигала 40—60 см) и высокий порог [Алимова, Магомедов, 1993, с. 72; Данилина (А), л. 10]. Это единственное место непосредственного контакта локуса семьи с внешним миром (в том числе с пространством общины) особо маркировалось и оберегалось.

> Укрепляя дверную раму, дидои непременно кладут под нижнюю балку, служащую порогом, серебряную монету. Хозяин дома произносит общераспространенную у мусульман молитву — «Ля — иль — лы — иль — Алла», призывающую благословенье божье на вновь возведенное жилище.
>
> [Данилина (А), л. 34—35]

[27] «На того, кто силой зайдет в дом или на хутор, принадлежащие другому», говорилось в «Соглашении» жителей селения Обода, налагался штраф коровой стоимостью в пять овец [Айтберов, 1978, с. 113].



Селение Ругуджа. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.



Дидойское селение Тлазах. Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ 2078-148)

> Снаружи над дверью в некоторых старинных домах (лакцев. — *Ю. К.*) сохранились надписи на арабском языке, вроде следующей: «О дом, да не войдет в тебя печаль, и да не играет судьба с жильцом твоим, как ты уютен для каждого гостя, когда чужеземец нуждается в отдыхе».
>
> [Панек, 1996, с. 15—16]

В агульских селениях вокруг окон и дверного проема старых построек красят известью *кераж* (‘обводка’, ее белый цвет контрастирует с серым цветом каменной кладки), говорят, что белый цвет отводит дурной глаз [ПМА, 2005, л. 69 об.]. Вспомним, что и камни с петроглифами в кладке фасадной стены здания обычно помещались возле двери. В даргинских районах характерным элементом декора фасада здания были высеченные из камня два кольца, соединенные как звенья цепи. Полагают, что они олицетворяли «замок дома, ключа к которому никто не сможет подобрать» [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 156] [28].

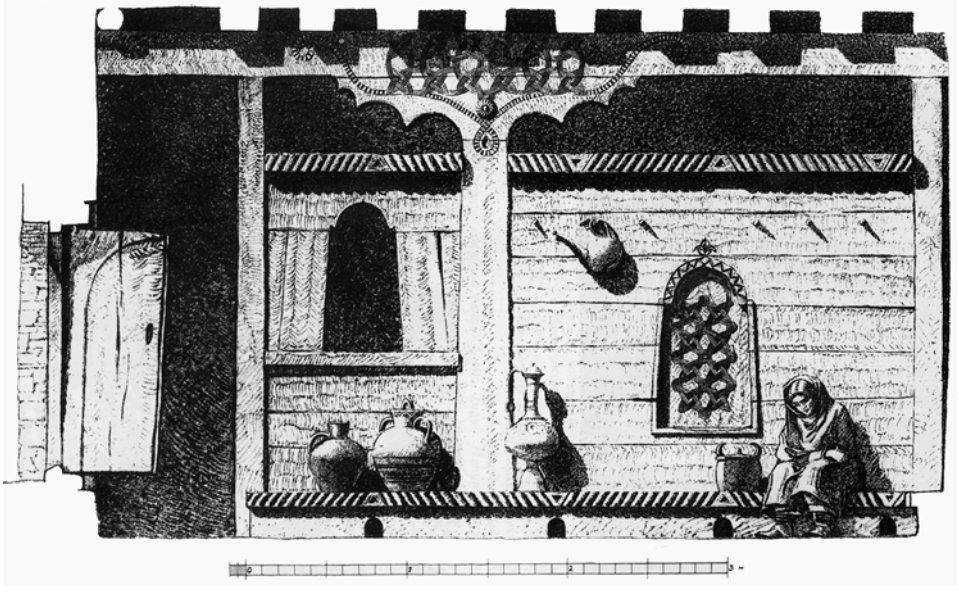
В свою очередь, и имевшиеся в домах окна нельзя назвать «окнами в мир». По свидетельству современника Кавказской войны, их часто вообще не было, «одно общее отверстие в потолке служит проходом свету и выходу дыма. Летом, впрочем, они вынимают из стен камни и тем образуют род маленьких окон, откуда выглядывают любопытные женщины и дети» [Мочульский (А), л. 95 об.—96]. Полустолетием позднее Е. Марков, описывая жилище дидойцев (цезов), замечал: «Окон тоже нет — только чернеют пустые узкие дырья, сквозь которые можно просунуть только дуло ружья из этих блиндированных казематов» [Марков, 1904, с. 439].

Впрочем, резоннее говорить не о закрытости, а об автономности семейного локуса. Она подразумевала наличие в каждом жилище собственных духов-покровителей, доброго расположения которых надлежало добиться, а в последующем не без усилий сохранить. Автономность жилища усматривается и в том, что его внутреннее убранство не соответствовало аскетизму внешнего облика жилища и самого горского аула.

* * *

> Сильно согнувшись, вы проходите внутрь… Это не комната, это зал. И здесь вы замечаете сзади себя стоящие во мраке гигантские столбы. Диски двойных полукружий смотрят в пространство мимо вас, словно не замечая входящих и уходящих, высоко поверх них. Полукружия капителей с еле заметными мерцающими на общем черном фоне дисками производят впечатление магнетической силы. Вечная незыблемость этих опор громадного крова над головой заставляет каждого — не только случайного посетителя, но, конечно, и обитателя — невольно ощутить, что совсем не он здесь хозяин, что он только постоялец в этом вечном жилище рода, и не для него одного оно существует всегда и неизменно… Здесь, внутри, скрыты величие и размах, которые поражают после скупой наружной оболочки… В этих могучих формах как бы господствует дух Героя… Но этот же дух, только в другом, скрытом и сдержанном выражении, виден и в неприступных наружных формах.
>
> [Мовчан, 1974б, с. 31]

[28] Другого мнения о символике данного элемента декора придерживается А. Ф. Гольдштейн. Он считает кольца символом ислама [Гольдштейн, 1977, с. 31].



Селение Мачада. Дом Якубава (по: [Мовчан, 2001])

Так передал впечатление от жилища аварцев общества Гидатль архитектор Г. Я. Мовчан. Интерьер гидатлинского дома выделялся даже среди соседних районов Аварии, еще меньше на него походило внутреннее убранство жилищ других территорий Страны гор. Однако замечание Мовчана относительно принципиальных различий внешнего облика дома и его интерьера справедливо практически для всего Дагестана. Применительно к его южным районам С. О. Хан-Магомедов отмечает, что в старых домах, «по-видимому, не только не ставилась проблема связи жилого интерьера с внешней средой, а даже, наоборот, жилой интерьер решался как совершенно изолированное от природы замкнутое пространство» [Хан-Магомедов, 1998, с. 172]. Тем важнее обратиться к основным деталям интерьера, которые, по мнению того же Мовчана, имея непосредственную связь с культом, способны пояснить идеологию и практику социального общежития.

Во многих районах Кавказа символической доминантой жилого помещения наряду с очагом являлся центральный столб. В Осетии такой столб, олицетворявший божественного покровителя дома, назывался «ангелом головы» и был объектом особого почитания [Кобычев, 1982, с. 141; Чибиров, 1984, с. 61, 144]. Центральный столб *деда-бодзи* (‘мать-столб’), символ единства семьи, являлся зрительным акцентом жилища грузин, в том числе жилища типа дарбази. В его декоре нашли выражение мотивы астральных культов и древа жизни, капитель же имела зооморфные черты [Чиковани, 1971, с. 48—49].

В Дагестане центральный столб наличествовал не во всех районных (национальных) типах жилища. Столб отсутствовал в горных местностях Южного Дагестана — у цахуров, рутульцев, лезгин; далеко не всегда был представлен в районах западных, в частности у андийцев и ботлихцев [Шиллинг, 1993, с. 51, 89]. В вышеприведенном описании жилища

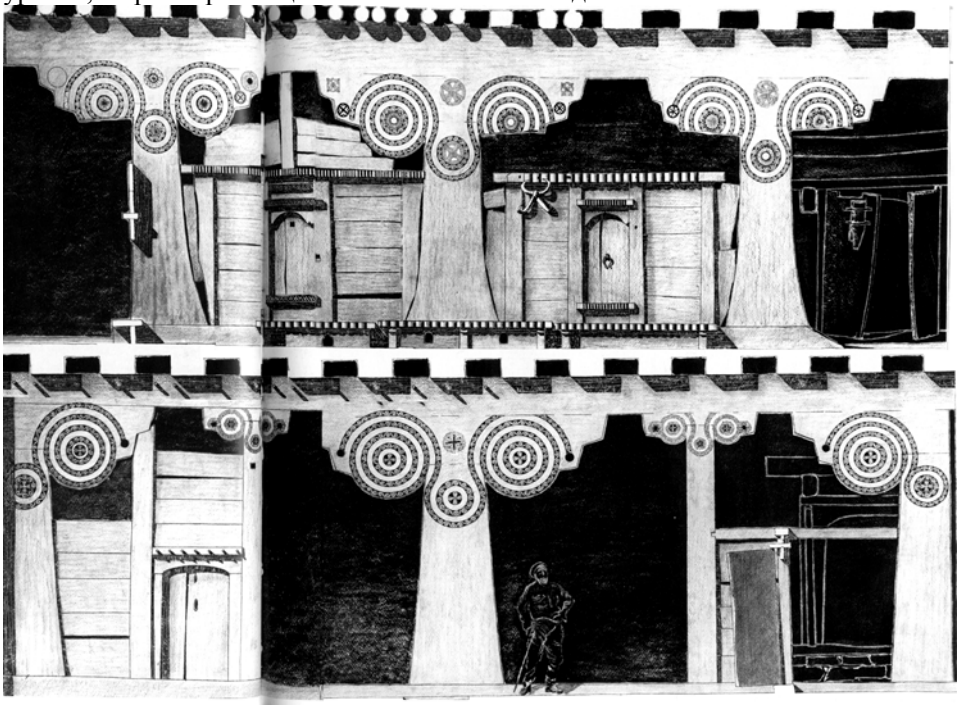
гидатлинцев столбы упоминаются. Более того, именно они, наряду с общими размерами помещения, формировали образ жилища, но столбов там было несколько, и главный из них не всегда был выделен. В этом автор описания Г. Я. Мовчан видел свои причины. Обстоятельно изучив старинную архитектуру Аварии и большей части территории расселения андо-цезских народов, он пришел к заключению, что выделение одного из опорных столбов в качестве главного произошло сравнительно поздно, а до этого отличительной чертой местных жилищ была своеобразная колоннада почти одинаковых конструктивных деталей. Прообраз такого решения интерьера исследователь видел в старинных жилищах тиндинцев, где ведущим элементом являлась внутренняя деревянная стена, «рубленная вгладь с сильным ритмом выступающих вперед перерубов», которые со временем обрели форму столбов. Невыделенность главного столба лишала интерьер зрительного акцента, но была согласована с фаланстерной застройкой кварталов: монотонный ряд членений отдельных жилых отсеков, по мнению исследователя, указывал на глубокую связь малой семьи с «родовой» группой. В жилищах Гидатля главный (средний) столб был выделен, и хотя он сохранял основные композиционные черты аналогичных конструкций в соседних домах родственников [29], уже своим наличием он сигнализировал об изменении общественного статуса отдельной семьи. Позднее средний столб в каждом жилище обрел неповторимые черты, что отражало дальнейший процесс обособления (индивидуализации) семей [Мовчан, 1972, с. 138—139].

Этот же исследователь отмечал использование мастерами «метода… преувеличений, чрезмерных форм, свойственных мифотворческому образу мыслей», и одновременно канонизированность основного узора столбов: «Два громадных диска-розетки в полукружиях и средний диск пониже и поменьше на стволе. Три диска объединены гирляндообразной лентой». В очертаниях последней он склонен был усматривать мотив рогов, а в самих столбах — не столько конструктивные опоры, сколько «образ или символ, с которым сливалось представление о главной несущей опоре» [Мовчан, 1947, с. 197; 1974б, с. 29].

Символике главного столба жилища уделялось достаточное внимание. Одни исследователи соотносили ее с деревом — со зримым образом «родового»/ тухумного — семейного единства («корневой столб») [Никольская, 1947, с. 158]. Другие видели в нем отражение контура «гипертрофированного силуэта» Великой богини-матери, прообразом которого могли стать изображения женской фигуры на древних наскальных писаницах, а идеологическим основанием — «древнейшие земледельческие культовые символы» [Гольдштейн, 1975, с. 134; Дебиров П., 1982, с. 18—19; 1983, с. 4]. Данные интерпретации не покажутся взаимоисключающими, если принять во внимание связь образа мирового дерева/древа жизни с образом женщины, аргументированную широкими семиотическими исследованиями [Иванов

[29] Повторяющийся декор столбов являлся своего рода гербом или тамгой тухума. Недаром такой столб называли «корневым» (*кьолбол хIуби* — ʻстолб корняʼ) или «столбом *кьибила*» (*тлибила*) — местное название тухума, имеющее значение ʻкореньʼ.

Вяч., 1989, с. 48] [30] . Кроме того, правомерно заострить внимание на устойчивом мотиве декора столбов, а именно на трех розетках, две из которых формируют их волютообразные завершения и располагаются на одном уровне, а третья размещена несколько ниже. В дейст-



Селение Тидиб. Дом Хадулал (по: [Мовчан, 2001])

вительности розеток может быть больше, но указанная схема выглядит основной. В ее описании, составленном Г. Я. Мовчаном, отмечено, что нижняя розетка, размещавшаяся на «стволе дерева», обычно уступала по размерам верхней паре. Однако известны и противоположные примеры, где как раз третья розетка выглядит главной, превосходя в размерах две другие, и именно такой вариант П. М. Дебиров склонен рассматривать в качестве ведущего [Дебиров П., 1982, с. 18]. Соответственно, различными могут быть интерпретации изображений, и в этом случае небесполезно сослаться на материалы соседних с Дагестаном территорий и народов.

Так, в орнаментации ларей-*скиври* горцев Западной Грузии использовалась устойчивая композиция в виде двух розеток, которая, по мнению некоторых авторов, олицетворяла супружескую пару. Вариант подобной композиции с «отростком» или связанным с розетками дополнительным элементом якобы изображал супружескую пару с потомством, а сама она подразумевала идею продолжения жизни [Таварткиладзе, 1965, с. 121—122]. Археолог Я. А. Киквидзе в символике очага (исследованной им на памятниках древности

[30] Пример аналогичного совмещения двух образов или, вернее, трансформации антропоморфного образа в растительный, являет устойчивый элемент декора надмогильных памятников в Дагестане [Карпов, 1994, с. 14].

и «этнографического» времени) видит знаковое выражение соединения мужского и женского начал (персонифицированных в астральных объектах — Солнце и Луне либо Земле и Луне, а затем в божествах традиционного пантеона), плодом чего якобы являлся третий элемент — огонь. Символика очага, и с этим нельзя не согласиться, тесно связана с символикой деда-бодзи — центрального столба, составлявшего с ним единый комплекс, своеобразный «красный угол» горской сакли. «От очага, — пишет Киквидзе, — постепенно отходит астральная символика, которая отныне, в виде орнаментов центрального столба и каминного камня, вбирает в себя (символику. — *Ю. К.*) древа жизни. Таким образом, получаем слитную символику семейного божества плодородия (очаг и древо жизни)» [Киквидзе, 1988, с. 186—208]. Другие исследователи «символику жизни» в декоре деда-бодзи видят в самой форме столба и в помещавшихся на нем изображениях крестов, розеток — астральных объектов, антропоморфных (фаллических) фигур [Сургуладзе, 1986, с. 184—189].

Если придерживаться подобных взглядов и экстраполировать их на дагестанские материалы, в частности на ту схему выстраивания розеток, где третья уступает в размерах расположенной выше нее паре, то подобная комбинация может интерпретироваться как изображение астральных объектов (по И. К. Сургуладзе, малая розетка — символ Венеры) либо персонифицированных ими мужского и женского начал с плодом/потомством. Однако такая экстраполяция плохо согласуется с декором, где третья розетка представлена как главная. В этом случае резонно сослаться на материалы традиционных религиозных представлений горцев Северного Кавказа и Грузии, согласно которым верховное божество имело двух ближайших помощников в лице мужского и женского божеств. Последние были наделены конкретными правами и обязанностями и являлись функциональными долями Бога-творца, соединявшего две такие половины и тем самым объединявшего все сущее. Изначальное самодостаточное триединство божеств подразумевало постоянство в мироздании и всеединость творения. Центральная фигура, разделяясь на две части, через них же и воссоздавала собственную целостность (подробнее см.: [Карпов, 2001а, с. 316—321; 2002, с. 172—179]). В этом случае более аргументированным выглядит соотношение размеров розеток — одна большая, две меньших размеров, понятней становится символика «гирляндообразной ленты», которая объединяла парные розетки, иногда «вырастая» из «основной». Однако в другой проекции и при иных пропорциях розеток данная «расшифровка» смотрится произвольной, и более оправданным покажется вариант «супружеской пары с плодом».

Наличие в декоре главного столба символов мужского и женского начал, так или иначе персонифицированных, в известной мере согласуется с порядком быта горской семьи. Столб и располагавшийся в старинных домах возле него очаг делили однокамерное жилище на две половины: правую — мужскую и левую — женскую. Все мужчины спали на своей половине, располагаясь на полу в иерархическом порядке; ближе всех к очагу лежал глава семьи. То же правило соблюдалось на женской половине [Амиров, 1873, с. 10; Никольская, 1947, с. 159—160]. Фигурально выражаясь, старшие мужчина и женщина семейства — родители, «творцы» семьи — размещались ночью «под сенью» правой и левой половин «кроны древа» основного столба, его двух гигантских розеток, которые уже в силу этого могли обретать соответствующую знаковую нагрузку. Впрочем, указанное обстоятельство

вряд ли упрощало символику среднего столба. Последний явно выражал синкретичные представления.

Помимо взаимосвязанных «мужского и женского начал», их составляющими были образы древа жизни и некоего женского божественного персонажа, астральных объектов, дополнявших один другой. Этот насыщенный сплав знаков расширяла символика рогов в виде иногда встречавшихся рогообразных капителей и, возможно, характерного изгиба «гирляндообразной ленты» [Мовчан, 1974б, с. 29] [31]. Такая добавка не была чужеродной по причине хорошо известных примеров наделения сакральных женских персон древних мифологий (Исиды, Иштар и др.) атрибутами рогатого животного [32]. Но синкретизм родивших подобный образ представлений имел конкретную логическую обусловленность — манифестацию идеи жизни и единства семьи, культа предков, что и делало столб домашней святыней. Повреждение кем-либо столба воспринималось как ужасное и унизительное для хозяев дома оскорбление [33], сравнимое лишь с надругательством над очагом.

Столб и очаг, располагаясь рядом, формировали сакральный центр жилого помещения, который имел своеобразное продолжение. Дело в том, что столб в жилище аварцев был включен в конструкцию передней стенки особого помещения (встроенного амбара) *цагъура*, использовавшегося для хранения продовольственных и других припасов. Цагъур, как и жилое помещение, делился на мужскую и женскую половины, границей между которыми являлся столб. В двух женских отсеках амбара хранились продукты земледелия и домашний скарб, в мужском — сушеное мясо, сало, буза [34]. Возле мужской половины цагъура размещался украшенный резьбой деревянный диван, служивший почетным местом хозяина и его гостей. Резной декор украшал и переднюю стенку амбара. Как и в орнаментации столба, здесь использовались розетки, стилизации рогов [Мовчан, 1969, с. 57], украшать его могли и рельефные изображения женской груди *кукби* (см.: [Дебиров П., 1982, рис. 14]). Идея благополучия и продолжения жизни, обеспечиваемая божественными патронами и, как можно предположить, не только ими, демонстрировалась предельно выразительно. Если же вспомнить, что кукби нередко украшали мечеть, и учесть, что они же использовались в декоре фасада жилых зданий [Материальная культура, 1967, с. 206; Никольская, 1947, с. 161], то выстраиваемая цепочка аульная мечеть — отдельное жилище — домашний амбар, соединяет центр общинного пространства с жилой «клеткой» отдельной семьи и ее закромами. «Большое» — общинное и «малое» — семейное функционировали в прямой взаимосвязи, у них были

[31] В Осетии и в горных районах Грузии центральный столб жилища часто украшали оленьи рога. В Дагестане на столбах делались вешалки — «рога», на которые разрешалось вешать только мужскую одежду и оружие [Алимова, Магомедов, 1993, с. 74; Шиллинг, 1993, с. 159].

[32] В мифологии кавказских народов женское божество бывало покровителем диких животных и охотников. Продолжением этой семиотической линии являлись рогатые головные уборы женщин (см.: [Карпов, 2001а, с. 134—138]).

[33] В литературе описан случай, когда ворвавшиеся в дом враги срубили нижние части полукружий капителей столба; этот поступок требовал отмщения по законам кровной мести [Мовчан, 1974а, с. 9].

[34] В мужском отсеке цагъура могли принимать почетного гостя; там же на ночь могла размещаться мужская молодежь семьи [Никольская, 1947, с. 162].

общие приоритеты, для выражения которых они использовали одинаковые символы. Последние составляли не только кукби, но и древо жизни: в жилом доме это был опорный столб, в селении — дерево в центре годекана (как в аварском селении Тлох), но чаще — минарет или башня в качестве стилизованных образов мирового столба/мирового дерева.

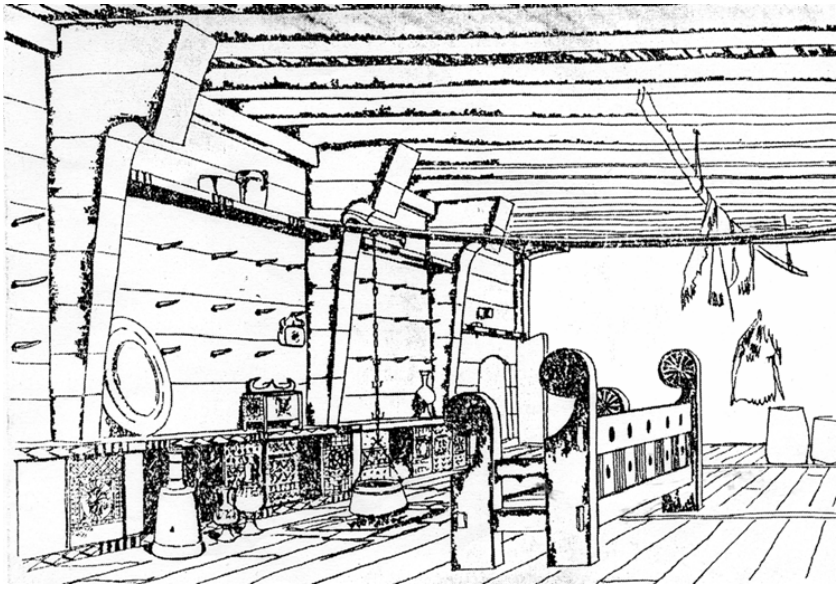


Солонка. Аварцы. МАЭ (№ 5997-7)

Примечательно, что в жилище аварцев и андо-цезов в известном отношении сакральными предметами были и небольшие по размерам бытовые вещицы — деревянные солонки, особо — их разновидность, так называемые рогатые солонки. Отличительной чертой последних являлись роговидные выступы по краям крышки и шип в ее центре. Наличие тех и другого не было функционально обусловлено (и являлось наследием древних керамических прототипов) [Миллер А., 1927], но они несли очевидную семиотическую нагрузку, на поверхности которой — символика рогов. Однако конструктивные особенности и орнамент солонок позволяют сближать их и с антропоморфными скульптурными изображениями [35]. Здесь, так же как в декоре столбов и цагъуров, фиксируется синкретичность образов и сопутствовавших им представлений. Характерно, что такие солонки помещались в сакральном центре традиционного жилища — на передней стенке цагъура (или сменившей его посудной стенке) возле очага (подробнее см.: [Карпов, 1998а]).

Позднее символические и утилитарные функции солонок были восприняты их модернизациями — поставцами *учалтанами* (*гIучIáлтIам*), в которых помимо соли хранились ложки и вилки. Новые материалы и технологии конца XIX—начала XX в. определили изменения в декоре изделий — использование красок, зеркал, токарной обра-

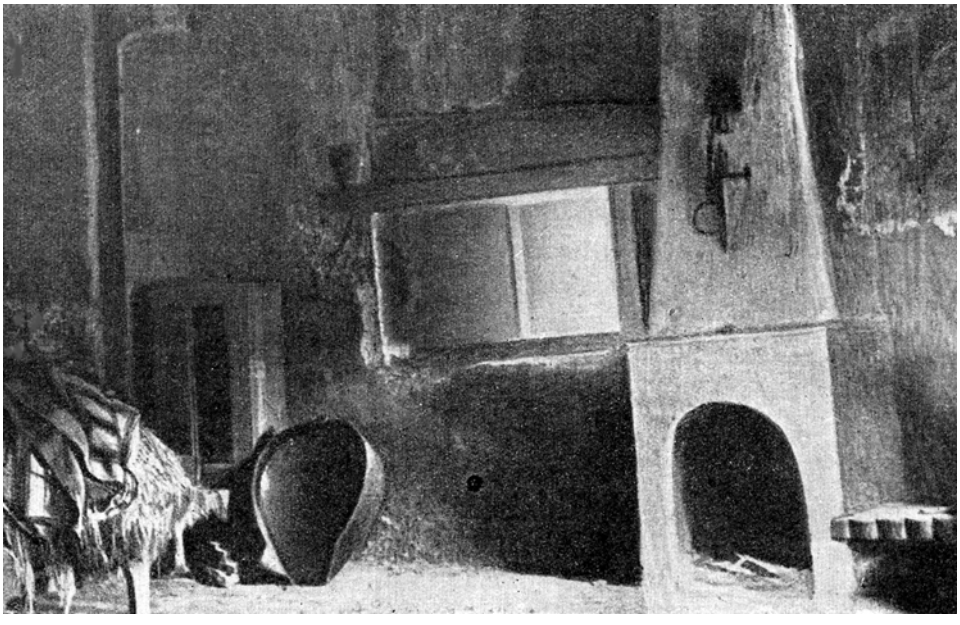
[35] Сошлюсь в данном случае на керамические антропоморфные солонки армян, которые, по мнению исследователей, завуалированно сохраняли образ древней богини плодородия, материнства и любви Анахит. Примечательно, что в ряде случаев образ богини имел зооморфные черты, точнее — голову рогатой коровы [Бдоян, 1972].



Интерьер дома Шамилева в селении Тинди (по: [Мовчан, 1969])



Очаг в доме в аварском селении Орода (по: [Бакланов, 1935])



Камин в доме в багулальском селении Кванада (по: [Бакланов, 1935])

ботки деталей, но прежние орнаментальные мотивы — солярные знаки, кресты, стилизации рогов и, что особо важно, антропоморфных фигур — остались. Учалтаны, как ранее солонки, помещали на посудной стенке возле очага, ибо они являлись «особенно любимыми предметами роскоши и необходимости горского жилища» [Александров, Лобанов, 1910, с. 169], при том что ложки большей частью служили украшением [Абельдяев, 1857, № 50].

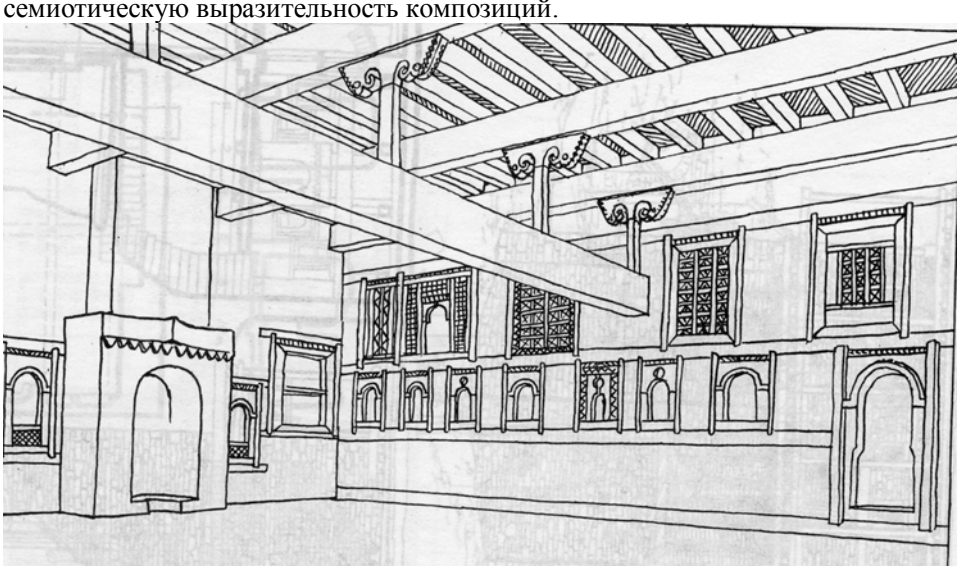
В указанное время реорганизации подверглась и планировка жилища. Если в XIX в. и немного позднее жилища обогревались и пища в них готовилась на открытом очаге («раскладывают огонь в яме, вырытой среди сакли, в потолке которой есть отверстие для выхода дыма») [Львов, 1867, № 70], то в первой половине XX в. обычными стали камины. Превращаясь в камин, очаг перемещался к наружной стене дома (имевшей дверь и окна; как правило, он размещался между окнами) и становился его новым зрительным акцентом. О жилище андийцев Е. М. Шиллинг в 1940-х гг. писал:

> Стена с очагом в некоторых домах выглядит особенно эффектно. Очаг сделан в виде ниши в стене. Над нишей имеется широкий дымоход — нечто вроде большого колпака, уходящего вверх. Дымоход, его обрамление, боковые завалинки и выступы — все это выбелено и украшено лепным из глины выпуклым орнаментом, являющимся главным украшением жилой комнаты.
>
> [Шиллинг, 1993, с. 52—53]

В итоге в реконструированных и вновь сооруженных в первой половине XX в. домах произошло смещение символического центра жилого помещения, и вместе с ним поменяли местоположение учалтаны; отныне их помещали возле каминов. Поставцы, сохранившие традиционные сакральные образы, в условиях исчезновения цагъура как отжившего свой век элемента жилища по

мере возможности заполняли образовавшуюся семиотическую пустоту. Одновременно начала складываться практика орнаментации каминов [36], но она не успела получить полноценного развития в связи с произошедшей вскоре заменой каминов металлическими печками (подробнее см.: [Бобровников, Дмитриев, Карпов, 2006]).

Сказанное выше касается жилища населения Аварии и прилегающих к ней с запада районов. В других частях Дагестана интерьер жилища имел свои особенности. В Лакии, где леса почти нет, и следовательно, не было деревянных амбаров, зерно хранилось в больших глиняных сосудах, для которых устраивались глубокие ниши в стене. Однако «корневой столб», поддерживавший матицу потолка, в большинстве случаев имелся. Центральный столб наличествовал в жилище даргинцев. В его декоре использовались известные элементы и символы [37], художественную отделку отличали высокое мастерство, изящество замысловатых форм, что, однако, несколько затушевывало, по сравнению с гидатлинской традицией, семиотическую выразительность композиций.



Интерьер дома Мирзаева в рутульском селении Михрек
(по: [Хан-Магомедов, 1999])

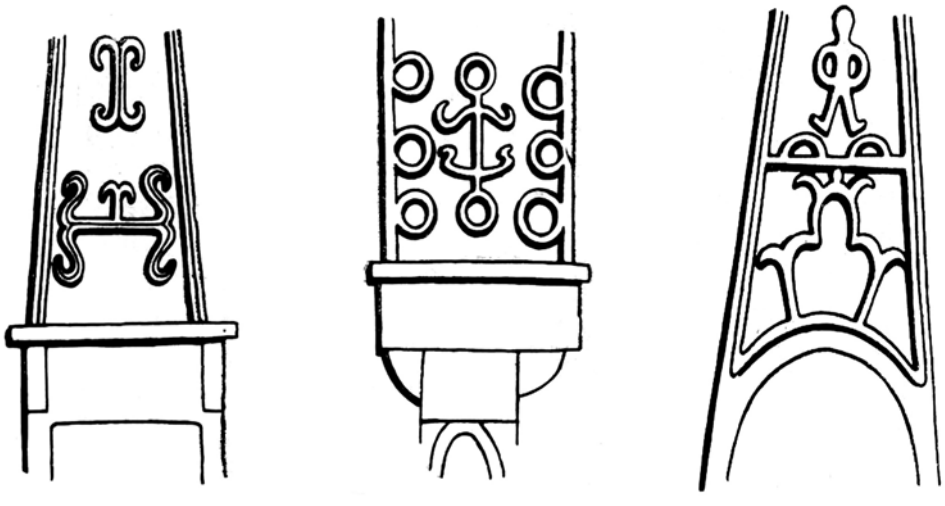
В большинстве селений лезгин, а также у цахуров и рутульцев опорные столбы отсутствовали (за исключением зданий мечети). В жилых помещениях перекрытия состояли из балок, перекинутых по короткому пролету комнаты, либо из второстепенных и основного прогонов балок, между которыми

[36] Не случайно Е. М. Шиллинг в описании жилища андийцев отметил — «в некоторых домах». Вместе с тем показательно, что орнаментированная лицевая часть камина и перегородка цагъура с выделенным столбом у аварцев имеет одно название — *гьумер* (‘лицо’). В жилищах позднего типа оно сохранилось за стеной, на которой развешивалась посуда [Дебиров, 1974, с. 101].

[37] В частности, в оформлении подбалок столба усматривают символику мужского и женского начал [Гольдштейн, 1977, с. 95].

устанавливались столбики с подбалками. Такой тип перекрытий специалисты считают оригинальной местной формой в отличие от перекрытий с опорными столбами, характерных для Переднеазиатского региона [Хан-Магомедов, 1969, с. 81—84; 1998, с. 123] [38]. Данная система перекрытий зрительно увеличивала высоту комнаты, особенно если учесть, что мебель в ней отсутствовала и люди располагались на полу, сидя на ковре или на корточках. С этой же позиции открытый очаг, размещавшийся в центре комнаты, и висевшая над ним цепь с котлом воспринимались той осью, от которой производилась организация жилого пространства. В отличие от аварских цагъуров, здешние многоярусные пристенные деревянные конструкции с ларями (рутул. *хут*) украшались резьбой более сдержанно. Богато декорировались лишь подпотолочные стойки с подбалками, в орнаментации которых просматриваются известные элементы [Дебиров П., 1982, с. 22—23].

В то же время, в южных и центральных районах Дагестана, по-видимому несколько раньше, чем в районах западных, произошла замена открытого очага пристенным камином, что привело к большей разработанности его декора (очевидно, не без влияния традиций населения предгорий и равнин). Орнаменталь-



Декор каминов (по: [Дебиров П., 1966])

ные мотивы изображали растения и антропоморфные фигуры, варьировавшие от вполне реалистичных до крайне схематичных (Х-образных, а также двойных антиподально расположенных фигурок и парных фигурок, помещавшихся одна над другой) (см.: [Дебиров П., 1966б, рис. 33, *1, 3, 5, 6*; 39, *6*; 42, *1, 3, 6* и др.]). В свете изложенного ранее, появление их там закономерно, ибо они имели прямое отношение к символике древа жизни, к изображениям божества, а также мужского и женского начал.

[38] А. Ф. Гольдштейн полагает, что прототипом перекрытий с опорными столбами явилась соответствующая конструкция круглых в плане глиноплетневых с конической соломенной крышей жилищ, в которых жили представители куро-аракской археологической культуры. От них же, по его мнению, кавказские горцы могли воспринять культ богини-прародительницы и ее символ — срединный столб в жилом помещении [Гольдштейн, 1975, с. 134—135].

Завершая сюжет об интерьере жилища, повторю, что, несмотря на вариативность, он сохранял печать единого взгляда на домашнюю среду и принципы ее организации. Ситуация подобна различиям в характерах горцев — уроженцев разных мест, отступающим на второй и третий план, когда возникает необходимость сравнивать дагестанцев с грузинами, чеченцами и т. д. Организация внутреннего пространства дома, даже представленная только в одном ракурсе, а именно через интерьер, уточняет соотношение позиций человека (в его ближайшем окружении, которое он сам и формирует) и общества. Интерьер через свои устойчивые образы характеризует каноны приватного бытия и пространства в противовес общественному бытию и пространству. При этом речь не идет о противопоставлении их как данных пространств. Оба пространства в равной мере относятся к категории «организованных». Неправомочно говорить здесь и об иерархии пространств, даже в аспекте их культурной значимости. Можно лишь акцентировать внимание на различиях эстетических переживаний, в силу чего внутренняя и внешняя стороны здания, как и человека, оказываются разными.

Ровная кладка наружных стен горского жилища, лишенная украшений и навевающая мысль об аскетизме и душевной простоте его обитателей, сродни кажущемуся, на первый взгляд, суровым облику горца. Но это лишь первый взгляд и оболочка, скрывающая внутренний мир горца. На поверку оказывается, что он не лишен лиризма [39], а внутренняя обстановка дома наполнена изящными «безделушками» [40] и не только ими. Малые архитектурные формы — столбы и подбалки, встроенные амбары, большие передвижные лари, камины и др. отличала строгая и монументальная, насколько это определение уместно в данном случае, красота. Они сами и запечатленные на них орнаментальные композиции выполняли в жилище апотропейные функции, но это не делало их отчужденными от людей фетишами. Сооружением подобных конструкций и их декорированием в основном занимались мастера, равно как другие мастера изготавливали солонки и поставцы. Но любопытная и многозначительная деталь — последние «оживали» лишь в жилище.

Дело в том, что резьбу на солонки, покупавшиеся в крупных торговых селениях, наносили уже новые владельцы этих предметов [Миллер А., 1927, с. 25], то есть имел место нетипичный для кавказских реалий, но хорошо известный по сравнительным материалам пример ритуального доделывания предмета, наделенного особым семиотическим статусом. Антропоморфность

[39] Ср.: «Нельзя… сказать, чтобы любовь была чужда чувству горца… Любовь у горцев считается священным чувством. Они говорят, что где-то в книге написано, что если мусульманин умрет от чистой любви к женщине, то наследует царство небесное» [Львов, 1870, с. 19].

[40] Предельно условное определение, но к ним, с позиции стороннего наблюдателя, могли быть отнесены солонки и поставцы для ложек. В данном случае приведу описание другого предмета интерьера горского жилища, которое неплохо отражает видение «нутра сакли горца» сторонним наблюдателем: «Стулья со спинками (т. е. кресла, предназначавшиеся главам семейств и их гостям. — *Ю. К.*), найденные нами во многих домах, — писал участник одного из походов русской армии вглубь Дагестана в Кавказскую войну, — и сделанные из одного отрубка, свидетельствовали, что искусство резать на дереве у горцев сильно развито; правильность рисунка и точное до мелочей исполнение решительно поражали нас» [Плетнев, 1864, № 4].

«рогатых» сосудов позволяет видеть в данной операции своего рода «оживление», «раскрытие глаз, рта» и т. п. некоему божку-фетишу. Двуцикличность технологического процесса, судя по всему, не нарушала известных стандартов. В первом цикле создавалась едва ли не каноническая, унаследованная из глубины веков, форма, во втором эта форма последняя «оживлялась» через нанесение на нее орнамента, причем варьирование последнего не выходило за рамки устоявшейся традиции. Важно подчеркнуть активную роль хозяина дома в создании данного предмета, благодаря чему последний, вероятно, и оказывался способным действенно «соучаствовать» в жизни семьи/дома.

У нас нет свидетельств тому, что владелец дома принимал также участие в декоративном оформлении столба и амбара. Этого, по-видимому, и не было. Однако «живая» связь между ними существовала, о чем говорят изображение ладони хозяина на «корневом» столбе и делавшиеся там же отметки о рождении сыновей. Связь между жилищем и домочадцами выражала забота последних о своем «гнезде». Наблюдатели отмечали большее внимание горцев к «опрятности домов» по сравнению с собственным внешним видом [Ган, 1903, с. 9; Гене, 1958, с. 346; Неверовский, 1847а, с. 31].

Здесь же следует отметить, что указанная связь носила дифференцированный характер и коррелировала с известными различиями мужской и женской сторон бытия и культуры. Если мужчине была противопоказана «внешняя роскошь» (она осуждалась общественным мнением), то применительно к облику женщины она выглядела естественной [Пиотровский, 1858, № 71]. Подобно этому внешние стены дома, обращенные «в сторону» центра аула (а, как известно, данный центр являлся местом функциональной активности мужчин), были почти лишены каких-либо украшений в противоположность стенам внутренним, с их «богатой» посудной полкой (считавшейся достоянием дома, повышавшим его стоимость при продаже) [Шиллинг, 1993, с. 119, 188—189] и иными декоративными элементами. Поэтому сам интерьер жилища можно соотносить с женской сферой. Однако и в этом случае связь далеко не однозначная. Женщину как хозяйку дома нередко сравнивали с его опорой, столбом, но одновременно — и не менее категорично — такая параллель проводилась с сыном — лицом, ответственным за семейный культ, отдачу долга предкам, и, главное, продолжателем «рода». Не случайно на «корневом» столбе могли висеть исключительно атрибуты мужчины — оружие и элементы костюма, а также делаться отметки о рождении исключительно сыновей.

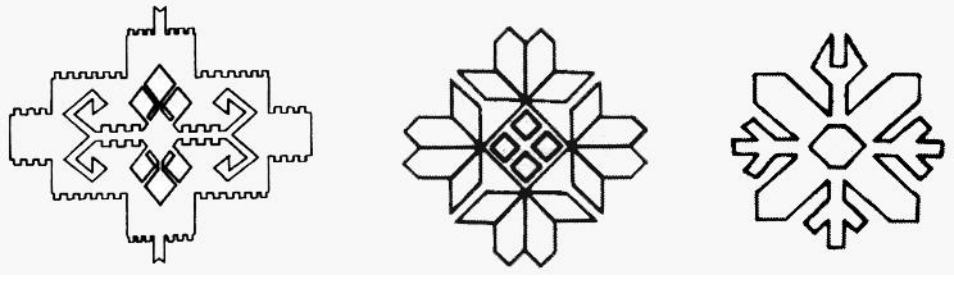
«Идеология» жилища предполагала не дистанцирование женской и мужской сфер бытия и их «идеологий», а, напротив, органичное взаимосочетание одних и других. Символами дома как автономного в общинном локусе пространства являлись вполне обыденные предметы — солонки и поставцы, очаг и камин, амбар и посудная стенка, подбалки и опорный столб — все, имевшее прямую связь с домочадцами мужского и женского пола в одинаковой степени. В Дагестане, в отличие от большей части территории Северного Кавказа, до второй половины XIX в. не было кунацких в виде отдельных построек либо особого помещения в жилище. Правда, там существовали общественные мужские дома (а также мечеть, частично выполнявшая их функции), однако при всей значительности их роли в жизни общинного коллектива и индивидов, они не могли заменить собой очевидные

ценности дома-«клетки», где на свет появлялись продолжатели конкретной генеалогической линии, укреплявшие ствол и развивавшие крону «корневого» столба.

Вышеозначенное имело результатами следующее.

Во-первых, это, безусловно, регламентированная обычным правом неприкосновенность жилища, которая подразумевала недопустимость не только причинения материального ущерба, но главное — нанесения **оскорбления** его хозяевам [41].

Во-вторых, это разносторонняя забота горцев о своих домах и домочадцах, которая обуславливала их инициативность в делах, обеспечивавших материальный достаток. Инициативность, в том числе, проявлялась в организации набегов за добычей на земли соседей и участии в них, в отхожем промысле и т. д. Замечу, что современные дагестанцы, совершающие *хадж* (паломничество) в Мекку, часто не отказываются от осуществления параллельно с этим коммерческих операций, привозя на родину пользующиеся повышенным спросом товары. Судя по всему, они считают, что богоугодной, а равно социально престижной акции деловая сметка не противоречит [42].



Орнамент «домик» (по: [Дебиров П., 2001])

[41] Автор второй половины XIX в., хорошо осведомленный о практике обычноправового суда на Северном Кавказе, замечал: «Степень важности правонарушения в смысле ответственности правонарушителя определяется отнюдь не мотивами, руководившими правонарушением (на что наш уголовный закон обращает исключительное внимание), а единственно степенью оскорбительности преступного деяния для лица, против которого оно было направлено; при этом в определении степени оскорбительности руководствуются соображением о силе моральных страданий, причиненных оскорбленному посягательством на его честь, гордость. Материальный ущерб потерпевшего хотя и берется во внимание, но ему придается второстепенное значение — как обстоятельству, которым естественно сопровождается в большинстве случаев оскорбление чести, но на первом плане стоит именно оскорбление. Таким образом, убийство или даже изувечение собаки, по коренным обычаям, — преступление более тяжкое, чем, например, кража лошади, хотя лошадь, несомненно, дороже собаки; похищение какого-либо предмета, сделанное из жилого помещения, влечет за собою гораздо большую ответственность, чем похищение того же, или в десять, во сто раз более ценного предмета, сделанное из двора, потому что в первом случае честь хозяина оскорблена сильнее, чем в последнем… По воззрениям горца, если уж различать кражи при оружии и без оружия, то за последнюю следовало бы взыскивать строже, ибо в ней более оскорбительного для чести потерпевшего» [Семенов Н., 1880, № 285].

[42] По оценкам вполне компетентных лиц, в 1990-е гг. цели бизнеса двигали едва ли не большей частью паломников. По данному поводу даже родился анекдот: «Сидят на годекане двое аксакалов и разговаривают. Подходит молодой человек и включается в их

В-третьих, связь горца с домом определила такие черты его характера, как глубокая привязанность к семье и, в определенном смысле, сентиментальность. О первой можно судить на примере Шамиля, глубоко почитавшего свою мать, горячо любившего своих детей и жен. Примечательно, что, вопреки авторитарности натуры, в делах имама (в том числе и, что важно, в делах общественных) немаловажную роль играла одна из его жен, а именно Зайдат. О том же в общих чертах свидетельствует отмеченная современниками тоска Хаджи-Мурата по своей семье, находившейся в заложниках у Шамиля. «Дагестанцы, — отметил человек, близко познакомившийся с ними в середине XIX в., — чрезвычайно любят детей и семейства свои готовы защищать до последней капли крови» [Мочульский (А), л. 127 об.]. В этом же контексте правомерно рассматривать народную юридическую норму, согласно которой клятва женой являлась наиболее действенной, «самой крепкой» даже по сравнению с клятвой именем Бога [Комаров, 1868, с. 15, 19] (см. также: [Руновский, 1904, с. 1490]).

По большому счету, все это было следствием особого пиетета, который горцы испытывали по отношению к дому как явлению социальной культуры и объекту системы их мировидения.

И последнее. В числе наименований ковровых орнаментов аварцев два имеют отношение к «дому». Это *рукъ* и *матIу рукъ*, т. е. ʻдомик’ и ʻдомик-зеркало’. Последний напоминает поставец или учултан, первый же — это розетки или более сложные, многоэлементные, но «уравновешенные» и вписывающиеся в квадрат или ромб геометрические фигуры [Дебиров П., 2001, с. 346, 347, рис. 180, *б*, *г*, *4*, *5*, *6*]. У орнамента особая специфика, так что ожидать в нем фиксации неких реалистичных образов не приходится. Однако некоторая ассоциативная связь между орнаментом-знаком и объектом, давшим ему «имя», возможно, существует. Орнаментальный «домик» — многоэлементная розетка может вызвать ассоциации с селением-домом, в котором «домики»/жилища являются его «клетками». Такая связь перекликается с упомянутой оценкой «вавилонов» как возможного (но очень условного) отображения структуры низового звена общества — селения.

2.5. Общие замечания

Совершив экскурс в историю селостроительства в Дагестане, кратко обозрев с позиций социальной антропологии и этнографии горский аул и жилище горцев, резонно вспомнить слова русских исследователей Кавказа, приведенные в начале главы. Они говорили о важности образа **дома** (в широком и узком значениях слова) в мировосприятии обитателей гор, о формировании их самобытной цивилизации на базе данного образа и его производных. Изложенные материалы подтверждают и конкретизируют эти тезисы.

разговор. Один из аксакалов делает ему замечание, назвав его при этом молокососом. На это молодой человек замечает, что он вовсе не молокосос и даже совершил хадж. На это аксакал говорит: „В старину большинство людей ходило в хадж пешком, а те, кто был побогаче, брали с собой ишака, на которого нагружали вещи, так что и ишак мог считать себя совершившим хадж“» [ПМА, 2006, л. 8 об.].

По сути то же самое имеют в виду свидетельства других лиц — офицеров, более полутора столетий назад штурмовавших аулы Дагестана.

> При защите селения они (дагестанцы. — *Ю. К.*) постоянно страшны, и если уж раз решили драться, то каждый раз оспаривают до последней крайности.
>
> [Окольничий, 1859, с. 159]

> Гимры, подобно Чиркату (Чиркею. — *Ю. К.*), были два раза разрушены и находятся теперь (в 1839 г. — *Ю. К.*) в цветущем положении. Ашильта, преданная пламени ген.-лейт. Фези в 1837 г., едва могла быть истреблена в нынешнем году (так как оказалась полностью восстановленной. — *Ю. К.*).
>
> [Материалы, 1940, с. 416]

> Вообще горцы (дагестанцы. — *Ю. К.*) очень привязаны к своим аулам. Они живут в домах предков, которых построение так трудно… и оттого-то они всегда упорно их защищают, между тем как другие племена, например чеченцы, нисколько не дорожат своими аулами, редко их защищают и при приближении нашем разбегаются в леса, оставляя их на наш произвол, и поселяются в новых местах.
>
> [Костенецкий, 1851, с. 101]

Последнее замечание требует комментария. Под «другими племенами», чье отношение к собственным жилищам принципиально отличалось от отношения дагестанцев, его автор имел в виду насельников предгорий и равнин, живших в турлучных постройках, которые действительно не требовали стольких усилий при возведении, как каменные дома в горах. Но рациональное объяснение не исчерпывает вопроса. Очевидно, что у жителей предгорий и равнин, в том числе у тех, кто сравнительно недавно, за 1—2 столетия до описываемых событий, переселился с гор, изменились параметры социокультурной идентичности и, частично, основы прежней системы мировосприятия. В результате этого, например, по понятиям ауховцев и ичкеринцев — чеченцев, обосновавшихся на «плоскости», жить в каменных домах считалось признаком трусости [Мовчан, 1974а, с. 8]. В свою очередь, кабардинская лексема, обозначающая крепость, буквально переводится как ʻместо страхаʼ (устное сообщение Б. Х. Бгажнокова) [43]. И в том и в другом случае резонно усматривать воздействие культур степняков-кочевников, принципиально иначе, нежели горцы, структурировавших окружавший их мир и иначе обустраивавших в нем места для собственного жительства.

Насколько кардинально по-другому организовывались аулы и жилища насельников иных частей Северного Кавказа, отчетливо видно из следующих описаний:

> Черкесы вообще, а кабардинцы в особенности, проживают в деревнях, которые частью из-за накапливающихся отходов, частью из-за незначительной прочности их обороны и по другим причинам время от времени покидаются их жителями. В этих случаях они уничтожают свои жилища, унося с собой бревна и домашнее имущество и сжигая то, что не могут унести с собой. Затем они ищут

[43] Дж. Интериано, автор конца XV—начала XVI в., писал о жилище адыгов, что оно возводилось из «соломы, камыша и дерева, и было большим стыдом для князя или дворянина построить себе крепость или дом с каменными стенами, потому что это показало бы боязнь и неспособность уберечь себя и защитить» [Адыги, 1974, с. 51].

> новое удобное место для строительства новой деревни… Их дома строятся смежно один к другому, в форме прямоугольника или круга, внутренняя часть которого служит общим скотным двором, имеющим только одни ворота, которые также закрыты и защищены, таким образом, стоящими вокруг домами.
>
> [Паллас, 1996, с. 224—225] [44]

> Жилища черкесов не являются, собственно говоря, домами; это скорее большие корзины из аккуратно переплетенных прутьев, обмазанные глиной и покрытые крышей из камыша…
>
> [Потоцкий, 1996, с. 278]

С учетом подобных характеристик традиций адыгских народов в «домостроительстве» в узком значении слова более понятными становятся факты из истории их «домостроительства» в широком понимании, а именно массовые переселения с одних территорий на другие (образование в средневековый период Кабарды в результате миграций населения из Прикубанья в районы Пятигорья и верховьев Терека, а в начале XIX в. формирование «беглыми кабардинцами» современной Черкесии). Здесь же может быть упомянута получившая широкую известность щедрость черкесских князей и дворян, раздаривавших товарищам и гостям едва ли не все приобретенное ими в военных походах и до старости почти не заботившихся о собственном хозяйстве (см., напр.: [Сталь, 1900, с. 122, 123]). Связь с упомянутой традицией и в этом случае просматривается далеко не косвенная.

Подобное отношение к своему каменному дому-крепости и своему аулу-крепости не могло родиться у жителей Дагестана. Дома последних «вырастали» из скалы-земли, были неразрывно с ней связаны (психология носителей древних земледельческих традиций), передавались из поколения в поколение детям и, безусловно, должны были оберегаться и защищаться всеми силами. Дагестанцу не могло прийти в голову назвать свой максимально защищенный от чьих бы то ни было посягательств дом «местом страха». В свою очередь, сравнительные исследования показывают, что башенная архитектура и укрепленные жилища свойственны именно культуре горцев, где бы они ни жили — на Кавказе, в Гималаях, Альпах, Пиренеях и т. д. [Джандиери, Лежава, 1976].

Впрочем, селения дагестанцев и местные традиции домостроительства, которые, по словам Николая Воронова, характеризовали «в высшей степени своеобразный мир… сложившийся по одной мерке, по одному идеалу» [Воронов, 1870, с. 24], принципиально отличались и от традиций горцев-соседей. Путешественника, совершившего вояж по аулам Нагорного Дагестана и затем

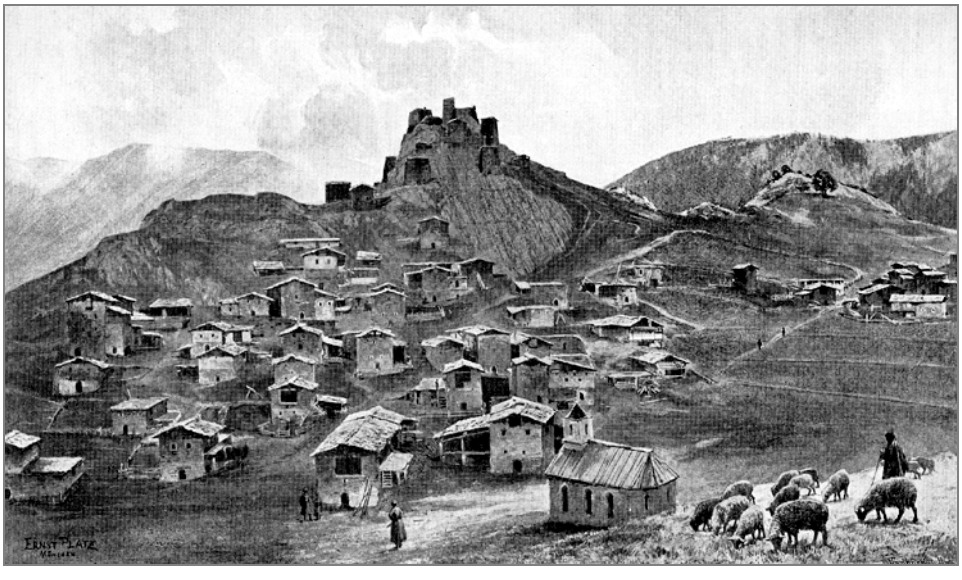
---

[44] Ср. со следующими замечаниями о чеченцах: «Вопрос о независимости чеченцев не следует вообще поднимать, ибо покорить их невозможно, так как они покидают деревню, в которую вторгся враг, и уходят жить в леса и горы» [Потоцкий, 1996, с. 276, 278]. «Чеченцы, захваченные врасплох, если не успевали спасти свое семейство и имущество, запершись в своих саклях и поражая нас метким огнем через окна, погибали под развалинами своих жилищ. Если же они успевали спасти свои семейства и имущества, то, оставляя свои жилища на наш произвол, начинали ожесточенное преследование при нашем отступлении, и тут-то они показывали полное искусство в лесной войне» [Ольшевский, 2003, с. 74]. «Вообще чеченцы защищались без упорности, и ни в одной из деревень не было жен и детей, имущество также было вывезено» [Ермолов, 2000, с. 46].

перешедшего в соседнюю Тушетию (горную область Восточной Грузии), поразило различие их облика.

> Тушинские деревни не имеют ничего общего по архитектуре с дагестанскими. Они также, правда, преследовали цель самообороны при выборе места, также около селений и в самых селениях находятся башни, но здесь дома не наседают один на другой, а стоят поодаль. Каждый из них крепость… Еще сильно влияет на бросающуюся в глаза разницу то обстоятельство, что в деревнях Тушетии нет плоских крыш сакель…
>
> [Завадский, 1903, с. 23—24]

Главное различие традиций домостроительства, конечно, не в форме крыш построек, а в том, что дома в Тушетии, не в пример Дагестану, «не наседали один на другой, а стояли поодаль». То же было характерно и для большинства



Тушинское селение Омало (по: [Mezbacher, 1901])

иных горных районов Кавказа — Осетии, Сванетии, Ингушетии и др. Данное отличие явно выходило за рамки собственно строительных традиций и подразумевалось «домостроительством… в самом обширном значении… в отношении частного и общественного распорядка», т. е. особенностями сложения и функционирования сельской общины в разных областях горной зоны Кавказа.

Я не буду здесь углубляться в этот обширный вопрос. Отмечу лишь, что Дагестан явно выделялся среди соседних горных областей развитостью общинных структур и территориальной общины как таковой (см.: [Карпов, 1984]). В отличие от него, в Осетии, Ингушетии, Чечне и др. «фамильные» образования играли весьма значимую роль, что не могло не отразиться на системе функционирования местных общин и рефлективно на традиции «домостроительства» в узком и в широком значениях. Последнее и обусловило то, что дома там располагались «поодаль» один от другого.

В завершение темы о «доме» кратко еще один сюжет. Он связан с вопросом о роли общины и о ее самодостаточности (об этом подробнее речь пойдет в следующей главе), но только в одном аспекте, а именно в аспекте закрытости горских «миров» в себе и способности их членами воспринимать «большой мир». Сюжет или тема обусловлены историей функционирования народов одноаульных или более крупных, но входящих в категорию малых, число которых в Дагестане достигает почти десятка. Это собственно одноаульные — генухцы, арчинцы, гунзибцы, кубачинцы, а также другие, более крупные этносы. Сторонним людям было странно видеть, как несколько сотен, а то и десятков жителей одного селения, разговаривающих на особом языке, «претендуют на самостоятельность». Подобные факты наталкивали их на вывод, что «отдельность, уединенность, замкнутость местоположения дают все способы, а следовательно, порождают и стремления к тому, чтобы обособиться» [Воронов, 1868, с. 21] (см. также: [Сержпутовский, 1916, с. 293]). Современные ученые в многообразии этнокультурного облика Дагестана как раз и усматривают особую роль общины и рожденных ею общественно-политических структур — союзов общин («вольных» обществ) [Агларов, 1987].

Однако «отдельность, уединенность, замкнутость» не порождали абсолютной закрытости, а равно «невидения» и «неслышания» горцами окружающего мира. «Вести, новости разносятся в горах с изумительною скоростию… как бы страна перекрещивалась телеграфными проволоками» [Воронов, 1870, с. 19]. Говорят, что из Гуниба видно море, лежащее на расстоянии 150 км [Гамзатов Р., 1989, с. 267]. То есть видение горцами мира не замыкается ближайшими резко очерченными границами. Можно даже сказать, что вся горная страна выглядит в их глазах единым целым — многоэлементным домом, каждая часть которого состоит из огромного числа клеточек, и это ощущение и его осознание было им присуще издавна. По крайней мере, авторы письма, адресованного генералу русской армии в 1758 г., представители одного горного общества, говорили в нем о всей «Дагестании» и от имени всех дагестанцев [Агларов, 2002, с. 44].

И в то же время другая грань диалектики. В первые послереволюционные годы власть решила помочь страдавшим без воды жителям маленького горного селения Роста (оказавшим ценные услуги Красной Армии в ходе гражданской войны) — провести в него канал от реки. Туда были посланы специалисты для проведения съемок на местности и изыскательских работ. Однако их не впустили в аул. Старики заявили, что нога русского до сих пор не ступала и, дай Бог, не ступит на улицы их родного аула. Они также сослались на слова местного мудреца, некогда заявившего о пагубности и тщетности помыслов о счастье и богатстве на «этом свете» и о лучшей доле бедняков на свете «том» [Зорич, 1929, с. 73—74] [45].

Слова мудреца и ростинцев напрямую перекликаются с характерной реакцией горцев на организованную властями в 1930-е гг. кампанию по переселению их на равнинные земли и сопровождавший ее лозунг: «Вылезем

[45] В недавние годы жители даргинского селения Губден не разрешили провести шоссейную дорогу через свое селение, и она пошла в обход этого большого и богатого аула. Нынешние же губденцы откровенно ругают своих отцов и дедов, так как вместе с шоссе их обошла и выгода от вероятной торговли.

из каменных мешков и поселимся на цветочных коврах». Один из ответов на лозунг звучал так: «Кто заботится о животе, пусть идет туда, кто заботится о сердце — останется здесь» [Гамзатов Р., 1989, с. 262]. В рассматриваемом аспекте поучительна и история жителей селения Телетль. В конце 1870-х гг. они за активное участие в антиправительственном восстании были полностью выселены в Саратовскую губернию, где 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 обустраивать новую жизнь. Однако как только — через несколько лет — появилась возможность вернуться на родину, они тут же возвратились в свои горы [Зорич, 1929, с. 89—90].

Здесь же правомерно обратить внимание на существенные количественные различия эмиграции уроженцев разных областей Кавказа, покидавших родные места по окончании Кавказской войны и позднее и переселявшихся в Турцию и на Ближний Восток. Дагестанцы в этом списке занимают последние места [Эмиграция, 2000, с. 67, 108—107]. И дело не только в том, что переселенческая кампания началась спустя несколько лет после завершения военных действий в Дагестане, в отличие от Северо-Западного Кавказа, и не столько в том, что само правительство не желало превращать Страну гор (явно не соблазнительную для освоения русскими и т. п. колонистами) в пустынный край. В этом случае резонно вновь сослаться на особенности мировосприятия — видение дагестанцами себя в окружающем мире на конкретной земле и ощущение особой связи с ней.

Глава 3

ОБЫЧАЙ

Дав такое название главе, я не предполагаю сосредотачиваться на истории *адата* как системы выработанных обществом норм поведения разных субъектов. Я не ограничиваю понятие «обычай» и бытовыми (собственно ими либо в сочетании с ритуальными) составляющими культуры. Под обычаем в настоящем случае я подразумеваю строй, порядок жизни членов исторического и культурного сообщества, которое выделяется из кавказского мира явным своеобразием. В этом отношении я бы сказал, что строй жизни и есть культура или культура есть порядок и стиль жизни конкретного общества.

Похоже, это же имел в виду живо интересовавшийся этнографией Кавказа в конце XIX—начале XX в. Иван Пантюхов, который писал:

> Быстрое превращение лезгин (дагестанцев. — *Ю. К.*) из прославленных разбойников в людей спокойной, главное земледельческой культуры могло произойти только потому, что **основная закваска лезгин** была **культурная**.
>
> [Пантюхов, 1901, № 228]

У данного автора, правда, смещены акценты общего и частного, собственно земледельческие традиции и культура как порядок/установление.

Тому есть объяснение: в то время, когда он жил, в России, как в части Европы, было едва ли не общепринятым соотносить культуру (читай цивилизованность) с культурой земледельческой, противопоставляемой некультуре кочевников. Пантюхов же, по большому счету, имел в виду культуру-цивилизацию, которая была видна даже в мире/лагере «разбойников», культуру как строгий порядок отношений внутри данного сообщества и отношений его с аналогичными или отличными сообществами.

На это же указывал, подводя итоги своей кипучей деятельности, Шамиль (в пересказе А. Руновского):

> Обычаи, освященные временем и въевшиеся в население вследствие привычки и замкнутости жизни, имеют для горцев особенную прелесть и несравненно сильнее религиозных верований. «Скорее горец отступит от ислама, — говорит Шамиль, — нежели от своего обычая».
>
> [Руновский, 1904, с. 1465]

Свой, вошедший в плоть и кровь порядок-обычай являлся для горцев наиболее ценным и потому почти незыблемым установлением.

И тогда возникают вопросы: что это за порядок/обычай, чем он был питаем и на чем или чем держался? Равно, каковы формы его выражения?

Пояснения могут быть такими: «Раньше, — говорит современный каратинец, — пока ты не выкосишь полностью свой участок, им никто не имеет права пользоваться, а после этого туда любой может пускать скот. То же после уборки урожая. Это и называется *гIадлу* — „порядок“. *ГIадлу* — „сделал как все, как положено“, это порядок и правопорядок. Ну, а *гIадат* (рус. *адат*) — закон, конституция» [ПМА, № 1757, л. 10 об.].

Арабского происхождения термин *адат* означает «обычай, пережиточные нормы доисламских правовых комплексов, а также реалии правовой жизни, не отраженные *шариатом*» [Ислам, 1991, с. 13]. Словари дагестанских языков уточняют местное осмысление данного понятия. *ГIадат* — ʻобычай’, ʻпривычка’; *гIадатаб* — ʻобычный’, ʻобыкновенный’, ʻпривычный’, **ʻпростой’**. *ГIадлу* или *гIадил* — ʻсправедливый, беспристрастный человек’, **ʻсправедливость**, **беспристрастность’**; ʻпорядок, дисциплина’. Примечательно, что не только лексически, но и семантически близки этим понятиям обозначения человека и присущей ему «рассудочности», рассудка, т. е. взвешенности действий в целях упорядочения отношений с другими людьми. *ГIадан* — ʻчеловек’ (от семит., библ. Адам — первый человек), и от него *гIаданлъи* — ʻчеловечность, отзывчивость, вежливость’. *ГIаданлъи гьабизе* — ʻоказать гостеприимство’, ʻпригласить в гости’ (букв.: ʻчеловечность проявить’). И рядом — *гIадагIо* — ʻчереп, голова’, и от него *гIадал нах* — ʻголовной мозг’ (*нах* букв.: ʻжир, мазь’) [Аварско-русский словарь, 1967, с. 184—185; Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 98].

Но это предельно общие посылки, мало что разъясняющие в строе жизни дагестанских горцев. И для того чтобы приблизиться к ответам на поставленные, а также другие вопросы, обращу внимание на ориентиры, которые использовались и используются при выстраивании отношений в данных сообществах, на категории, которыми при этом оперируют, на ценности, определявшие строй жизни, и практики — формы реализации одного, другого и третьего. Отчасти речь об этом велась в предыдущей главе, материалы которой оттеняют большое значение в местной культуре образа дома — коллективного и индивидуального — и отмечают один из основополагающих принципов выстраивания связей между разными субъектами.

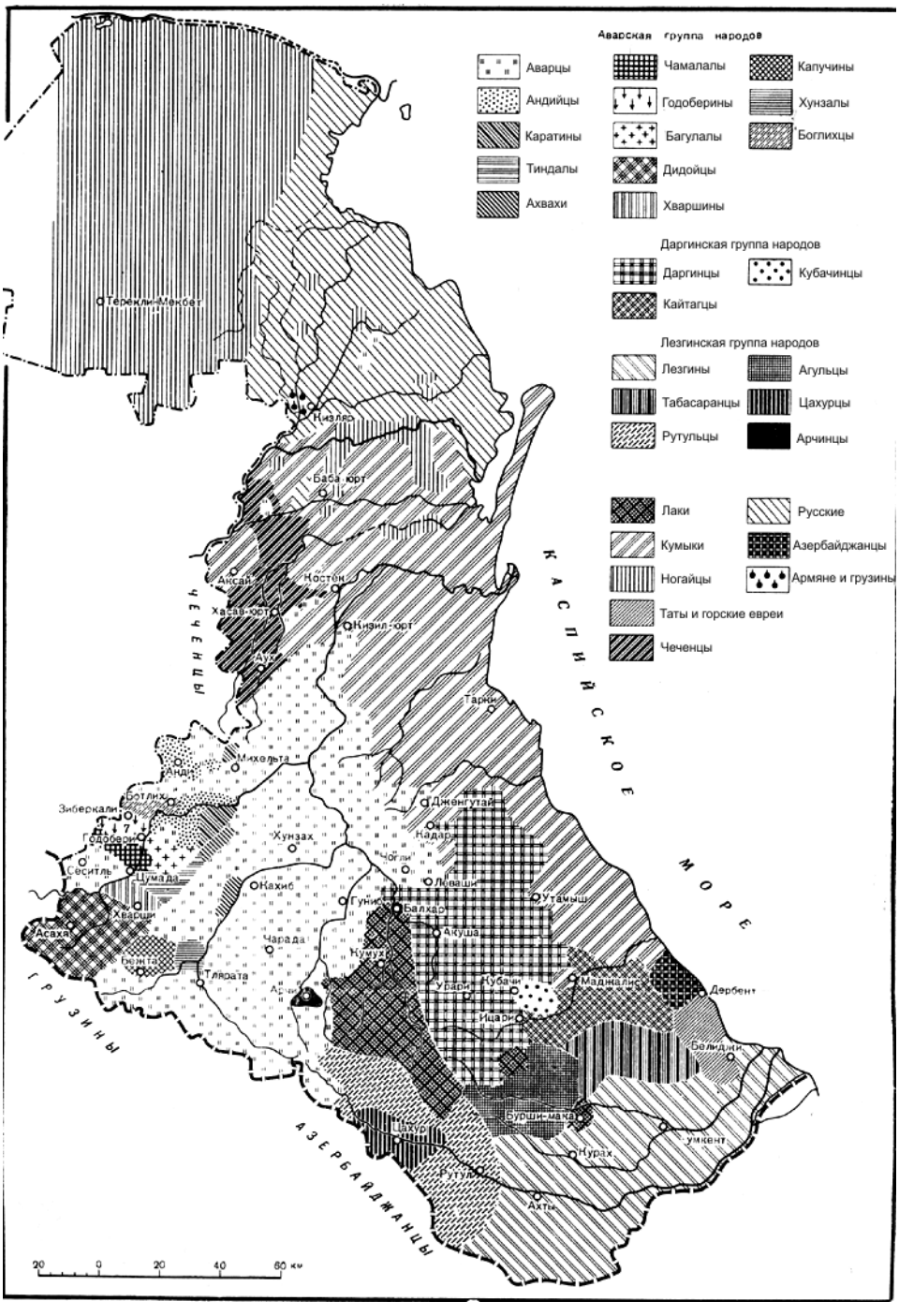
Излагаемые ниже материалы призваны расширить и уточнить отмеченное.

3.1. Ориентиры, категории и ценности

Ранее говорилось о значении уходящих в глухую древность земледельческих традиций горцев. В настоящем случае конкретизация их роли важна не только сама по себе и не только применительно к истории экономики местных обществ, непосредственно влиявшей на социальную историю, но и для уточнения параметров модели культуры, ее социально-пространственных характеристик. Последние тоже оказывали воздействие на ход общественных процессов.

В отличие от линейного восприятия пространства охотниками, собирателями, а также во многом и кочевниками, представителям земледельческих культур свойствен концентрический, круговой способ такового. Деревня земледельца — это и центр пространства, и модель

упорядоченного средствами культуры мира. В планировке древних и средневековых городов, в порядке их функционирования усматривают «земную проекцию космического мироздания»



Этническая карта Дагестана

и «гармонически организованного средоточия культуры». При этом в цивилизациях восточной части Старого Света города возводились с ориентацией на квадратный план, в западной же — на круглую форму (в стыковых зонах были возможны оба варианта). Одновременно известны яркие примеры сознательного соотнесения поселений (лишенных оборонительных сооружений) с элементами окружающего ландшафта и обратные им — с «вычленением» из природной среды, для чего их возводили на вершинах или склонах труднодоступных возвышенностей или выступах береговой полосы и обносили укреплениями [Андреев Ю., 1992; Кызласов, 1992]. Вспомним характерные особенности дагестанских селений и, например, аулов кабардинцев.

О дагестанских селениях — коллективном «доме» говорилось уже достаточно. Многие крупные аулы окрестными жителями воспринимались городами с особым порядком жизни, хотя в прямом смысле они таковыми не являлись и могут быть отнесены к протогородам. Дополнительным штрихом к осознанию их как своеобразного сгустка миропорядка служат не то реально имевшие место попытки придания им правильной формы, не то умозрительно конструируемые аналогичные планы. Упомянутое ранее небольшое селение Хварши является тому наглядным примером. Впрочем, и неправильная планировка не отвергала идеи упорядочения «социального мира». Чтобы оценить это, достаточно вспомнить о регулировании структуры состава жителей аулов через формирование определенного количества тухумов, эта «уравновешенная» структура с известной долей условности сравнима с изображениями так называемых вавилонов.

Земледельческие традиции находили отражение в максимальном освоении горцами прилегающих к аулам территорий, что демонстрирует их микротопонимика. Я могу сослаться на собственные полевые материалы из селений Карата, Куруш, Тлисси, жители которых показывают и приводят названия в каждом случае десятков участков местности, окружающих жилые постройки. Это не только пашни, огороды, сады конкретных лиц, живущих ныне или живших прежде, но и пещерки, где когда-либо нечто произошло, места, где «ловят волков», «где ишаки спину очищают», «яма, где обжигают известь», отдельно стоящие крупные камни и т. д. и т. п. [ПМА, № 1690, л. 40 об., № 1757, л. 58 об.—59, 61—61 об.]. Микротопонимика конкретных аулов насчитывает не одну сотню названий. Взгляд горца на ближний мир предельно детализирован и построен на распознании множества конкретных объектов. Такой взгляд возможен в силу специфики местности, ее рельефа — как правило, безлесный убегающий вниз и поднимающийся вверх склон открыт глазам. Мир предметен, и большинство его составляющих получает имена. Получают названия и более отдаленные объекты, которые освоил человек и которыми он пользуется, — горные перевалы, склоны гор, отдельные горы и хребты. Зато горные системы, формирующие дальнюю периферию освоенного пространства, лишены особых наименований [Магомедова, 1991, с. 51], эффект сфокусированного внимания там сходит «на нет». Горные системы просто включаются в категорию «горы□», протипоставленной «плоскости».

Сфокусированное внимание к топографии обжитого пространства обусловлено и чрезвычайной ценностью земельных угодий даже мизерных размеров.



Часть земельных угодий селения Карата. Фото автора. 2003 г.

Высокая цена земли обуславливалась овеществлением в ней труда многих поколений горцев, и не случайно местные террасные поля нередко сравнивают с одним из чудес света. Н. И. Вавилову, хорошо знакомому с разными мировыми центрами земледелия, принадлежит следующая оценка:

> В Дагестане можно видеть... идеальное использование для культуры рельефа гор, максимальное использование каждой пяди для земледелия.
>
> [Вавилов, 1936, с. 80]

О рациональности использования земельных пространств можно судить не только по самим террасам (представленным двумя видами — с межевыми откосами и с подпорными стенками), но и по технологии их эксплуатации. В последней я выделю несколько моментов, ссылаясь на материалы исследований М. А. Агларова, в которых обстоятельно рассмотрены данные сюжеты.

В аваро-андийских районах Дагестана комплекс пашен, садов, сенокосов, ирригационных сетей и летних времянок, составляющих ближний к селению пояс угодий, называется *мегъ*. Мегъ делится на части естественными и искусственными рубежами — оврагами, ручьями, каналами и др. О предельно рациональном использовании земли говорит уже тот факт, что арыки прокладывались под тропами, вернее, наоборот, тропы пролегали над линиями водообеспечения угодий (на полях водотоки делались временными). Здесь же отмечу, что вода считалась общественной собственностью и распределялась по специальному режиму между членами общины, которые, в свою очередь, могли «отчуждать» свое право на нее, продавая, покупая или передавая «свою воду» по наследству. С той же целью (экономии земли) ограничивалось и количество дорог, проходов в районе угодий. И это было одной из причин установленной и строго контролировавшейся и соблюдавшейся практики эксплуатации земельных наделов их владельцами. Дороги, делившие мегъ на части, сооружались всем населением джамаата. Они имели стенки, отделявшие их от полей, и по ним в летнюю пору гоняли лишь оставленный в селении молочный скот. В период, когда не было необходимости в проведении тех или иных полевых, сенокосных и т. п. работ, мегъ являлся закрытым в прямом и переносном смысле слова. Такой порядок был возможен лишь при жестком

соблюдении установленного общиной регламента эксплуатации угодий. Начало полевых работ и сбора урожая осуществлялось всем населеним одновременно, и в эти периоды можно было беспрепятственно проводить тягловый и вьючный скот на свои участки через поля соседей, что освобождало от необходимости устраивать дополнительные дороги и проходы. Исполнительные



Каратинское селение Анчих и его угодья. Фото автора. 2005 г.

лица общинной администрации заранее оповещали сельчан об открытии тех или иных участков мегъ, так что нерадивые хозяева, не успевшие собрать урожай с поля, лишались оснований на претензии за потраву посевов. Участки же «открывались» постепенно и на них последовательно допускался скот, который кормился стерней, одновременно унавоживая почву. Вне установленных сроков работы на угодьях, тем паче уборка и вывоз зерна, плодов, сена не допускались, нарушители штрафовались в пользу общины, собранные продукты у них изымались. Такой строй землепользования назывался «порядком мегъ» — *мегъил гIадлу*. Он имел начальную и конечную точки времени функционирования: *мегъ къай* — ʻзакрытие’ оного — начало работ, пахоты, и *мегъ рагъи* — ʻоткрытие’ его — окончание уборки урожая и отдача мегъ под пастьбу скота [Агларов, 1981б, с. 12 и след.; 1988, с. 40—59].

Есть еще одно понятие-термин, напрямую связанный с мегъ, его приводит составитель аварско-русского словаря М.-С. Саидов:

> *Мегъсвери* (*свери* — ʻобход’, ʻкруг’) — обход посевов; обычай, согласно которому мужская половина селения с несколькими жертвенными овцами



Искусственный водоток.
Окрестности лезгинского селения Ахты.
Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ И-2149-100)

обходила все нивы данного аула, читая молитвы, чтобы спасти посевы от стихийных бедствий; затем жертвенных животных резали, а мясо варили и распределяли между жителями аула.

[Аварско-русский словарь, 1967, с. 339]

Ближние к селению угодья не только эксплуатировались по четко разработанному порядку-адату, но и всячески оберегались от злокозненных соседей и таких же нематериализованных сил. Подобные устремления и действия являлись звеном общей идеологической канвы жизни горцев. В этой канве пространство, в настоящем случае мегъ, и время имеют значимые точки пересечения.

Что имеется в виду?

Годовой календарный цикл открывался праздником первой борозды (и тогда же «закрывался» мегъ). Он обычно справлялся во второй половине—конце марта. В Южном Дагестане, где сильнее, чем в других районах края, выражено влияние переднеазиатских (иранских) традиций, он совмещался с Наврузом и в значительной мере оказался затменным последним. Праздник первой борозды не знали аварцы и даргинцы предгорных территорий, что объясняют благоприятными природно-климатическими условиями тех районов и — как следствие этого — меньшей потребностью в магико-символических ритуалах либо влиянием кочевников [Булатова, 1988, с. 18—19]. Зато для жителей горной зоны Центрального и Западного Дагестана данный праздник был, пожалуй, основным в соответствующем годовом календарном цикле. Он открывал таковой и задавал вектор и динамическое начало всему последующему бытию горцев на обозримый и доступный их воздействию круг времени — год жизни. У лакцев и даргинцев праздник имел символическое название — «свадьба поля», «узрение лика пашни», «оплодотворение пашни», «свадьба пашни», а у аварцев акцент в названии делался на субъекте оного — «запрячь быка», «появление быка», «проведение быка», «бычья свадьба». Идея оплодотворения пашни/земли, а через это и едва ли не всего сущего явно доминировала. Не случайно у каратинцев и ахвахцев сельский глашатай дней за пятнадцать до дня праздника объявлял: «Кто хочет развестись, пора это сделать, не откладывая, кто хочет жениться — женитесь» [Булатова, 1988, с. 36; Лугуев, 1986, с. 53]. Было высказано также мнение, что праздник являлся своего рода

инсценировкой важнейшего события, некогда произошедшего в истории техники возделывания земли, а именно перехода к плужному земледелию [Агларов, 1983]. Так или иначе, праздник давал импульс уверенному и благополучному бытию и развитию социума. Не случайно в нем, как и в иных вариантах «новогодних» праздников у других народов Кавказа, главными действующими лицами являлись мужчины и особо мужская молодежь (см.: [Карпов, 1999, с. 80—106]). В ряде аварских селений он одновременно отмечался и как коллективный день рожде-



Воссозданные террасы с подпорными стенками в лакском селении Кули.
Фото автора. 2005 г.

ния мальчиков, появившихся на свет в течение года, что являлось «первым торжественным выходом мальчика в свет, официальным появлением его в качестве равноправного сочлена мужской группы населения аула» [Чурсин, 1927, с. 49]. Необходимая же взаимодополняемость мужского и женского начал, единственно и способная гарантировать плоды и благополучие как таковое, находила оригинальное выражение в том, что женщины лакских и лезгинских районов, лишенные права на непосредственное участие в ритуальной запашке, в эти же праздничные дни выставляли на открытые солнцу площадки ткацкие станки, натягивали основу будущих ковров, сукон и начинали работу, полагая, что она принесет счастье и урожай [Агаширинова, 1978, с. 40; Омаров А., 1870, вып. 3, с. 31]. Акт творения в одном и в другом варианте осознавался предельно отчетливо.

Столь же отчетливо сознавалась коллективная сопричастность и ответственность за ожидаемое благополучие. Говорят, что *барка□т* —

ʻблагополучие’, ʻблагость’ есть у человека, который усиленно работает, есть он и у трудолюбивого джамаата [ПМА, № 1723, л. 35 об.]. В праздниках указанного типа общинность выражается рельефно. Приведу, возможно, не самые яркие, но в целом типичные образцы подобных праздников, где коллективное/общинное и индивидуальное/семейное сплетаются воедино и где в настоящее приходит прошлое в лице предков. Материалы собраны в дидойском селении Китури.

Праздник первой борозды там называется *рох*, что значит ʻборозда’ (в смысловом контексте — «провести борозду»). Место же проведения праздника именуется «могильной землей» (это территория некогда существовавшего кладбища, где во время вспашки находят человеческие кости и отдельные предметы, интересные для археологов). У праздника имеется организатор, избранный в «должность» год назад. Каждый домохозяин селения незадолго до *рох* приносит ему хотя бы горсть семян, и все собранное зерно помещается в изготовленный из шкуры мешок (*зидя*). После этого организатор, в шубе наизнанку (мехом наружу), в вязаной обуви (*гедоби*), обходит селение, оповещая сельчан о предстоящем празднике. На следующий день все сельчане, от мала до велика, отправляются на кладбище и посещают могилы своих родных, а оттуда направляются на место, предназначенное для *рох*. После молитвы *дибира* организатор проводит 5—6 борозд, а человек из его *тухума* разбрасывает по полю семена, читая молитву. Дети, идущие вслед за пахарем, руками зарывают эти семена в землю. Во время вспашки в пахаря кидают комья земли, а по завершении ее пахарь делает вид, что хочет уйти, но его не пускают мальчишки — они набрасываются на него, валят на землю, он же хватается за живот, гримасничает, показывая, что ему плохо и больно. Мальчишки достают у него из-за пазухи маленькие бублики (мн. ч.: *игби*). Затем пахарь отпускает быков, надев им на рога по бублику, а мальчишки гонят животных, стараясь заполучить ритуальные хлебцы. После этого пахарь вручает два кольцеобразных хлебца и курдюк человеку, который будет ответственным за *рох* в следующем году. Тот, в свою очередь, раздает *садакьа* (угощение-милостыню) всем присутствующим. И в завершение праздника устраиваются спортивные состязания.

Другим значимым событием в праздничном календаре китуринцев является день середины лета. Он называется *косар бухъ байру заман* — ʻкогда солнце встает на макушку головы’ и отмечается 22 июля.

Мужчины аула собираются на *годекане*, разжигают костер и устанавливают над ним большой котел. Женщины приносят молоко, кипятят его в имеющихся емкостях и ведут разговоры о посевах на полях и сенокосах. Это есть «хваление» полей и сенокосов. К 10 часам утра на годекане собирается все селение. Мужчины приносят муку, две женщины принимают ее от них: одна засыпает муку в котел, другая перемешивает варево. Когда каша приготовлена, котел оставляют на годекане и наблюдают за солнечным светом: сначала лучи падают вертикально, затем смещаются (сбоку на котле появляется тень), и это означает, что пришло время сбора урожая, точнее — подготовки к нему.

«Почетному мужчине» вменяется в обязанность раздача сваренной каши. К нему по очереди подходят главы семей с глиняными чашками, он наливает им по черпаку каши на каждого домочадца, приговаривая: «Дай, Аллах, чтобы у вас в этом году урожай был лучше, чем в прошлом. Дай, Аллах, чтобы

каждый член вашей семьи получал каждый день в течение года столько же каши, как и сегодня», и т. д. Затем *дибир* (мулла) проводит *мовлид* (моление), а по его окончании каждая семья отправляется на свое поле. Там домочадцы рассаживаются на меже и начинают хвалить свое поле, гладят колосья. Потом с той же целью посещают сенокосный участок. К 15 часам все сельчане собираются у одного из участков и решают вопрос о времени начала жатвы и сенокоса (обычно жатву начинают 5 августа, а сенокос спустя 10 дней). После этого отправляются на кладбище, прибирают могилы родственников. Чашку с кашей ставят возле намогильного камня. Разговаривают с умершими родственниками. Здесь же раздают *садакьа*. По возвращении домой разогревают полученную на годекане кашу и ужинают [ПМА, № 1723, л. 48—50 об.].

Что выражают приведенные материалы?

Главным образом идею целостности общинного коллектива, общей доли и мотив творения. Причем сбор посевного зерна в начальном цикле работ, в один из первых годовых праздников, равно как собирание молока и муки со всех домохозяйств в момент зенита лета/года созвучно хорошо известной символике обрядов новогоднего цикла. В последних часто и в разных традициях всем селением приготовлялась ритуальная каша из всех видов произраставших в конкретном районе злаковых и бобовых культур, нередко с добавлением молока, мяса. Такая каша «из всех плодов земли» представляла образ мира, ритуально-магический контекст «собирания» которого предполагал известные практические цели на будущее. В описанных действах собирание ярко не выражено, но косвенно подразумевается. Зато в других районах Страны гор, в частности в Табасарани, каши *кьуяр* и *дангу* в дни весеннего «праздника солнца» готовились как раз из разных злаков, гороха, мясных продуктов, орехов. А у аварцев и андо-дидойцев было принято при ритуальной запашке смешивать зерна всех возделываемых культур [Булатова, 1988, с. 19—20, 41]. В свою очередь, раздача каши всем односельчанам — выразительный жест приобщения всех и каждого к общей доле, равного соучастия в ее распределении.

С мотивом собирания мира — природного и социального — напрямую перекликалось обращение к прошлому, к предкам. Наделение предков долей обрядовой трапезы преследовало цель упорядочения их связи с миром живых, что подтверждало целостность составляемой теми и другими судьбы коллектива во временно́й прогрессии. Но оно подразумевало и посреднические функции предков между ныне живущими и сакральными силами.

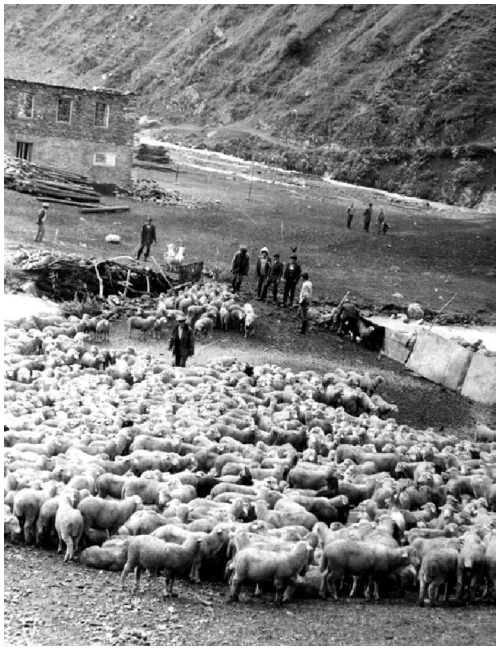
Включенность общества в природный макрокосм определяла синхронизацию ритма его жизнедеятельности, обусловленного сменами поколений, с ритмом природных циклов. Мне уже не раз приходилось отмечать на кавказских материалах в целом и дагестанских в частности логику половозрастной регламентации основных участников календарных праздников разных сезонных циклов. Кратко ее можно изложить так: начало годового цикла отмечала ритуальная активность мужской части населения и особо ее молодежи, а весенне-летнее пестование всходов — ритуальное и вполне обыденное, подобно заботе о созревающем в утробе плоде — было делом женской части населения. Участие в новогодних (в широком значении) обрядах неженатой мужской молодежи являлось нормой, определявшейся отождествлением природного цикла с циклом природным, инициационным. В

кавказских реалиях данный феномен был сопряжен с практикой мужских союзов. Для юношей участие в подобных обрядах становилось свидетельством их социального возмужания, зрелости и, в известном смысле, посвящения в члены эзотерической группы. Обрядовые функции молодежи дублировали собственно обряды инициации. Тем не менее в праздничных обрядовых действах сохранялись и элементы реальных испытаний. Так, в ряде аварских селений в первый день зимы разжигались огромные костры, из которых молодые люди зубами должны были доставать положенную в них колбасу. Большое место в праздниках первой борозды занимали разнообразные соревнования. Частичное переосмысление ритуала, сохранявшее, однако, его двуединую концепцию, наблюдалось у вайнахов — в обрядах наречения мальчиков в новогодний праздник, у аварцев — в том, что день рождения всех мальчиков, появившихся на свет в течение года, отмечался в день первой борозды, и т. д. Подобные отголоски инициации, увязанные с культом плодородия, продолжали линию синхронизации ритмов функционирования социального и природного макрокосмов. Весьма близкое этому отчетливо просматривается и в женских календарных обрядах (подробнее см.: [Карпов, 1996, с. 168—226; 1999, с. 80—121; 2001а, с. 241—259].

Все указанное было, по большому счету, проявлением общего порядка жизни, *адата*. Его можно связывать с древними земледельческими традициями населения, но лишь до известной степени. Культура, как устоявшийся строй жизни, не замыкалась на них, равно как само хозяйство горцев не ограничивалось лишь возделыванием земли. Комплексность хозяйства и общего порядка видна во многом, например в том, что в ряде аварских селений выпуск скота после зимы на летние пастбища отмечался как «крупнейшее событие сельскохозяйственного года» — *как бан къо/базе* — ʻдень, в который льются (сыплются) молитвы’ [Никольская (Аб), л. 82—83] (правда, в едва ли не в большей степени это событие ассоциировалось с весенним цветением деревьев) [Иванова, 2006, с. 50]. Подобная комплексность видна и в том, что юноши ряда дидойских селений торжественно отмечали по осени день осеменения овец. Праздник назывался *цIи□рицIа* или *цIи□лицIа*, и он в полной мере отвечал логике синхронизации природного и социального циклов [Карпов, 1989а, с. 143—144]. В аварском селении Бацада так же назывались обрядовые песни, исполнявшиеся в праздник встречи Нового года; в песне высказывалось пожелание каждой семье хорошего приплода баранов, большого количества курдюков [Гусейнов, 1993а, с. 43—44].

Ценность скота соотносилась, в свою очередь, с ценностью земли, но не напрямую, а весьма оригинально. Проиллюстрирую это следующим примером, взятым из рассказов жителей дидойского селения Гутатль.

> Некогда на другой стороне реки было большое селение Хотут, заселенное грузинами (?! — *Ю. К.*). Жители Хотута делали огнестрельное оружие, они были сильны и никого не пускали из Гутатля в Мокок и наоборот. В Гутатле в то время жил умный старик по имени Олу□. Однажды он собрал всех гутатлинцев и предложил придумать какую-нибудь хитрость против грузин. Об этом же договорились и с мококцами.
>
> Однажды ночью гутатлинцы нарядили ишака в оленя, подвязав ему оленьи рога. К Хотуту подошли и мококцы. Утром «оленя» выпустили на видное место. Завидев его, взрослые мужчины-хотутцы бросились с ружьями за зверем, а



Отбор овец в аварском селении Камилюх. Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ 2149-78)

гутатлинцы и мококцы ворвались в их селение и перебили всех находившихся в нем женщин, стариков и детей, а когда вернулись мужчины, то и их. Спаслась лишь одна женщина.

Селение Хотут было самым богатым в округе — скота, земли и разного добра у его жителей было вдоволь. Победителям следовало подумать, как распорядиться доставшимся им богатством. Правильное решение гутатлинцам подсказал Олу, который предварительно раздал каждому мужчине по 50 больших и по 10 маленьких палок и велел построить из них загон для скота. В загон собрали овец — 3 тысячи голов. Затем к Олу созвали всех жителей, и он спросил, чего те хотят — скот или землю. Люди предпочли скот — зримое богатство, Олу же доказал им ошибочность сделанного выбора. «**Смотрите**, — сказал он, — **ноги у овец двигаются**, **а земля неподвижна**. **То, что движется, — исчезнет, а земля вечна**». На следующий день произошла встреча с мококцами, на которой решался вопрос о дележе наследства хотутцев. Наученные Олу, гутатлинцы разжигали в мококцах страсть, напоказ рьяно выказывая мнимое желание заполучить скот и движимое имущество. В итоге все это забрали себе мококцы, а гутатлинцам досталась земля. С тех пор Гутатль самое обеспеченное землями селение в здешних местах, а мококцам постоянно не хватает сена, чтобы прокормить скот.

[ПМА, № 1213, л. 16—17] [1]

Однако сформулированное местным старцем отношение к земле как к высшей ценности для многих не выглядело аксиомой. Известны другие редакции схожих притч, где земля интерпретируется не только и не столько как вечная ценность, в противоположность скоту как «делу наживному», но как бы как инертная (и — косвенно — свыше предоставленная) данность, которая «и так никуда не денется/не уйдет», в отличие от скота, который может уйти (либо попросту может быть угнан) (см.: [Агларов, 1981а, с. 92; Магомедов Р., 1975, с. 223, 234]). Впрочем, абсолютного противоречия здесь нет. Обе редакции, точнее — два взгляда на собственность, дополняют одна другую. Аварская лексема, обозначающая ʻскотʼ *боцIи*, имеет и второе значение, а именно ʻимущество, состояниеʼ. Так что выражение «владелец

[1] В аварском селении Согратль довелось услышать такую поговорку: «Пчелы, овцы и участок у реки — это не богатство». Ведь пчелиный рой может погибнуть, то же может произойти с отарой овец, а участок у реки может быть уничтожен паводком. Настоящее богатство — это земля [ПМА, 2004, л. 82].

большого состояния» дословно звучит как «владелец большого количества (именно) скота» [Аварско-русский словарь, 1967, с. 103]. Получается, что состояние/имущество соотносится с крайне конкретной собственностью — «подвижной» («движимой»), обретаемой и теряемой, в отличие от недвижимой земли [2]. Через это «состояние/имущество» как бы индивидуализируется в противоположность земле, которая недвижима и вечна благодаря своей принадлежности целому обществу.

В подобном восприятии именно скота как воплощения «состояния»/«богатства» можно усмотреть влияние культуры кочевников. Ведь это у них (или, по крайней мере, у многих из них) арабское слово *мал* одновременно обозначало ʻскотʼ и ʻбогатствоʼ как таковые [3]. Однако вряд ли подобное возможное влияние оказалось принципиально значимым для дагестанцев. Так или иначе, но в Дагестане скот, который в состоянии «уйти» и «прийти», стал и был всеобщим обменным эквивалентом, а каждая голова скота, являвшаяся частью «состояния» как такового, обретала номинальное стоимостное выражение. Штрафы и подати оценивались в головах скота и выплачивались большей частью скотом же, касались ли они отдельных лиц или джамаатов.

> Что касается хараджа его (шамхала), который ежегодно должны были вносить раййаты, и того, что полагалось с пастбищных гор, то на общество *(джамаат)* Карахи наложено пятьсот овец, на общество Кинсирухи — триста овец [для шамхала] и четыреста овец — для гирим-[шамхала]; также с горы в Кисирухи — тысяча овец [шамхалу?] и тридцать коров чирим-[шамхалу]; на [общество] Хебелал наложено с каждого дома каждый четвертый год — по овце; на Чамалал — пятьсот овец: на Тиндал — двадцать быков; на Аршуб — сто тридцать овец [шамхалу] и тридцать баранов и двенадцать овец — гимир-[шамхалу]...
>
> [Мухаммадрафи, 1993, с. 102—103]

Этот документ — не только свидетельство хозяйственной специализации горных районов на животноводстве, но указание на механику обменных (в широком значении слова) отношений, а равно и пояснение к представлениям о «состоянии», причем «состоянии» не только коллективном, но и индивидуальном. Не случайно феодальное хозяйство в Дагестане на рубеже Средневековья и Нового времени преимущественно являлось крупным специализированным овцеводческим, тогда как хозяйства рядовых общинников были многоотраслевыми [Магомедов А., 1985, с. 45]. С

---

[2] У лезгин скот обозначается словом *мал* [Джидалаев, 1990, с. 63], а у аварцев *мал* — это ʻсостояние, имущество' и параллельно — ʻнога' [Аварско-русский словарь, 1967, с. 330—331]; не отсюда ли акцент в преданиях на двигающихся ногах овец.

[3] Более весомо оно ощущалось в культуре адыгских народов, в частности кабардинцев, у которых скотоводство, в первую очередь коневодство, играло большую роль в хозяйстве, а присущая той же скотоводческой традиции щедрость — раздаривание большей части имущества князьями и дворянами (см.: [Сталь, 1900, с. 122]), как и у кочевников (см.: [Попова, 2005), являлась в прошлом эталоном социального поведения. В Дагестане исторические свидетельства ни о чем подобном не сообщают. Впрочем, если у адыгов было схожее со взглядом дагестанцев отношение к земле (ср.: «По понятиям черкес, земля принадлежит не лицу, но целому обществу. Вода и лес принадлежат всем без исключения») [Сталь, 1900, с. 130], то в их случае таковое резоннее все же связывать с общераспространенными (едва ли не универсальными) представлениями, нежели с такими, которые складываются в результате конкретной хозяйственно-культурной практики.

идеологией «состояния», отраженной в лексике, это согласуется в полной мере, в том числе и тогда, когда указывается, что общины выплачивали *харадж* скотом (или, возможно, лишь измеренным в единицах обменного эквивалента).

В отличие от скота, земля не делала состояния, она обеспечивала существование. Она и в прямом и в переносном смысле осознавалась почвой, а также костяком/костной основой, на которой или при условии наличия которой только и может что-либо иметь место и без чего остальное теряет смысл, в том числе заманчивое, но равно и необходимое состояние, которое, однако, по большому счету, являлось лишь добавкой к «почве под ногами». По-аварски «земля, почва, угодья» — *ракь,* а *ракьа* — это ʻкость', ʻкосточка' (плода), *ракъан* ʻоснование стены', ʻугол', ʻпочетное место у камина'; *ракьаяб* — ʻкостяной', ʻсделанный из кости', а *ракьулаб* — ʻземляной', ʻпочвенный', ʻземельный' [Аварско-русский словарь, 1967, с. 393—394].

С учетом в том числе и такой мировоззренческой посылки следует рассматривать соответствующие факты. Земля «укореняет» в пространстве, и этнографические материалы показывают, что данное действие преимущественно возможно как коллективное, общественное. И тогда (вроде бы) обретает особую актуальность вопрос о формах земельной собственности и о значении разных ее категорий в жизни местного населения.

* * *

Данный вопрос обсуждается с середины XIX в. Библиография по нему обширна, а высказываемые мнения неодинаковы. Последние варьируют в границах темы о дуализме сельской общины и соотношении в ней коллективного и частного начал в ракурсе прав собственности.

Собственность на земельные угодья в горном Дагестане полтора столетия назад делилась на следующие категории. Выгоны, пастбища, лес, а во многих местах и сенокосы находились в собственности общины (*джамаата*). Мечеть распоряжалась своими земельными наделами *вакф* (*вакуф*). Там, где имелись феодалы, они владели своей земельной собственностью. И наконец, в абсолютном большинстве случаев пашни, в ряде мест сенокосы, а изредка и пастбища находились в собственности домохозяев-общинников. Правда, в отношении последних земель нет единого мнения по вопросу, в собственности ли они были либо все же в распоряжении?

Авторитетный специалист по общине горных районов Дагестана М. А. Агларов вслед за рядом других исследователей отмечает, что частная собственность на землю сформировалась как трудовая еще в древности, в эпоху складывания террасных систем. Причем «трудовое право» предвосхищалось правом благоприобретения и подразумевало освоение (строительство террасы) частным лицом только на том участке, который выделяла ему община. Тем не менее в глазах упомянутого исследователя подобная «трудовая собственность» не может быть квалифицирована иначе, как частная [Агларов, 1988, с. 74—75].

Коль скоро все обстоит именно так, то спрашивается: на чем основаны сомнения в оценке характера собственности?

Дело в том, что частная собственность предполагает право свободного распоряжения ею, а в отношении этого права в горном Дагестане как раз и суще-

ствовали ограничения. При допустимости продажи земельных участков она (продажа) была строго регламентирована. Собственник надела был обязан предоставить возможность его приобретения сначала родственникам-однотухумцам, при отсутствии таковых — односельчанам, членам джамаата. Последними и ограничивалась возможность отторжения земельной собственности. Продажа участка представителю другой общины (или другого союза общин; записанные в конце XIX в. тексты адатов можно в ряде случаев интерпретировать и таким образом, хотя вопрос этот не вполне ясен) каралась предельно строго.

В постановлении Цекобского сельского общества говорилось:

> Если кто 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.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 96]

В Андалальском обществе было принято схожее решение:

> Если один человек из наших продаст одному человеку из чужих пахотные земли или дом, то с него взыскивается 300 баранов, а проданное переходит в собственность нашего общества.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 62]

Такие положения были типичными для горного Дагестана (см.: [Памятники обычного права, 1965, с. 75]).

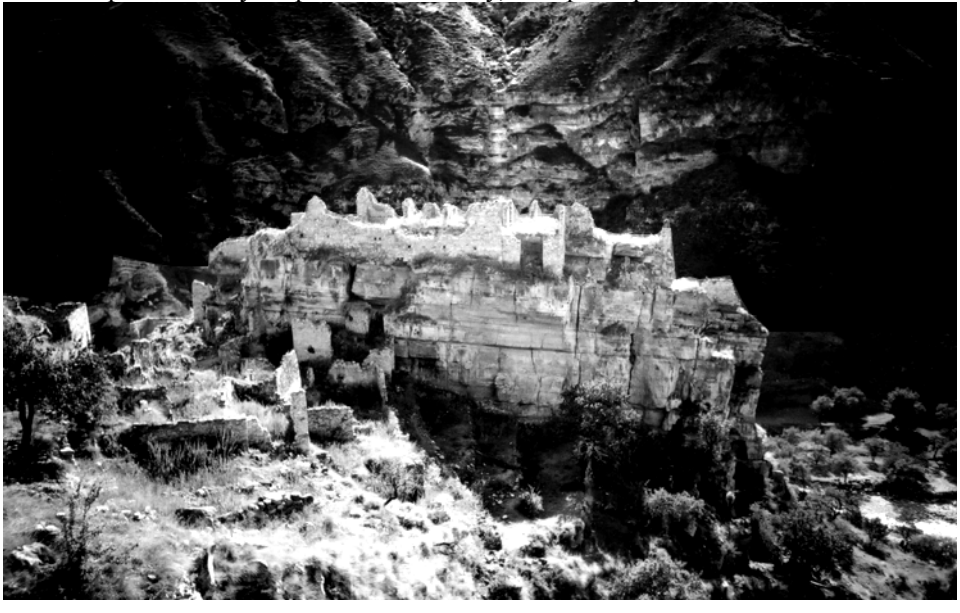
Размер штрафа за продажу земли чужаку был столь велик, что не шел в сравнение даже с наказанием (штрафом) за убийство — тягчайшее уголовное преступление и, соответственно, предполагал немедленное расторжение сделки и служил действенной охранительной мерой [Агларов, 1988, с. 85].

Такое двойственное положение в отношении собственности на землю, когда ее владелец мог распоряжаться таковой лишь в границах джамаата, часто интерпретируется как указание на «промежуточное» состояние земельной собственности, характерное для общин архаического типа [Магомедов А., 1985, с. 70—71]. Историки называют подобную собственность обособленной, предполагающей «преимущественное отношение... к средствам производства как своим со стороны членов данного домохозяйства и в косвенном отношении как к своим всех остальных домохозяйств общины» [Румянцев А., 1985, с. 133—134]. Тем не менее М. А. Агларов убежденно заявляет о господстве в горном Дагестане именно частной собственности на землю и — производно от этого — о дагестанской общине как общине новой, вторичной формации. По его мнению, местный джамаат представлял собой объединение не земледельцев, а землевладельцев-граждан, за счет чего сама община обретала неслыханную прочность и самодостаточность.

> Сохранение в обществе (общине) гражданина всецело было связано с сохранением его земельной собственности. Без земельной собственности нет граждан; их число и обеспеченность землей есть условия существования самой общины.
>
> [Агларов, 1988, с. 88]

Прототипы такой общины граждан исследователь находит на Древнем Востоке, в Малой Азии. Правда, он все же вынужден признать недостаточную изученность данного аспекта аграрного строя Дагестана [Там же, с. 85—87]. Соглашусь с ним в этом, не предлагая сколь-либо жестких оценок в отношении характера собственности.

В нашем случае достаточно вновь отметить противопоставление «вечной» ценности — «недвижимой» земли преходящему (и уходящему) имуществу частных лиц в виде скота. Такое имущество-«состояние» не посягало на целостность общины, что дополняет отмеченное ранее символическое восприятие подобной целостности. Я имею в виду заботу всего населения джамаата о сооружении крыши над вновь построенным зданием частного лица — жилым домом. В том случае новая «клетка» в структуре общинного локуса, не закрытая и еще не включенная в освоенное коллективом пространство, грозила нарушением (разрушением) его системы. Здесь тем же угрожало общине введение чужака в права владения частью ее угодий. Чужак не только получал доступ к участию в распределении «общей доли» всего коллектива односельчан, но являлся потенциальным врагом (предателем). Не случайно в местном фольклоре популярен сюжет о предательстве женщины, некогда пришедшей (принятой) в общину через брак. В равной мере популярен и другой сюжет — о хитрости, проявленной в межобщинном споре о земле свидетелями одной из конфликтующих сторон, когда они, предварительно насыпав себе в обувь землю из родного аула и находясь на чужой территории, клялись в том, что стоят на своей исконной земле. Фольклор по-своему выражал дидактику, которая в ре-



Развалины аварского селения Сиух. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

альности получала чуть отличное выражение. В своде постановлений Келебского общества говорилось:



Почитаемый камень (который женщины обмазывают маслом) в лакском селении Кая. Фото автора. 2005 г.

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 взыскивается стоимость этой земли, штраф в размере 20 голов овец и медный котел весом 4 ратала.

[Памятники обычного права, 1965, с. 75]

Как отмечает М. А. Агларов, соблюдение членами джамаата обязательств, вытекавших из обладания последним территорией, составляло едва ли не важнейшую часть их гражданского мировосприятия [Агларов, 1988, с. 93].

Границы территории должны были знать все общинники. И они их знали и охраняли не только клятвами (в том числе ложными) или оружием, но и с помощью своеобразных магических приемов. На краю селения Анди некогда располагалась стела с изображением орла и меча, а на мечети лезгинского селения Курах была надпись, содержавшая подробное описание границ владений джамаата и изображения фантастического и вполне реального животных, а также всадника с ловчим соколом [Агларов, 1988, с. 89—90; Лавров, 1966, с. 118, 196, 287]. Вполне вероятно, что подобные изображения имели апотропейное значение.

На этом основании допустимо предположить, что общинная территория могла иметь и своих божественных покровителей. Многие кавказцы — абхазы, осетины, мтиулы, хевсуры, пшавы, тушины — знали и почитали «хозяев», или «силу», духов конкретных участков местности. Как в свое время полагал Г. Ф. Чурсин, в процессе усложнения общественных отношений «сила» отдельных участков эволюционировала в божество земли (у грузин *адгил дедо-пали* или *адгилис-деда* — ʻцарица земли’ или ʻмать места’) [Чурсин, 1929б] (см. также: [Макалатия, 1940, с. 188, 198]), но при этом большей частью сохранялась и вера в «силы» отдельных мест. В Дагестане, а именно у аварцев, пережиточно сохранялись также представления о божестве земли под именем Авлиял [Гаджиев Г., 1991, с. 87], но ни у аварцев, ни у их соседей-дагестанцев почитания «хозяев» конкретных местностей не зафиксировано. Тем не менее наличие «силы» территории конкретной общины, не столько божественной, сколько общественной с выраженным идеологическим основанием, выглядело почти бесспорным, хотя указания на это имеются лишь косвенные. В их числе может быть упомянуто четко соблюдавшееся правило, согласно которому

выходцы из того или иного селения, основывавшие хутор или другое новое стационарное поселение, не имели права заводить собственных кладбищ и на протяжении изрядного количества лет хоронили своих покойников на кладбищах метрополий (см.: [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 86; Карпов, 1989б, с. 94; Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 35]). Зато тела умерших чужаков, тем паче врагов, не могли находить упокоения в земле «родной» общины (подробнее см.: гл. 4. 2.3).

Земля строго регламентированным образом вписывала конкретное сельское общество в освоенное им и обозначенное «на местности» пространство.

* * *

Укоренение на земле, на выделенном из окружающего пространства и освоенном ее участке, естественно происходило во времени. При этом если первая составляющая данного процесса осуществлялась (по крайней мере по завершении «начального» его этапа, т. е. после прекращения существования однотухумных поселений) в рамках общинного коллектива, то во второй — временно□й — наряду с общиной активная роль принадлежала семейно-родственным группам *(тухумам)*. Можно сказать, что значение тухумов здесь, в некотором смысле, было даже более значимым, нежели джамаата.

Каждый аул знает свою историю, порой весьма обстоятельно. Практически в каждом селении — общине, состоящей из тухумов, всем хорошо известно, чьи предки обосновались на конкретной территории первыми, чьи — позднее, и каковы «корни», истоки одних, других и третьих. Каждый уважающий себя (и рассчитывающий на то же со стороны односельчан) тухум должен знать своих предков как минимум по седьмое колено. С ориентацией на подобную информацию, а также на заслуги предков перед обществом, на прочие достоинства всей группы родственников возникают споры и претензии на особое положение в общинном коллективе.

Характерную запись по данному поводу сделал в 1940-х гг. у андийцев Е. М. Шиллинг:

> **Все тухумы считаются равными, но среди них одни признаются «лучшими», другие «худшими»** (по родовым преданиям, численности, влиятельности и т. д.). Классификация тухумов по их достоинству обычно зависит от информатора, который свой тухум выдвигает вперед. По этому поводу между рассказчиками постоянно возникают споры, и некоторые из них, боясь обидеть других, умалчивают... (далее автор изложил анекдот, рассказанный представителем третьего тухума, относительно претензий двух других тухумов. — *Ю. К.*). Общественное неравенство еще выражается в том, что в большинстве тухумов различаются озденол («уздени», полноправные люди) и лагъаол (потомки пленников, рабов, ущемленные в отношении брачных связей с первыми и при случае пользующиеся меньшим авторитетом).
>
> [Шиллинг, 1993, с. 59—60]

Что же представлял собой *тухум*?

Сам этот термин, появившийся у дагестанцев из иранского языка, имеет значение ʻсемьяʼ. В ходу были и другие обозначения семейно-родственных

групп, в том числе местного происхождения. Например, у аварцев и андо-дидойцев *кьибил (тлибил),* с буквальным значением ʻкорень’, у даргинцев — *джинс*, у лакцев — *сакIа*, у лезгин — *сихил*, *миресар* (в литературе я не нашел перевода данных слов).

Далекие предки, естественно, давали многочисленное потомство, связи внутри которого со временем «рассыпались». Действенными становились группы более узкого круга родственников, охватывавшего 4—5, реже 7—9 их степеней (см., напр.: [Адаты, 1899, с. 2; Памятники обычного права, 1965, с. 35] и др.). Лишь редкие свидетельства второй половины XIX в. сообщают о поддержании относительно устойчивых связей внутри более широкого круга родственников [4]. Именно для них аваро-андо-дидойцы использовали понятие *кьибил* — ʻкорень’, а лезгины *риг* — ʻскала’ [Агаширинова, 1978, с. 153; Агларов, 1988, с. 114] — в равной мере примечательные обозначения. Тухумами же, или сихилами и т. д., именовались более компактные объединения родственников, связи между которыми были вполне устойчивыми и реальными.

В XIX в. сложилось твердое убеждение о дагестанском тухуме как о родовой структуре. Его активный сторонник выдающийся ученый Максим Ковалевский одну из своих работ соответственно и назвал — «Родовое устройство Дагестана» [Ковалевский, 1888]. Оценки ученых советского периода были отличными. Одни видели в нем первоначально большую патриархальную семью или семейную общину [Магомедов Р., 1957, с. 51], другие — пережиток патриархального рода [Хашаев, 1961, с. 221], третьи называли его патронимией [Косвен, 1961, с. 34]. Наконец, было высказано суждение, что тухумы стали порождением более высоких общественных форм и что они созданы для внутрисоциального регулирования [Агларов, 1988, с. 133] [5]. Его автор М. А. Агларов пишет: «Тухумное деление являлось своего рода фундаментом обществ», а их регулирующая функция была намного важнее возможных функций пережиточных родовых структур, «тормозивших развитие и прогресс» [Агларов, 2002, с. 163].

Что же можно сказать об этой функции тухума?

С одной стороны, данная функция проявлялась через своего рода конкуренцию между тухумами. Проиллюстрирую этот тезис следующей

[4] Безымянный автор ориентировочно датируемого 1850—1860-ми гг. архивного документа под названием «Сведения о тохумах в Акуше» (это одно из крупных селений даргинцев) записал: «На акушинском языке тохум называется „дзегала канте”. В тохуме считается 15 родственных степеней: 1-я — урши (сын), 2-я — уршиларши (внук), 3-я — дудеш (отец). 4-я — дудешвадудеш (отца отец), 5-я — удзы (родной брат), 6-я — удзалаурши (брата сын), 7-я — удзыкар (двоюродный брат), 8-я — удзыкарлаурши (сын двоюродного брата), 9-я — кариаган (так называют друг друга сыновья двоюродных братьев), 10-я — гаригаурши (сыновья от детей двоюродных братьев), 11-я — гариган (сыновья от каригаурши), 12-я — гаригаурши (сыновья гаригана), 13-я — барикан (сыновья гаригаурши), 14-я — барикаурши (сыновья барикана), 15-я — турбильган (завязывающий шашку, сын барикаурши; последнее лицо в тохуме)» [Записка (А), л. 1] (см. также: [Памятники обычного права, 1965, с. 13], где этот документ назван просто «Сведения об Акушах»).

[5] Это, в частности, определяло «прерываемость» их общиной, когда даже самые обширные тухумы редко бывали расселены в нескольких селениях (тогда как «экзогамные фамилии» народов Северного Кавказа, чеченский и ингушский *тейп,* осетинская *аврида* и др., обычно были расселены едва ли не по всей территории соответствующих народов) [Агларов, 1988, с. 120].

выдержкой из описания второй половины XIX в. общественного порядка в лезгинских селениях бывшего Кюринского ханства.

> Особых привилегированных тухумов, пользовавшихся наследственными правами относительно общественного управления, не было, но случалось, что некоторые тухумы вследствие приобретенного общего уважения или по праву сильного наследственно поставляли своих членов на должности старшин... В селении Курах: Мирчиар. Из этого тухума с незапамятных времен избирался главный курахский старшина (кёвха), имевший большое влияние на окрестные селения... Манчарар. Из него тоже постоянно избирались курахские старшины (в Курахе старшин несколько), но этот тухум не имел такого значения, как предыдущий... Тахэр. Славился богатством и способностями... В Гёльхане: Кабуляр. Известен по уму и способностям своих членов: из него до настоящего времени избираются старшины деревни. В Ашаре: Чирахляр. Отличался богатством и храбростью... В Архитах: Кэдага-тухум, отличавшийся многолюдством...
>
> [Памятники обычного права, 1965, 41, 42]

Относительно «замечательных тухумов» Табасарани в документе того же времени говорилось, что «все эти тухумы известны по большинству своих членов» [Памятники обычного права, 1965, с. 46, 47]. Принцип физического превосходства, силы осознавался и являлся одним из реальнейших механизмов регулирования общественных отношений и проявлений соревнования между тухумами. Не случайно одной из употребительных форм проклятий в адрес тухума-конкурента (врага) было пожелание, чтобы его численность не превышала 40 дворов [Шиллинг, 1993, с. 29, 33]. «Богатство», «храбрость», а косвенно — и «умственные способности» в известном отношении являлись производными от данного принципа. Право и почет тухуму называться основателем селения, по большому счету, тоже подразумевало силу, поддающуюся физическому измерению.

Однако принцип соревнования не абсолютизировался, скорее наоборот. Общинная система, в данном случае через ее тухумную структуру, стремилась к уравновешенности, о которой достаточно говорилось выше. Так, Е. М. Шиллинг записал в Анди: «„Если весь аул спорит“ наблюдается дуальная группировка тухумов» [Шиллинг, 1993, с. 59]. Но дуальность здесь была условной, подразумевавшей достижение умозрительного предела, баланса сил конкурирующих, но тесным образом связанных между собой субъектов. Отход от «предела» через формирование троичной системы, где третий — новый субъект выступал в качестве средства предотвращения безоглядной конкуренции двух других и достижения не умозрительной, но вполне реальной сбалансированности всей системы, был проиллюстрирован конкретными примерами в предыдущей главе. В «политической» системе джамаата тухумы являлись своего рода партиями, деятельность которых базировалась на известном принципе или ориентировалась на него.

Такие «партии» имели свои большей частью неписаные уставы, по которым обязаны были жить все их члены.

> Никому отделяться по своей воле из тухума не позволялось, но тухум был вправе исключать недостойных. В таких случаях после обсуждения старейшими и почетнейшими членами тухума поведения изгоняемого избирался какой-либо случай многолюдного стечения народа, и здесь главой тухума публично объявлялось исключение, которое влекло за собою лишение помощи и покровительства тухума. Принятие изгнанного вновь в недра тухума могло

> произойти только после убеждения старейшин в его исправлении и по принесении пред ними полного и чистосердечного раскаяния.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 41]

Но исполнение «уставов» самими тухумами было подконтрольно общине.

> Если родственники захотят своего родственника убить за его плохое поведение и это плохое поведение известно жителям селения, то за это убийство штраф не взыскивается, а если не будет известно, за какое поведение убит, то штрафа не миновать.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 64]

Членам тухума соблюдение установленных правил гарантировало определенные возможности. Башир Далгат записал в даргинских селениях:

> Отношения взаимные родственников... довольно сложные и основаны преимущественно на старшинстве и взаимной привязанности. Отношения проявляются в радушном приеме, даче старшему почетного места, затем если куда-нибудь идут или едут, то старший всегда впереди... Если за убийство ближнего приходится мстить, то мстит младший брат, оставив старшего в покое. Материальную помощь родственники, в случае нужды, оказывают всегда... Если один из родственников обеднел, то ему все стараются помочь, родственные чувства к нему не охладевают, но уважение и почет уменьшаются.
>
> [Из истории права, 1968, с. 84. 85]

В другом документе сообщалось:

> Обязанности членов тухума относительно друг друга заключались в нравственной и материальной поддержке, и то в ограниченном числе случаев, как, например, в делах по кровомщению. уплате штрафов, податей и т. п. Помощь обедневшим членам не считалась обязательною, хотя отказ в ней каждый раз осуждался народным мнением.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 40]

Подобные оценки указывают на факультативный характер тухумного единства, когда в целом не отвергались сохранявшиеся элементы хозяйственной общности членов коллективов родственников (они выражались в наличии общих пастбищных, сенокосных, лесных, в редчайших случаях пахотных угодий, в требовании предоставления первоочередного права на покупку земельного участка именно родственникам). Не отвергалась и возможность заключения браков между родственниками и расселения их в определенных кварталах, равно как и существование семейных участков на сельских кладбищах (вместо прежних тухумных кладбищ). То, что наблюдал Е. М. Шиллинг в горах Дагестана во второй половине 1940-х гг., он назвал «остатками тухумного патриотизма» и прокомментировал такое определение следующей информацией:

> При наличии представлений о тухумах «лучших» и «худших» отношений господства и подчинения между ними не было, так, по крайней мере, об этом говорят воспоминания стариков. Были лишь имущественные различия, различия в степени влиятельности и в численности этих групп.
>
> [Шиллинг, 1993, с. 60, 61]

Ориентация на единство в тухумах сохранялась, принцип соревновательности между ними был действенным, и это придавало известную динамику общественной (общинной) жизни. То есть своеобразная политическая линия у тухумов, у каждого своя, имелась. Но «большой политики» тухумы были лишены — идеология и практика взаимоотношений с соседями за пределами джамаата всецело были во власти последнего [6]. Они являлись действенным инструментом регулирования внутриобщинных отношений и одновременно механизмом адаптации индивида в большом общинном коллективе и укоренения последнего на конкретном — общинном участке земли-пространства. Были ли тухумы пережитками семейных общин и патронимии либо новообразованиями общинной системы, судить не берусь, и, по большому счету, это не столь уж и важно. В реалиях XIX столетия они работали на идеологию общинного строя (и поэтому трудно согласиться с М. А. Агларовым, говорящим о них как о фундаменте общества), которая опиралась на конкретные ценности и ими оперировала.

* * *

Заговорив о ценностях, задаешься вопросом: как их определить? Ведь предпочтения индивида и групп различного порядка и уровня скорее всего будут отличаться друг от друга. Ценности же — это то, что сознательно или принудительно признают если не все, то большинство. Наконец, на какие материалы ориентироваться при попытке решить эти и связанные с ними вопросы?

Своды адатов в целом информативны, но большая их часть была записана представителями российской администрации, для которой было важно уточнение механизмов управления населением подчиненного ее власти края. Адаты, некогда записанные жителями самих горских аулов, также в большинстве своем преследовали практические цели и были лишь частью таковых, ибо в действительности адаты помимо норм права и юридических обычаев включали в себя и нормативы этнографического бытового характера. А последние-то письменная фиксация и обошла стороной, хотя они здесь весьма бы пригодились. Имеющиеся своды записей адатов не содержат оценок нравственных, как, например, «честный», «бесчестный», и практически все их пункты имеют актовый, декларативный характер [Агларов, 1988, с. 156], хотя сами нормы юридической ответственности устанавливались по фактам соответствующих прецедентов. В комментариях к «Адатам общества Каралал» (перезапись первых лет XX в. со списка более раннего времени), например, отмечалось: «Прецедентом адата, указанного в номере 1, служит то, что Хаджияв, сын Умара... убил Алихана, сына Мухаммадбека... На убитом было множество ран, и отец убитого... объявил кровниками многих, однако адат определил для него лишь одного...» — и т. д. и т. п., всего 14 пунктов подобных комментариев [Адаты, 2002, 49—51]. Ориентируясь на прецеденты, избранные для вершения суда, должностные лица сельской администрации, а

[6] «Селение как совокупность тухумов, — отмечал Е. М. Шиллинг, — в прошлом представляло собой воинское объединение... куда входила мужская боеспособная часть всех тухумов. Этим войском, равно как делами аула, руководили тухумные старшины» [Шиллинг, 1993, с. 61].

также «историки» и «мудрецы» (так определяет их одна из записей обычаев и порядков Салатавского общества конца XVIII—начала XIX в.) «делали „облегчение“ [людям] подпавшим под „насилие“ и под применение к ним силы» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 85] [7]. Подобная формулировка как будто оттеняет защиту прав индивида и индивидуализацию ответственности. Некоторые исследователи настаивают на последнем [Агларов, 1988, с. 156]. Зато другие придерживаются прямо противоположного мнения. В. О. Бобровников в качестве «коренной особенности» правового сознания горцев отмечает представление, «что как **преступление,** так и **наказание** по своей сути являются не индивидуальными, а **коллективными действиями** (выделено автором. — *Ю. К.*). Согласно адату, любое правонарушение причиняет ущерб или затрагивает честь не столько отдельного человека, сколько того рода и общественной группы, с которыми он связан. Говоря о разборе „преступлений против личности” согласно адату, следует иметь в виду, что под личностью понимался не индивид, а коллектив — семья, клан, квартал, селение и т. д. Субъектом права является не индивид, а то социальное поле, которое вырабатывает правовые нормы, — клан либо селение. Человек, не имеющий или лишившийся своей социальной группы, не может иметь какой-либо правовой защиты» [Бобровников, 2002а, с. 124—125].

Действительно, компенсацию за нарушение юридического правила виновный предоставлял не только потерпевшей стороне (потерпевшему лицу, его родственникам), но и обществу в целом. При невозможности выплаты им надлежащего штрафа обязанность обеспечения такового возлагалась на родственников преступника. В. О. Бобровников приводит достаточное количество конкретных примеров этому. Дополню их ссылкой на недавно опубликованные адаты общества Каралал, где имеется особое «разъяснение [взимания штрафов] с виновных в пользу общины (джамаата)» в случаях убийства, поранения, оскорбления женщины, прелюбодеяния, воровства, драки и т. д., а также разъяснен особый порядок примирения при убийстве, согласно которому родственники убийцы (до троюродных братьев включительно) были обязаны в течение 40 дней не покидать своих жилищ (дословно: «находиться в укрытии от дождя и солнца» — интересная и примечательная формулировка), а по истечении данного срока устроить угощение родственникам убитого [Адаты, 2002, с. 19].

Размер дополнительного штрафа в пользу общины в случае преступления против частного лица был весьма, а порой и крайне велик, превосходя даже штраф в пользу непосредственно потерпевшей стороны (см.: [Из истории права, 1968, с. 224, 229, 231]). Подобная норма, будучи превентивной мерой, должна была являться столь же действенной в плане предупреждения правонарушений, как и непомерно большой штраф за продажу участка «частной» земли представителю чужой общины. Целостность общины в самом широком смысле оберегалась предельно строго.

«Брать [стадо?] овец *(ганам)* с того, кто станет поносить и проклинать общину», — говорилось в постановлении Ахты-Паринского общества,

[7] К сожалению, публикаторы документа не прокомментировали, что же могло подразумеваться под насилием (определение дано ими в кавычках) и чем «насилие» отличалось от «применения силы». Общий анализ насилия в культуре народов Северного Кавказа, скорее всего, показывает прямую взаимосвязь этих понятий. См.: [Карпов, 2001б].

датируемом первой половиной XVIII в. И сразу же за этим: «Разрушать дома тех, кто по ночам, без разрешения хозяев, заходит в чужие дома, в чужие усадьбы, на площадку перед чужой усадьбой или же поднимается на чужую крышу» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 45]. О чем свидетельствует последнее? Подтверждает ли оно священное право частной собственности и индивидуализации ответственности? Не совсем так. Это говорит лишь об оберегании/сбережении «клетки» частного жилища как звена, наряду с другими, подобными ему и составляющими замкнутую цепь «подлинный дом» (= селение/общину). Главному и первоочередному сбережению подлежал именно этот дом. Поэтому наказание за высказанные в его адрес проклятия было суровым. Поэтому сбережение находится на одном из первых мест в списке ответственности. Поэтому же, договариваясь о мирном сосуществовании с жителями других селений и районов, употребляли все ту же понятную всем лексику — «дом», «селение». Из решения жителей ряда даргинских обществ (1829):

> Даргинцы пришли также к единодушному решению (*иджма*), что в случае возникновения между ними ссор или каких-либо [неприятных] событий **они** будут **действовать так, словно бы являются, все вместе, жителями одного какого-либо селения.**
>
> [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 102]

Из соглашения жителей Мехтулинского ханства, «кумыков» (жителей селения Кафыр-Кумух) и араканцев (жителей селения Араканы; в этих районах было смешанное кумыкско-аварское население, а в Кафыр-Кумухе проживали и выходцы из Кумуха — «столицы» Лакии) (1819/1820):

> **Завершать свои дела** и возникающие тяжбы **«внутри» себя, так, словно бы все они являются жителями одного селения.**
>
> [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 97; ч. 2, с. 74]

Очевидно, что подобное «домашнее» единство являлось одной из главных ценностей. Оно имело очевидную социальную обусловленность, рожденную опытом «традиционной» жизни, в которой важную роль играла идеологическая составляющая. Ее мы видим уже в отношении к обжитому конкретным сообществом месту как к благодатному, едва ли не ниспосланному свыше участку пространства.

В дагестанской истории и культуре местных народов эта идеологическая составляющая имела и другой многозначащий аспект, а именно религиозный.

Ислам начал распространяться в местной среде с VII в. И хотя его утверждение там протекало долго, более тысячелетия, религиозный фактор — принадлежность горцев к правоверным (а именно к суннитам) — в итоге стал осознаваться в качестве важного, если не важнейшего, аспекта единства и в ракурсе местечковом, и в ракурсе районном, и в ракурсе общедагестанском. Уникальность Дагестана, по крайней мере на фоне северокавказском, помимо прочего заключается в том, что в нем веками складывалась собственная историческая письменная традиция, передававшая потомкам сведения о прошлом и отдельных селений, и отдельных районов, и практически всей страны Дагестан. Это истории Ахтов, Мазы, Ирхана и многих других селений, по местным меркам, в ряде случаев, — городов. Это истории больших районов

Страны гор (или таковой почти в целом), изложенные в таких источниках, как «Дербент-наме», «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи, «Асари-Дагестан» Гасана Алкадари и др. [8] Последний вел речь о «Дагестане благословенном» (букв.: «сохраненном»), имея в виду, что Аллах сохранил его как мусульманскую страну, при том что писал он уже после окончательного присоединения Дагестана к России [Алкадари, 1994, с. 31, 171]. В сочинении Алкадари история утверждения ислама не стала, по понятной причине, ведущей темой. Зато сочинения других авторов, в первую очередь средневекового периода, преисполнены именно этого пафоса. При этом пафос религиозный переплетается с пафосом другим — местным, «почвенническим» (а иногда как бы и противоречит ему).

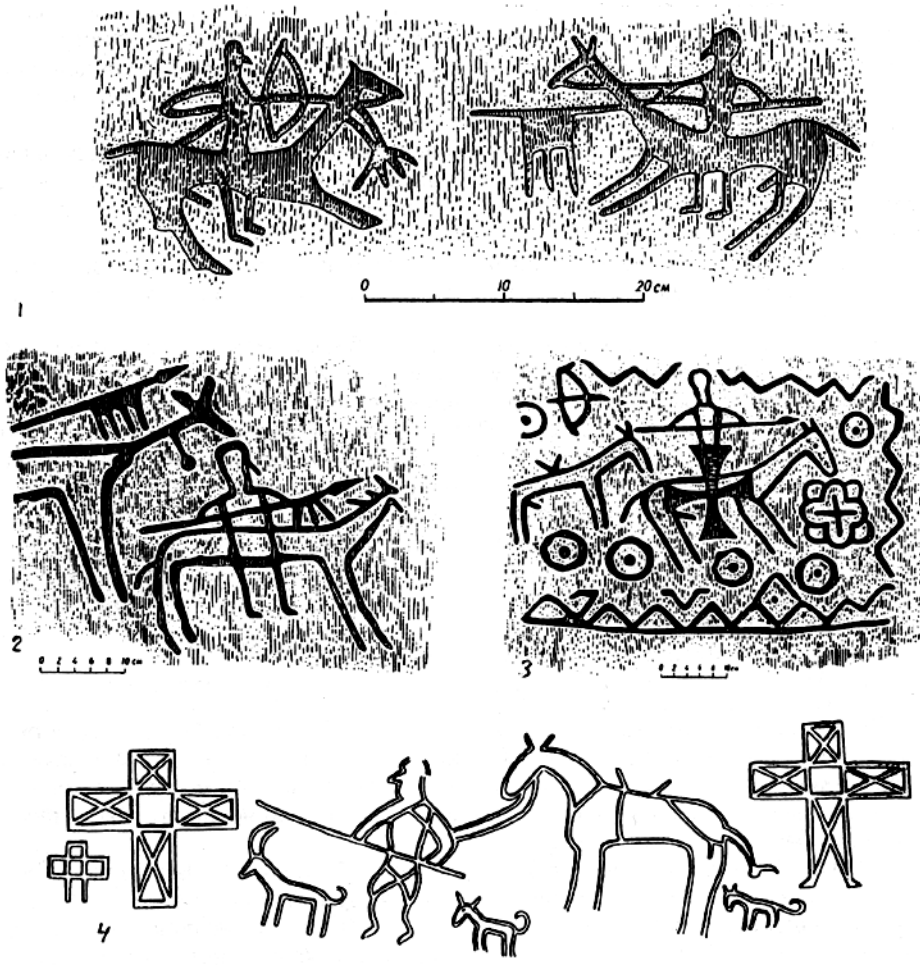
Из «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи, освещающего историю X—XIV вв.:

> [Это] история ислама в Дагестане... Знайте, что Дагестан был прекрасной страной, обширной для его обитателей, сильной [перед] чужим, радующей глаз, обильной богатствами [жителей] из-за их справедливости (вот какая лестная характеристика не только стране, но и ее людям, за чем вскорости откроется другое. — *Ю. К.*). В нем [было] много селений, большое число городов и три области... Авар, Равнина (Сахл) и Зирихгеран (данную фразу, с учетом ранее отмеченного о «справедливости» жителей, можно отнести к идее «целостности»/«общинности» в ее «сельском» проявлении, о чем речь шла чуть выше. — *Ю. К.*). Жители Дагестана были [раньше] неверными, порочными людьми [из населения] области войны (*дар ал-харб*). Они поклонялись идолам, были наделены мужеством и богатством, [вместе с тем] были более отвратительны, чем собаки. В каждом селении находились правители негодные, порочные... охваченные неверием и грехом (вот такое парадоксальное, в известном отношении, сочетание качеств добродетельных и порочных в одних и тех же людях, что в общем-то не столько удивительно само по себе, сколько показательно в плане осмысления истории собственного народа и его места в мире. — *Ю. К.*).
>
> [Мухаммадрафи, 1993, с. 97—98]



Петроглиф. Дидойское селение Цебори
Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-141)

[8] Источники данного вида, по замечанию академика И. Ю. Крачковского, представляют интерес не только как исторические документы и как литературоведческий материал, но и как, по выражению И. Ю. Крачковского, **живые человеческие документы** [Крачковский, 1960]. В данном отношении он по преимуществу и используется в настоящей работе.



Петроглифы Аварии XVI—XVII вв. (по: [Дебиров П., 1966а])



Петроглиф в лакском селении Кули. Фото автора. 2005 г.

Далее излагается история приобщения (разными средствами и путями) местных жителей к истинной вере. Истории многих селений и районов в общих чертах повторяют эту схему, расставляя почти те же акценты. Принадлежность к истинной вере также, безусловно, выступает как ценность, но в чем-то все же не самодостаточная**,** требующая подтверждения исходной справедливостью местных жителей и благодатностью и богатством страны.

В этом лишний раз убеждаешься, когда знакомишься с историями селений, написанными уже в советское время, когда тема религии не могла использоваться гласно и местные историки-краеведы сосредотачивались на второй, точнее, первой составляющей отмеченной ценности. К числу таких историков принадлежит Мухаммадзахид, рассказавший потомкам об аварском селении Геничутль, о его «истории, обычаях, **образе жизни**» жителей. Что же формировало «образ жизни»?

> **Геничутль с его территорией, если посмотреть внимательно, является на фоне всех других расположенных по соседству селений наиболее лучшим:** красивым, просторным, имеющим большое количество пахотной земли, а также травы для покоса. Далее, он — место, имеющее обширное пастбище, пригодное для содержания крупного рогатого скота, и при этом сплошь покрытое дерном, который имеется повсюду, где только ни встают копыта животных. Далее, **он — место чрезвычайно благодатное**, где **люди хорошие**, где много ученых и Хаджиев.

Кроме того, там много разных умельцев, способных работать с железом, деревом и другими материалами, а равно имеются зурначи и барабанщики.

Как тут не вспомнить русскую поговорку о кулике, хвалящем свое болото. Но такое сравнение будет желчным и бессодержательным. Ведь автор — уроженец небольшого селения, внешне ничем не отличающегося от соседних аулов, расположенных как и он, на расстояни 1, 2, 3 км от столицы Аварского ханства Хунзаха, — призывает читателей «посмотреть внимательно». И именно так поступает сам, т. е. глядит на свою малую родину заинтересованно, с любовью. Так же и его сосед — уроженец расположенного недалеко от Геничутля селения Цада (равного, а то и меньшего по размерам) Расул Гамзатов назовет его Цадастаном. Как это интонационно отличается, например, от любовного эпитета уроженца русской деревни — «деревенька моя». Взгляд горца на малую родину тяготеет к наделению ее вселенскими характеристиками, во всяком случае — не как приложения к большим реалиям (в данном случае к Хунзаху). Здешняя местечковость сама являлась большой реалией. В согласии с этим и местечковый, подлинный «образ жизни» предполагал, что среди геничутлинцев нет «ни одного человека, который бы испытывал в чем-либо нужду».

Об этом немного позже, а сейчас о геничутлинцах, судьбы которых запечатлелись в истории селения. Чем примечательны эти люди?

Их истории неординарны лишь в малой степени. Ряд фигурантов участвовали в битвах Шамиля, причем активно — исполняя ответственные обязанности, в том числе наиба (Дибир, сын Инквачилава), либо с каким-то не вполне понятным вдохновением («Я никогда не слышал и никогда не видел, чтобы человек, сражаясь с неверными, имел бы столь открытое и спокойное лицо, как Гогиль Мухумма, чтобы человек, будучи столь доволен своей жизнью (в



Семья. Аварское селение Камилюх. Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ И-2149-87)

чем заключалось, на чем основывалось подобное чувство, из текста неясно. — *Ю. К.*), выходил бы при этом на бой с таким страстным желанием, как он. Этот Гогиль Мухумма и умер с веселой улыбкой на устах»). Другие занимались своими делами («Через торговлю... Умар приобрел известность в народе. В каком бы из товаров ни возникала нужда у людей, они... находили его тогда у Умара»). Третьи вели богоугодный образ жизни — совершали паломничества, «на жизнь добывали себе средства лишь теми путями, которые разрешены в исламе». Четвертые совершили не вполне обычные поступки (за стариком по имени Испахи не приглядывали надлежащим образом его дочь с мужем, так что обиженный завещал свое имущество родственнику по линии отца, в результате чего было совершено преступление) [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 33—56].

Однако во всех биографиях есть одно общее место: будучи детьми конкретных родителей (на что указывает автор), они сами имели детей, у которых были собственные судьбы (о чем кратко, но в обязательном порядке опять-таки рассказывает автор), но которые продолжали линию судьбы и своих «родов», и селения Геничутль в целом. Подобный рефрен оттеняет значение выстраивания линии жизни во времени. Категория времени здесь пересекается с категорией пространства, создавая новую «ценность» — ценность общественную и частную, которые не противоречат одна другой, равно как сельская целостность и ценность не противоречили ценности частного звена в общинной цепи («Разрушать дома тех, кто по ночам, без разрешения хозяев, заходит в чужие дома...»), ибо посягательство на звено грозило целому.

* * *

Очевидно, что **«образ жизни»**, **«обычай»** горнодагестанских обществ как таковых и их членов выражал указанные ценности, являвшиеся установками и предрасположенностями к реализации. Они учитывали породившие их начальные принципы (вспомним историю формирования современных горных селений и особенности первичного структурирования их социального пространства) и соотносились с условиями наличного бытия в рассматриваемое время. Мир этих обществ большей частью замыкался на самих себя, так как они оказывались самодовлеющей общественной (в широком смысле слова) системой. Этот мир являлся единицей защиты граждан как в физическом, так и в юридическом отношении. Он распределял между ними обязанности во имя обеспечения собственного функционирования, но и гарантировал им основные права. Данный мир был церковной единицей в ее исламском варианте, что необычайно укрепляло его внутреннюю сцепку. Такой общий порядок удовлетворял основные запросы членов этого мира, живших в конкретных условиях физического пространства и исторического времени.

Этот порядок реализовался в практиках, которые структурировали его функционирование, делая его более устойчивым, ибо каждая из практик взаимодействовала с другой и вместе они формировали порядок внутренних связей, отношений и жизнедеятельности всей системы. Практики, опиравшиеся на видение мира как строй разграничений противостоящих и одновременно взаимодополняющих явлений, классов, я разделю на такие, которые определяли действия и линии жизни индивидов, групповые программы, взаимодействие этих программ с установленными нормами функционирования всей системы и наконец взаимодействие общинных и других политических структур разного уровня.

3.2. Практики в согласии с полом и возрастом

Как уже говорилось ранее, общество горцев преимущественно выглядело мужским (а их культура, с оговорками, может быть приписана к маскулинному типу). Ведь престижная и, в согласии с этим, почитаемая верхняя позиция в структурированной модели мира, да и в повседневной жизни была занята мужчинами (принадлежала или приписывалась мужской ипостаси). Равно и центр освоенного, обжитого коллективом пространства в лице аульного годекана, на котором принимались все судьбоносные для жизни общества решения, тоже принадлежал мужчинам. Установленный порядок распределения трудовых обязанностей, в согласии с которым женщина якобы «справляет все работы, а мужчина только пашет и связывает снопы» [Каранаилов, 1884, с. 11], казалось, ставил женщину в униженное положение. Поэтому из уст сторонних наблюдателей, оказывавшихся в горном крае, вырывались реплики под стать таким:

> Дагестанец смотрит на жену свою как на рабочее животное... Женщина в Дагестане в совершенном рабстве.
>
> [Свечин, 1853, с. 63, 64]

> В обществе горянка — существо ничтожное; в семейном быту она тоже страдательное лицо.
>
> [Львов, 1870, с. 31]

На самом деле положение женщины не было откровенно «страдательным». Те заезжие лица, которым было с чем сравнивать, отмечали, не в пример персиянкам и турчанкам, веселый нрав и бо□льшую свободу дагестанок, а по сравнению с чеченками — и бо□льшее внимание со стороны мужчин, бравших на себя исполнение трудных работ [Ган, 1902а, с. 93—94; Пржецлавский, 1860, с. 283].

В действительности распределение трудовых обязанностей между представителями разного пола было сбалансированным. 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) [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 26—27].

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 жилом пространстве семьи и вокруг него. Одновременно мужской и женский труд согласовывался с распределением «мужского» и «женского» в разных вертикальных зонах пространства согласно известной идеологеме, поэтому вполне закономерно то, что мужчины не занимались сбором фруктов 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 являлось естественным, что отмечает в своей статье К. Самвелов:

> ...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».
>
> [Самвелов, 1876, № 13]

Говорили, что в пути руки у мужчины всегда должны быть свободными, дабы он, идя впереди женщин, стариков и детей, смог в любой момент дать отпор врагу. Такое пояснение резонно, но оно не нивелирует семиотического подтекста как данной ситуации, так и других, похожих на нее. Уроженцам горной местности такой подтекст не нужно было осмысливать, он просто

реализовался в практике как некогда установленный — естественный принцип упорядочения одной из сфер человеческого общежития.

«Природный горец» (уроженец Хунзаха) А. М. Алиханов-Аварский посчитал своим долгом дать отпор заезжим «очернителям» бытовых устоев местной жизни. Он писал:

> Дагестанская женщина, — несущая на своих плечах не «всю тягость» работ и лишений горской жизни, как привыкли думать, а только свою законную, установленную вековыми обычаями долю в них, обладающая силою и смелостью духа, которым «может позавидовать мужчина цивилизованной Европы», — тысячи раз доказывала и готова доказать каждую минуту, при малейшем посягательстве на ее права и достоинство, что она — тот же горец, но только в женском платье, что она тоже — плоть от плоти своей страны и умеет, когда явится в том надобность, владеть кинжалом и справляться с другими и с собою не хуже своего мужа и братьев.
>
> [Алиханов-Аварский, 1896, № 223]

В этом описании нет «символизма» распределения общественных позиций женщин и мужчин (есть лишь «символика духа» обитателей гор, которым — даже внешне слабейшим из них — якобы позавидует цивилизованный европеец), но есть «смысл» разграничений и есть практика. Практика, с разными вариантами которой нередко сталкивались все те же приезжие. Она не только в самоотверженности женщин в годы Кавказской войны, когда они наряду с мужчинами до последнего обороняли родные аулы («...они разжигали мужество в своих братьях и мужьях и с бешенством отталкивали тех, которые падали духом и отступали») [Андреев А., 1899, № 11, с. 686]. Она в ситуациях и поведении женщин после войны (даже много позже ее окончания), когда именно женщины считали себя вправе выражать неприязненное отношение к лицам,



Жница. Дидойское селение Мокок. Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-146)

заслуживающим этого. Путешествовавший по Западному Дагестану в 1901 г. Карл Ган записал:

> В (дидойском. — *Ю. К.*) ауле Кетури несколько женщин, без всякого повода с нашей стороны, грозно подняли на нас кулаки, желая показать свою ненависть к гяурам. В этом же ауле Мерцбахер и его тирольские проводники в 1892 г. подверглись нападению со стороны сорока и больше женщин, которых сопровождавший его пристав и всадники должны были разогнать плетьми.
>
> [Ган, 1902а, с. 236—237]

Такое поведение женщин объясняется не только их эмоциональностью. В последней и мужчинам-кавказцам не откажешь, равно как обеим сторонам не занимать способностей в рациональной оценке ситуации. В описанных сценах женщины не только исполняли собственный, как они могли его понимать, гражданский долг, но и замещали мужчин, вынужденно сдержанных в целях



У общественной печи. Аварское селение Камилюх.
Фото автора. 1990 г. МАЭ (№ И-2149-90)



Дидойские женщины из Китури (по: [Mezbacher, 1901])

недопущения критического обострения ситуации и негативных последствий. Подобные ситуации в некотором смысле близки тем, где женщинам запрещалось участвовать в *маслаате* (примирении) в селении, но разрешалось делать это за границами оного. Выведение их из основного локуса разрешения внутреннего конфликта по-своему параллельно предоставлению возможности смоделировать заочный «внешний» конфликт. Данный конфликт был заочным, ибо не мог вызвать реальных последствий (подобно «очному» — вооруженному конфликту мужчин), однако имел рациональное основание, так как предоставлял женщинам шанс проявить гражданскую активность. Подобная воинственность женщин и своеобразна, и характерна для них. Не случайно у того же Карла Гана образы этих женщин вызвали определенные ассоциации.

> Когда дидойские женщины с своими развевающимися красными мантиями убегают от ненавистных гяуров или когда они стоят среди зеленых полей и ветер раздувает их мантии и на солнце сверкают монеты на голове, то издали можно подумать, что имеешь дело с древними героями в блестящих шлемах и в воинственном одеянии.
>
> [Ган, 1902а, с. 240]

У других авторов выводы могли быть категоричнее, и они во многих женщинах Кавказа видели наследниц легендарных амазонок, благо тема эта была и остается популярной. В нынешнее время едва ли не каждый исследователь Кавказа, имеющий местные корни и интересующийся данной темой, находит именно в родной ему среде наследие амазонок или память о них. Так, А. Г. Булатова не только обнаруживает в этнографических реалиях Дагестана новые материалы для обсуждения этой темы, но находит в лакском языке лексическую исходную форму общеизвестного названия легендарных дев-воительниц. Это слово *амазу* [9], которым обозначаются мужеподобные, плоскогрудые, несуразного вида женщины. Таких мужеподобных (не только по внешнему виду, но и по складу характера) женщин в пожилом возрасте допускали на годекан, где им разрешалось наравне с мужчинами обсуждать значимые дела [Булатова, 1999, с. 212—213].

А. Г. Булатова резонно связывает комплекс имеющихся сведений о дагестанских «амазонках» с существовавшими в прошлом женскими союзами (объединениями), которые являлись образованием, параллельным союзам мужским. Правда, она, вслед за Ю. И. Семеновым, считает, что возникавшие в период разложения первобытнообщинного строя мужские и женские союзы были антагонистическими социальными институтами [Булатова, 1999, с. 218]. Не возьмусь судить о том, каким был характер отношений между этими «союзами» в те отдаленные и полулегендарные (часто полуумозрительно реконструируемые учеными) времена, но хочу заметить, что этнографические дагестанские (и — шире — кавказские) реалии в целом говорят о другом.

Варианты так или иначе институализированных женских объединений существовали лишь там, где имели место быть функционально развитые варианты мужских объединений (союзов). Самый яркий пример этому являет

[9] В чеченской этнографии и фольклоре тоже обнаруживаются материалы по «амазонкам», а лингвистические «расшифровки» столь же адекватны: *ма* — грудь (женская), *за* — отрицательная частица «нет» [Хасиев, 1990, с. 23—24].

знаменитый аул Кубачи, в котором еще в первой половине XX в. Е. М. Шиллингу



Тиндинки (по: [Mezbacher, 1901])

удалось зафиксировать и подробно описать практику «союза неженатых» (*гулала-аку-букон* — ʻсобрание группы неженатых’), а также воспоминания (а не легенды) о практике «союза богатырей» — *батирте* и потестарном институте *чине*. И там же, в Кубачах, он зафиксировал женские институализированные образования, правда более простые, нежели мужские. В мужской среде были и собственный дом, и неписаный устав, определявший вступление в союз новых членов, структуру объединения и строгий порядок его жизнедеятельности, а также особые ритуалы, включая театрализованное представление, ежегодно являвшееся событием для всего кубачинского джамаата. Кроме того, там имелись особая военная организация и орган, совмещавший функции управления всей жизнью общины с функциями судебной инстанции [Шиллинг, 1949, с. 147—186]. В женской среде имелись девичьи и женские дома (*юсбала-хъали* — ʻдевушек дом’, *хунала-хъали* — ʻженщин дом’), где собирались соответствующие группы по 10—30 человек и где, помимо совместных угощений, а также разговоров и веселья, решались особые девичьи и женские дела (у девушек, например, связанные со свадьбами). У старух были свои места и время сборов — «понедельничьи поминальные собрания», происходившие на старых урочищах, связанных с

доисламскими обрядами и почитаемыми местами. Ко всему прочему, в Кубачах имелись женская мечеть и женская духовная школа [Шиллинг, 1949, с. 186—190]. То есть две среды, два «мира» — женский и мужской — были организованы и жили по во многом схожим принципам. Хотя, конечно, очень многое отличало их друг от друга (об этом говорит уже то, что под страхом штрафа женщинам запрещалось покидать пределы кубачинской территории) [Шиллинг, 1949, с. 188], но здесь хочется сосредоточить внимание на их параллельности.



Дидойки из Кидеро
(по: [Mezbacher, 1901])

В таких корпоративных организациях молодежи различными средствами, в том числе через старших, прививались установки, которыми им надлежало руководствоваться всю последующую жизнь. Цель же этих установок сводилось к одному — к обеспечению жизнедеятельности джамаата во временно́й прогрессии. Мужчины были воинами, оберегавшими родное сообщество от недоброжелателей, появлявшихся со стороны. Женщины сберегали его внутри, рождая и воспитывая детей и заботясь о хлебе насущном. Члены мужского братства, живя в особом доме или в общесельской башне, проводили время в тренировках воинского и спортивного мастерства, а также в разнообразных увеселениях. Девичьи компании, которые чаще собирались по очереди в домах подруг, «подготавливали» очередную из них к замужеству или помогали друг другу в хозяйственных работах и одновременно веселились, как это было для них допустимо. Лица зрелого возраста, собиравшиеся группами в согласии с полом, отдыхали от забот повседневности, но не уходили от нее в главном; мужчины обсуждали проблемы внутренней и внешней политики своего джамаата, женщины — судьбы детей и внуков (не случайно в жизни многих людей особую роль сыграли их бабушки), одновременно они пряли, вязали и т. п., и так продолжалось до их преклонных лет. В некоторых цахурских аулах старики любили в своем кругу играть в *узюк-узюк* (‘кольцо-кольцо’; надлежало угадать, у кого из собравшихся спрятано в руках кольцо), где проигравший должен был угостить всю компанию [ПМА, № 1690, л. 78 об.—79]. Из этого не следует, что на старости лет они впадали в детство. Просто форма жизнедеятельности корпоративной группы сверстников одного поколения претерпевала незначительные изменения. При этом сами ее члены становились другими — аксакалами, чей голос был наиболее громким на годекане, кто-то из них избирался имамом сельской мечети, другие — лицами

сельской администрации, все вместе они вершили политику общины, защищая ее интересы. А кубачинские старухи, по понедельникам сходившиеся в урочища на «поминальные собрания» (и приносившие туда прялки — крайне символичный женский атрибут), обеспечивали защиту родных и близких — всего общества через установление контакта с теми, кто уже ушел в мир иной, и с потусторонними силами в целом. Обладательниц таких способностей и возможностей не назовешь ущемленными в правах, а готовились женщины к исполнению этой миссии едва ли не всю сознательную жизнь. Равно будущий мужчина готовился к положению и роли аксакала с юношеского возраста.



Женская мечеть
в багулальском селении Хуштада.
Фото автора. 2005 г.

В «замкнутых, по определению Е. М. Шиллинга, хранящих старину местах», наряду с основными (предназначенными для отправления культа мужчинами) мечетями еще сравнительно недавно имелись мечети женские [10]. Кубачи не назовешь местом «замкнутым» и сохранявшим нечто особо архаичное, однако женская мечеть была и там (она помещалась в здании бывшей церкви, в чем можно усмотреть некоторую оппозиционность «женского» «мужскому» или, точнее, наоборот, так как место для размещения там женской мечети, судя по всему, выбирали мужчины), равно как и женская школа.

В каждом горном селении имелись места каждодневных сборов женщин, под стать мужскому годекану (женщин туда не пускали, а сами они обходили его стороной). Обычно это был родник или общественная печь. Но в некоторых аулах существовали и так называемые женские годеканы. Ныне такой имеется в каратинском селении Рацитль. На одной из улочек возле чьего-то большого каменного сеновала расположена скамья, где в свободное от работ время и собираются женщины. Это место имеет название *корте*□, и расположено оно ниже настоящего, мужского годекана (по-каратински *кау*□*ка*), что возле мечети (правда, само местное обозначение годекана подразумевает, что он должен был бы располагаться у ворот селения; *кау* — ʻворота’; подобная топография годекана характерна для горных селений). В самой же Карате, в старейшей части селения — Эшхъа, показывают место, где некогда к скале было пристроено помещение, в просторечии иногда также

[10] В большинстве районов Дагестана женщины либо вовсе не допускались в мечеть, либо размещались в ней в отгороженной занавесом части.

называемое «женским годеканом», но полное название той постройки было *яшилол гъвантIби гедоб миса* — ‘дом/комната, где женщины заплетают косы’. Рассказывают, что в отдаленные времена женщины регулярно собирались там в зимний период. Мужчины собирались в располагавшейся неподалеку от того места пещере [ПМА, № 1757, л. 19, 54 об.—55] [11].

Известно немалое число примеров одновременных сборов мужских и женских одновозрастных групп. Иногда компании юношей и девушек имели одно и то же название, чаще — различные (см.: [Карпов, 2001а, с. 52—54]). Если юноши обычно скрашивали свой досуг играми, песнями, пирушками, то девушки и молодые вдовы помимо прочего могли совершать ритуалы оргиастического характера, в своих истоках связанные с обрядами перехода [Булатова, 1988, с. 110—111]. Такие молодежные — девушек и юношей — сборы и вечеринки, естественно, были закрытыми для представителей другого пола, но одновременно и параллельными формами бытования одного общественного явления.

Здесь уместно привести еще один пример, хотя и частный, но лишний раз указывающий на параллельное функционирование мужских и женских вариантов конкретного социокультурного явления. Он касается ритуальной практики обрезания (*сунъят*, *сунэт* и др.), соотносимой с исламской традицией. При том что все мусульмане Дагестана совершают обряд обрезания мальчиков (в 7 лет или в ближайшие к этому возрасту годы), население ряда западных его районов практикует обрезание девочек (им, преимущественно в возрасте трех лет, делают небольшой надрез на клиторе). Мотивируют операцию необходимостью приобщения через него женщин к лону магометанства (кроме того, одним из последствий операции считается меньшая чувственность женщины при интимных отношениях). В свое время я высказывал сомнение в убедительности религиозного обоснования данной обрядовой процедуры, предполагая, что сам обряд обрезания мог иметь на Кавказе очень древние корни, связанные с архаическими ритуалами инициации [Карпов, 1993в, с. 129; 1998б, с. 132; 2001а, с. 28—29]. При этом я не отрицал вероятности воздействия на появление и бытование данного обычая того механизма культуры, который обеспечивает симметричность и параллелизм ритуалов в разных общественных средах и тем самым стабильность и целостность социальной модели (подробнее см.: [Абрамян, 1991, с. 120—121]). Теперь же мне видится более резонным ставить акцент именно на последнем, и одним из оснований для этого послужило знакомство с материалами по истории соседних с Дагестаном чеченцев.

Бо□льшая часть чеченцев стали мусульманами поздно — в XVIII и даже в первой половине XIX в. в условиях военного противостояния христианской России. Любопытно замечание П. Г. Буткова [12], касающееся событий,

[11] Впрочем, тут же замечу, что в Гидатле мне рассказывали, будто женщины сходились там лишь для совместных работ. «У нас говорят, — пояснял информатор, — *Руччабазул гьудул йикIине хIажай гьечIо* („У женщины не должно быть подруг“). Женщина всецело должна отдаваться мужу и дому. А подруга будет отвлекать от домашних дел» [ПМА, 2004, л. 47 об.].

[12] П. Г. Б у т к о в — автор первого этнографического очерка о чеченцах [Бутков, 2001а] (см. также: [Карпов, 2001, с. 5—6]).

происходивших в Чечне в 1770-е гг. и связанных с деятельностью шейха Мансура.

> Среди военных действий Ушурма (Мансур. — *Ю. К.*) заботился о распространении исламизма в горах и утвердил его на севере Кавказа. Он ввел... обрезание; все, даже **старики** и **женщины**, до такой степени спешили с исполнением этого обряда, что нередко, по неискусству производивших его, ценою жизни платили за приобретение мнимого блаженства.
>
> [Бутков, 2001б, с. 23] [13]

В таком проявлении религиозного порыва, охватившего все слои (в согласии с возрастом и полом) местного общества, скорее всего, и можно усматривать влияние данного механизма культуры.

Когда общество, как единый организм, приобщается к чему-либо большому новому (в указанном случае — к новой религиозной системе), то на первых порах значимыми оказываются зримые элементы приобщения (в настоящем случае, известный обряд, воспринимавшийся далеко не формально) — актуальные и в меру понятные всем членам этого общества, так что обойти их, даже вопреки установленному кем-то сторонним регламенту, кажется невозможным. Не через этот ли канал и в Западном Дагестане укоренилась практика женского (в реальности — девочек младшего возраста) обрезания? В данном случае примечательно, что хотя мои полевые материалы указывают на совершение данной операции над девочками, как правило, в трехлетнем возрасте, согласно полевым материалам других исследователей, операцию совершали, «когда девочке исполняется 7 лет (или еще позднее. — *Ю. К.*) и она должна начать молиться» [Андрианов (А), л. 6, 24—24 об.].

Настоящий пример демонстрирует, что абсолютной симметрии (в целом предполагающей и общую синхронность) в женской и мужской субкультурах не было; однако в этом не было и необходимости. Подобия «женского» «мужскому» не должно быть ни по законам биологического существования популяции, ни по законам функционирования культуры как таковой, определяющей жизнедеятельность коллективов людей. Зато общая симметрия и параллельность «мужского» и «женского» налицо.

Ее мы видим в порядке организации календарной обрядности годового цикла, где мужские и женские роли не смешиваются, но чередуются в логически выстроенном сценарии. Дабы не повторяться (я писал об этом много; см.: [Карпов, 1999; 2001а]), укажу лишь на основную, прослеживаемую не только на дагестанских, но — шире — на кавказских материалах закономерность режиссуры этого сценария. Исполнение обрядов начального этапа данного цикла было вверено мужской части населения, конкретно — ее молодежи. Это более чем естественно в свете драматургии календарного годового цикла. Зимние и зимне-весенние праздники и обряды задают начальный импульс и направление циклу-«спектаклю» и всему последующему ходу развития природы, на который человек якобы имеет возможность влиять, и они удел мужских действующих лиц. А праздники и обряды весеннего и весенне-летнего цикла, в которых осуществляется корректировка хода развития природы, едва ли не главным образом в случае происходящих в нем

[13] В начале 1980-х гг. в горах Чечни мне рассказывали, что местные пожилые и особо набожные женщины иногда делают себе обрезание.

сбоев (при засухе или, наоборот, при затяжных дождях), составляют прерогативу женщин, особо — девушек. Участие в календарных праздниках молодежи является для нее своего рода инициацией, знаменующей вступление в брачный возраст. Правильное, т. е. в соответствии с установленным сценарием, исполнение здесь мужской и женской «половинами» своих ролей гарантирует получение урожая, приплода скота и т. д., на что и нацелен весь обрядовый цикл. В нем обе партии заглавных исполнителей сменяют друг друга, так что их роли вроде бы и не назовешь параллельными, но они именно такие, ибо лишь в параллельном сочетании дают ожидаемый результат.

В повседневном быту мужская и женская партии тоже разведены. Одна находится в фокусе политических событий общинной и внеобщинной жизни, другая как бы растворяется в заботах семьи, которые не выпускают ее за гра-



Жительницы Рацитля. Фото автора. 2003 г.

ницы общинной территории и одновременно не допускают в ее центр. Но то, что делает женщина в семейном и околосемейном пространстве — приносит, кормит и воспитывает наследников, хранителей фамильного культа мужа и защитников общины, и, что гораздо прозаичнее, каждодневно ухаживает за мужем (тем самым, согласно притчам, продлевая ему жизнь) и всеми домочадцами, — наделяет ее образ тихим героизмом.

> ...Гурии явятся к ней и спросят: «За что же Бог вознаградил тебя так и за что Бог поставил выше нас?» Она ответит им: «Мы на земле молились Богу в свое время, держали пост рамазана, совершали омовения от нечистот и после родов, и во время месячного очищения, были послушны мужьям, служили им и гостям их, терпели всякую тягость в семействе, кормили своих детей собственным молоком, были всегда довольны тем, что приносили нам мужья наши, и воспевали по утрам и вечерам хвалу Богу. Вот за что нас Бог вознаградил».
>
> [Тарикатские легенды, 1869, с. 34]

К этому необходимо добавить, что женщина в кавказской культуре (но только ли в ней?) наделялась способностью устанавливать связь и

контактировать с иным миром. Из него она приносила в этот мир новые жизни, и она же сопровождала проживших свой век в иной мир (об особой роли женщин в похоронно-поминальных обрядах см.: [Карпов, 2001а, с. 295 и след.]). В отличие от мужчины, деятельного «здесь и сейчас», женщина деятельна в разных мирах — своем и ином — и в таких фазах времени. В этом состояла не только параллельность их функциональности, но и главная сила женщины, которую отчетливо сознавали и она сама, и окружающие.



Пожилая женщина
в дидойском селении Акди.
Фото автора. 1985 г. МАЭ (№ И-2109-19)

Далеко не случайно в порядке судопроизводства в Дагестане в XIX в. существовала такая норма:

> Присяга употребляется двух родов: 1) *Именем Бога* (по шариату) и 2) *Хатун-Таллах* или *Кебин-Таллах* (...установленная адатом присяга Хатун-Таллах, во многих случаях предпочитаемая первой, явно и совершенно противоречит основным положениям шариата), когда присягающий клянется, что если он скажет неправду, то брак его незаконен... Если у присягателя несколько жен, то он обязан предварительно указать, на которую из них он присягает. В случае ложной присяги жена обязана уйти от мужа, получив все ей следующее, как при добровольном разводе... Хатун-Таллах требуется в делах важных (в Цудахарском и Сюргинском обществах женатые во всех случаях обязаны присягать Хатун-Таллах), и число присягающих этим способом назначается меньше, чем требуется адатом присягателей именем Бога на Коране.
>
> [Комаров, 1868, с. 15, 19] [14]

[14] А. Руновский со слов членов семейства Шамиля записал в своем дневнике по данному поводу следующую историю. «Самая *крепкая* и самая тяжелая у горцев клятва касается их семейных отношений. „Чтобы не жить мне с женою“, — говорит горец в то время, когда предстоит необходимость вызвать чье-нибудь доверие в деле первой важности. По словам Гази-Магомеда (сына Шамиля. — *Ю. К.*), этою самою клятвою поклялся Даниэль-Султан (Елисуйский. — *Ю. К.*) в то время, когда покойный фельдмаршал князь Воронцов, получив сведения о намерении его бежать в горы, спрашивал будто бы о том самого Даниэль-Султана. Из дальнейших слов Гази-Магомеда видно, что через несколько времени после произнесения этой клятвы бывший Елисуйский султан, приступая к исполнению задуманного плана и желая скорее расстаться с женою, нежели отказаться от него, действительно развелся с нею официальным порядком и вслед за тем оставил Елису. Жена эта была Баля-Ханум, родом из Нухи, где она проживает и в настоящее время. Находясь по-старому в разводе, она пользуется прежним расположением и доверенностью

В свете изложенного естественным выглядит то, что женщина являлась критерием чести мужчины, его «рода» и общества в целом. Поэтому, как записал Б. Далгат, «существует мнение, не лишенное известной почвы под собой, что большинство убийств в Дагестане и кровная вражда возникают из-за женщин, то ли за оскорбление ее кем-либо, то ли за похищение, то ли за соревнование в женитьбе двух претендентов, то ли за нарушение супружеской верности» [Далгат Б. (А), л. 41].

Можно ли при всех подобных обстоятельствах говорить об униженном положении женщины в этом обществе? Конечно, нет. Хотя частные ситуации могут являть и другое, но на них найдется изрядное количество примеров обратного порядка, когда умная и волевая женщина не столько во имя репутации не слишком одаренного способностями мужа, сколько во имя репутации хранимой ею семьи прилюдно представит именно его — мужа главой семьи и хозяином положения (см.: [Дебиров Г.-М., 1884, с. 32—33]) [15]. Равно и на необдуманную спесивость мужа в большинстве случаев она знала как и что ответить [16]. А. М. Алиханов-Аварский в своем комментарии о положении и самоощущении дагестанки в обществе был в целом прав.

* * *

Всякий, кто даже поверхностно знаком с Кавказом, слышал о пиетете, с каким местные жители среднего и молодого возраста относятся к старикам. Дагестан в этом не исключение, а подтверждение правила. О стариках здесь говорят, что они имеют *барка□т* — ʻдоброʼ, ʻблагодатьʼ, ʻсчастьеʼ, которым щедро делятся с близкими, поэтому-то и следует выказывать им почтение и уважение. К тому же старики наделены житейской мудростью. Поэтому советы старейшин, глав тухумов, являлись важным звеном системы общинного самоуправления. Не случайно и в условиях нынешней далеко не простой жизни на них часто возлагают особые надежды.

Даниэль-Султана, который приезжает иногда в Нуху для свидания с нею» [Руновский, 1904, с. 1490].

[15] Башир Далгат в описании подобных ситуаций расставлял чуть отличные акценты: «Хотя женщина-дагестанка наружно занимает подчиненное положение, но зачастую внутри семьи она полная хозяйка в доме, и с ней муж очень и очень считается, дорожит ею, сознавая, что без нее он бессилен в ведении хозяйства, воспитании детей и т. д. Поэтому он дорожит женой, а иногда, говоря в скобках, суровый горец находится даже под башмаком, вернее, чувяком своей слабой половины, хотя перед другими он корчит из себя хозяина и господина в доме и холодно обращается с нею» [Далгат Б. (А), л. 41].

[16] Однажды, дело было в Западном Дагестане, я был приглашен в гости мужчиной приблизительно моего возраста. Он угощал меня *чачей* (грузинской виноградной водкой; дагестанцы в ее названии ставят ударение на второй слог), закусывали сыром. На столе нужна была вода, а она находилась в ведре, которое стояло от нас в метрах 6—8. Мужчина знал, что его жена находится где-то рядом с домом, т. к. коровы вернулись в селение с выгона и женщины занимались их дойкой. Хозяин долго, несколько минут, выкрикивал имя жены, зовя ее в дом. Когда она наконец пришла, получила от него приказание подать нам воды (театральное выражение приказа, конечно же, объяснялось присутствием меня — постороннего человека) и исполнила его, то в завершение высказала ему, наверное, все, что о нем думала, по крайней мере, в тот момент. Их родного языка я не знал, дословно ее речь не передам, но после слов жены хозяин откровенно «потерялся».

Правда, с громогласно провозглашаемой мудростью стариков дело обстоит не так однозначно, как может показаться на первый взгляд. Если она имеет место быть, ей действительно платят по заслугам. Однако идеологический антураж, сопровождающий почет стариков, не выглядит самодостаточным и как бы требует подтверждения.

Одно-два столетия назад «подтверждения» обеспечивались активным бытованием на всем горном Кавказе почти безвариантного фольклорного сюжета. Он излагал историю, как некогда старики, неспособные уже самостоятельно обеспечивать себя и являвшиеся для молодежи и лиц зрелого возраста обузой, умерщвлялись последними (конкретно в фольклорном тексте рассказывалось, что сын сбрасывал преклонных лет отца или мать в пропасть). Но однажды перед обществом возникла трудная задача, решить которую собственными силами «молодые» оказались не в состоянии. «По счастливой случайности» один из сыновей преступил «закон» и сохранил отцу жизнь, но держал это в тайне до нужного момента — только опыт и мудрость этого старика по-



Аксакалы дидойского селения Шаитли. Фото автора. 1982 г. МАЭ (№ И-2978-196)

зволили тогда выйти из затруднительной ситуации. По достоинству оценив возможности стариков, общество раскаялось в прежних делах и отказалось от идеологии и практики, в которых не было места старикам. Якобы с тех пор старики и пользуются особым уважением с известными вытекающими из этого последствиями.

Данная притча активно циркулировала по всему региону. И в этой связи можно задаться вопросом: для каких целей? Неужели кто-либо действительно посягал на жизнь стариков? Нет, это всего лишь фольклорный бродячий сюжет. Его адаптация и широкое бытование на Кавказе, в том числе в Дагестане, именно как фольклорного текста, лишенного какой-либо подосновы, включая ритуальную (см.: [Карпов, 1996, с. 137—141]), скорее

всего, обязаны использованию его в качестве превентивной меры во избежание возможного конфликта между поколениями. Однако возможны ли были конфликты в обществе, где молодой человек с юношеских лет ориентировался на занятие в перспективе места в своеобразном ареопаге? Случись они в частной практике (а факты непочтительного отношения к старикам имели место) (см., напр.: [Львов, 1867, № 72; Памятники обычного права, 1965, с. 60]), то вряд ли оказали бы сколь-либо существенное влияние на общий ход жизни джамаата по адату. Но в моделировании данной жизни как системы вероятность конфликтов групповых (поколений) исключать не следовало, потому и оказалась необходимой упомянутая превентивная мера. «Молодежь» и «старики»/старейшины являлись крайними (в своем роде корпоративными) группами, занимавшими особые места и исполнявшими собственные роли в потестарной системе и в общественной практике, и умозрительно конфликт между ними был возможен. На групповом уровне молодежь не всегда выражала одно лишь почтение старикам и слушалась их рекомендаций. Она могла относиться к старшему поколению и критически.



На празднике игби. Фото автора и А. И. Азарова. 1982 г.

На устраиваемом в день середины зимы (5 февраля) мужской молодежью дидойского селения Шаитли празднике *игби*, где она исполняет главные роли (что напрямую связано с традицией мужских союзов), эта самая молодежь имеет право критически относиться к сельским авторитетам. Согласно сценарию праздника (обряда), молодые люди открыто высказывают свое отношение к лицам, в чем-либо провинившимся перед ними в течение года. В

1982 г. обвиняемым и наказанным должен был оказаться учитель местной школы, досаждавший юношам, но на его месте оказался местный пьянчужка — ему насыпали в обувь снег, а «по правилам» должны были окунуть ногами в речку [Карпов, 1983, с. 118].

Посетивший же в 1860 г. Дагестан Николай Глиноецкий в одном из горных местечек наблюдал танцы и некое своеобразное представление.

> Вывернув овчину мехом кверху, подвязав накладную седую бороду, разгулявшаяся молодежь проделывала около костра всевозможные фарсы и отпускала разные остроты насчет танцующих, да и вообще насчет присутствующих. Конечно, все это было крайне грубо, но надо отдать справедливость, что во всех этих шутках не было ничего неприличного; они делались без всякой натяжки и под увлечением самой непритворной веселости. Этим только и можно, кажется, объяснить то, что при этих переодеваниях молодежь выставляла в смешном виде стариков, которые, как известно, пользуются вообще уважением в горах, и даже — о ужас! — самого бывшего имама.
>
> [Глиноецкий, 1862, с. 398]

Напомню, что описанное имело место всего лишь по истечении года после завершения Кавказской войны в Дагестане [17].

Впрочем, и в ходе войны молодежь далеко не всегда была послушной массой, руководимой наибами или старейшинами. Хотя все зависело от обстоятельств.

...Рассказывали, что первый имам Гази-Магомед, поднимая горцев на священную войну, прислал в общество Акуша-Дарго послов, которые должны были сагитировать местных жителей на участие в боевых операциях против русских войск. Однако депутаты акушинских селений не согласились присоединиться к мюридам, сославшись на заключенный с русской стороной договор. При этом они добавили:

> «Таково мнение нас, стариков. Но у нас есть молодые люди, которые, может быть, не послушают наших советов и по страсти к войне будут тайно с вами участвовать; так пусть они лучше явно обнаружат свое желание». После этого была собрана из всех деревень большая часть молодежи. Им пересказали предложение Кази-Муллы (Гази-Магомеда. — *Ю. К.*)... ответ посланников и наконец спросили, желают ли они идти против русских? Молодежь... отвергла предложение возмутителей.
>
> [Костенецкий, 1851, с. 24]

Но здесь же нужно привести и другие примеры.

---

[17] Думаю, что не будет большой вольностью привести в дополнение к этому сообщению и информацию относительно соседей дагестанцев — чеченцев, у них в конце XIX в. наблюдались типологически схожие явления и процессы, в которых активное участие принимала молодежь (естественно, мужского пола). Имеется в виду движение так называемых *тюлликов* (возможна этимология термина от *тиллург* — ʻзаблудшийʼ, что подразумевает еретика). В нем усматривают своеобразные истоки местной театральной традиции, так как члены этого движения устраивали представления с масками и другими элементами театральной экипировки, где пародировали религиозные и другие обряды и их участников (см.: [Айдаев, 1968]).

В 1844 г. при приближении отряда русских войск к аварскому селению Чиркей местная молодежь проявила себя в качестве самостоятельной политической и военной силы. Вопреки просьбам знати не ввязываться в открытый конфликт с войсками, «молодежь» напала на русский отряд и захватила хорошую добычу. Далее события развивались так:

> **Все жители** Чиркея **упрашивали эту молодежь** отдать жителям этого (захваченного в плен. — *Ю. К.*) начальника. И они отдали его чиркеевцам, которые вернули русским и пушку и начальника и заключили с ними мир.
>
> [Карахи, 1990, с. 18]

Любопытно, что аналогичные детали приводил в описании событий в том же Чиркее и русский источник, лишь чуть изменяя акценты. Для обоих хронистов роль молодежи как значительной и организованной силы (правда, русский автор вносил сомнение в вопрос об ее организованности) выглядела бесспорной.

М. Я. Ольшевский записал:

> У черкеевцев, как и у других горцев, не было единства в идеях и действиях, потому что не было главы власти, которая обуздывала бы своеволие; а такое единство по многолюдству их аула было им в особенности необходимо. По этой причине все восстания черкеевцев, как затеваемые буйной молодежью, были случайные, противные желаниям большинства, к которому принадлежало благоразумие и старость.
>
> — Зачем идут к нам русские? Кто их просил, вероятно, не наши старики? Покажем им, что мы их не боимся, а напротив, заставим нас бояться!
>
> Так кричала черкеевская молодежь, открыв убийственный огонь по двум батальонам апшеронцев, вступавших в 1840 г. в их аул; тем более что о таком движении наших войск через Черкей были предварены его жители. Следствием такого вероломного поступка черкеевской молодежи было поспешное и беспорядочное отступление за Сулак апшеронцев с значительною потерею в людях и оставлением в ауле двух орудий. Но старики черкеевские, не обрадованные, а, напротив, устрашенные таким неожиданным трофеем, поспешили явиться с повинной и орудиями в отряд к генералу Граббе...
>
> ...В 1842 году, когда дошла до них весть о претерпенном нами поражении в лесах Ичкерии, черкеевская молодежь зашумела пуще прежнего...
>
> [Ольшевский, 2000, с. 328]

Молодежь выказывала несогласие с мнением официальных авторитетных лиц не только в условиях войны.

Французский консул Гамба, описывая порядок общинных собраний в Джаро-Белоканских обществах в начале XIX в., отмечал:

> Молодые люди, настроенные, как правило, радикально, нападают на осторожность старейшин. Иногда дело доходит до драк, и несколько раз проливалась даже кровь. Особенно члены общества, виновные в нескольких преступлениях, те, кто находится под подозрением властей, всеми возможными средствами стараются возбудить молодежь, сколотить из нее своих приверженцев, способных защититть их от суда джамаата.
>
> (Цит. по: [Гаджиев Т., 1981, с. 103—104])

Настоящие политики не учитывать такую силу, как «молодежь», не могли, поэтому в документах, исходивших от джамаатов либо вождей, она фигурирует довольно часто.

Из письма жителей Эндрей-аула к жителям Чиркея и Унцукуля (1825):

> От общества Эндирей — молодежи и стариков, главарей и благочестивых людей (парная компоновка двух политических сил в данном обращении примечательна. — *Ю. К.*), правителей и особенно кадия — к молодежи и старикам, особенно кадиям Чиркеевского и Унцукульского обществ. Привет вам. Да повысит Аллах их достоинства и возвысит ислам через их сабли. Аминь. Настоящее обращение есть просьба о помощи... О молодые люди селения Чиркей, если у вас имеется мусульманская честь, смелость и мужество, намерение помочь исламу, то поднимайтесь на священную войну с ними (кяфирами, русскими. — *Ю. К.*). Не медлите, дело срочное. Это является также долгом и обязанностью женщин и детей (еще одна деталь к описанию параллелизма «мужского» и «женского». — *Ю. К.*).
>
> [Движение горцев, 1959, с. 53]

Из воззвания Гази-Магомеда и Гамзат-бека к горцам Дагестана (1831):

> От уповающего на Всевышнего Бога Гази-Магомеда и от жертвовавшего себя борьбе за Божье дело Гамзат-бека к обществам мусульман и единобожников,



На годекане. Дидойское селение Сагада. Фото автора. 1984 г. МАЭ (№ И-2104-26)

> младшим и взрослым четырех сторон (любопытная «всеохватность», при делении реальных сил на две группы. — *Ю. К.*), привет вам.
>
> [Движение горцев, 1959, с. 87]

Из письма Ахмед-хана Мехтулинского старшинам Хунзаха (1834):

> От удрученного грустью Ахмед-хана сына Ибрагим-хана к алимам, главарям, старикам и юношам (здесь уже иная компоновка адресатов, главари и юноши разделены. — *Ю. К.*) всего общества Хунзаха, да сохранит их Аллах от разобщений и невыносимостей... Лились мои слезы и горело сердце из-за бедствий, обрушившихся на них и на ваших юношей (а здесь роль молодежи выделена особо. — *Ю. К.*), служивших дяде моему...
>
> [Движение горцев, 1959, с. 134—135]

Из письма имама Шамиля кадию и всему обществу Анди (1845):

> От пишущего сие бедного Шамиля любимым братьям, разумным властителям — кадию, его помощникам, всем старикам, молодым, храбрым и мужественным людям Андала привет. Да продлится ваша слава и увеличится ваша знатность (всем либо конкретным «группам» адресованы слагаемые такого пожелания? — *Ю. К.*).
>
> [Движение горцев, 1959, с. 501]

Молодежь на деле являлась наиболее активной и боеспособной частью горских обществ. Хроники разных времен, описывающие различные ситуации, пестрят соответствующими деталями.

Из «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи (конец XVI в.):

> И сражались [жители Гумука] (Кумуха. — *Ю. К.*), и пали мучениками в крепости, что над мечетью ал-Кудали, семьдесят юношей, которые пожертвовали имуществом, душой и телом и поклялись сражаться на пути всевышнего Аллаха. И сражались юноши в крепости в месяце сафар, а они («тюрки», войска аварских и хайдакских правителей) разрушили Гумук в субботу.
>
> [Мухаммадрафи, 1993, с. 105]

Из «Повествования о селении Хиндах, о взаимоотношениях хиндахцев с соседями и правителями Аваристана...» (конец XVIII—первая половина XIX в.):

> Аллах был здесь за хиндахских юношей. Он помог им в борьбе против «аварцев». Где бы наши юноши их ни встречали, они вступали там в сражение с ними, даже в местах, отдаленных от [Хиндаха]. «Аварцы» же, при виде их, лишь отступали или даже убегали.
>
> [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 12]

Из хроники Мухаммед-Тахира аль-Карахи «Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах» (вторая половина XIX в.):

> В то время, когда народ убежал, свежий юноша и неокрепший мальчик (интересные эпитеты. — *Ю. К.*) Гази Мухаммед, сын имама, выказывал превосходную стойкость, со своими товарищами числом около 6 человек. Благодаря этой стойкости получили спасение множество бегущих...
>
> [Карахи, 1990, с. 57]

Из «Книги воспоминаний» Абдурахмана из Газикумуха (вторая половина XIX в.):

> Выехали алимы, доброжелательные наибы и другая (? — *Ю. К.*) молодежь большой группой в дорогих одеяниях, при посеребренном оружии... Артиллерист имама объявил чеченским и дагестанским юношам, участвовавшим в сражении, что он даст порох тому из них, кто принесет ядро, причем столько, сколько войдет в ядро. [Эти юноши] приносили к нему много ядер по возвращении с [поля] сражения.

И так естественно в свете отмеченного выглядит следующее пояснение:

> Шамиль, после того как очистил Дагестан и Чечню от всех своих противников и упрямцев, назначил в них «стоящих во главе тысячи», которые у нас назывались наибами. Он установил для них специальные различительные знаки — желтую чалму и две изготовленные из серебра позолоченные бляшки на плечах с надписью: «**Этот юноша проявил себя в сражениях**, **в бой он бросается как лев»**. Бляшки были удостоверены печатью *Шамиля*.
>
> [Абдурахман, 1997, с. 52, 68, 107]

Схожих сведений и в дальнейшем будет приведено еще много. Из них, как очевидное, вырисовывается боевая и политическая сила молодежи и одновременно ее вполне автономная позиция в строе общинной жизни. Молодежь ведь могла не только быстро решить дело, но решить его так, что оно не устроило бы остальное общество. Из этого следовало, что ее действия должны были быть в той или иной мере под контролем. Поскольку ситуация в общинах всегда в целом была регулируемой, имелись и некие механизмы контроля за молодежью. И данные механизмы уместно искать в порядке функционирования мужских союзов (объединений).

Развернутые и выразительные материалы на этот счет представлены в работе Е. М. Шиллинга о кубачинских «собраниях группы неженатых» *гулала-аку-букон*, кубачинской же военной организации *чабкуниже-баханте* — ʻведущих наступление’, а также об институте *чине*, руководившем кубачинским джамаатом и молодежными структурами одновременно. Эти материалы обширны и пересказывать их здесь вряд ли стоит, но общую механику контролирования ими молодежной среды постараюсь изложить.

В «собрании группы неженатых» выделялась группа лиц, занимавших руководящие выборные должности. Во главе союза стоял *бикь-халель* (ʻбольшая голова’), имевший заместителя. По другой информации, на должность бикь-халеля выбирались два-три человека. Три-четыре *тумана-халеля* (ʻденьгам старшие’) имели такое же количество заместителей. Указанные лица составляли высшее руководство союза и назывались *халельте* — ʻстаршие’. Остальные члены союза именовались «младшими» — *бикельте*. Из своих рядов они выбирали ʻмладших старшего’ (*бикаля-халель*), представлявшего их интересы перед «старшими». Бикаля-халель также имел заместителя. Из числа «младших» выбирался сторож (*буска*), у которого находился замок от «дома неженатых» и большой общественный барабан. Особо почетное положение в союзе занимал церемониймейстер — *мангуш*.

Эту структуру дублировал порядок организации «богатырей»-*батирте* (*чабкуниже-баханте*). *Чабкун* — означает ʻнаступление’, полный перевод названия организации — ʻведущие наступление’. «Наступление» и являлось собственно деятельностью «богатырей», к ней допускались исключительно неженатые мужчины; это была их почетная обязанность. При всем том

организация батирте/чабкунцев не была самостоятельной в действиях и управлялась особой властной структурой — *чине*.

Чине представлял собой группу из семи либо 10—12 человек. Среди них был старший — *чинала бикь* (ʻчинальская голова’) или *чинала-халель* (ʻчинальский большой’), трое «чинальских старших» с таким же числом заместителей или кандидатов на должность старших. В распоряжении указанных лиц находились «исполнители» (*хаванте*) во главе со своим старшим *хала-кака* (ʻбольшая кость’), глашатай (*мангуш*) и его помощники. Общее количество членов чине доходило до 40.

В чине избирались люди деятельные и влиятельные. Процедура выборов происходила на крыше одного из домов, а о ее начале оповещал барабан. В выборах участвовала мужская половина общества. По одному из вариантов рассказов, выборщиками были батирте. Лица, избранные в чине, вносили личный залог *диха*, служивший гарантией строгого выполнения установленных правил. Церемония выборов напоминала официальные выступления «союза неженатых».

Чине был органом власти, руководившим деятельностью не только воинов-холостяков, но и всей общины в соответствии с нормами обычного права. Резиденцией чине служил специальный, больших размеров общественный дом — *чинала-хъали*, располагавшийся в историческом центре селения. Здание украшали каменные рельефы, воспроизводившие ритуальные сцены из жизни мужских союзов. В нем имелись жилые комнаты, где члены чине могли жить постоянно или эпизодически, а среди различных служебных помещений выделялись мечеть и помещение для суда. По одним версиям, члены чине работали как все и для решения дел и вершения суда собирались в своем доме только раз в неделю, по другим — они полностью обеспечивались обществом и постоянно пребывали в чинала-хъали.

В подчинении чине состояли и мужские молодежные объединения. По сигналу из дома чине — барабанному бою либо дыму — батирте или чабкунцы совершали предписанные действия, за которые впоследствии отчитывались перед чине. По словам информаторов Е. М. Шиллинга, ежегодные сборы холостой молодежи (*гулала-аку-букон*), устраивавшиеся вплоть до 20-х гг. XX в., были «памятью о дисциплине и законах чине. Женатые считались тогда недостойными, негодными для танцев, бега и войны. Чинальцы заставляли нашу молодежь делать гулала-аку-букон, особенно после выборов нового состава чине» [Шиллинг, 1949, с. 185—186].

Изложенное отчетливо свидетельствует о взаимосвязи трех поименованных институтов, так что с оговоркой их можно рассматривать как одну структурно развитую общественную систему.

Что же это была за система, которая объединяла отчаянную холостую молодежь, мужчин зрелого возраста, во всех отношениях являвшихся главными производителями, и стариков, лучше сказать, старейшин, управлявших едва ли не всеми и не вся? В социокультурном плане эта система явно соотносима с традицией мужских союзов. Но это на уровне универсалий. А применительно к горному Дагестану и в сравнении с другими областями Кавказа необходимо отметить по меньшей мере две принципиальные особенности местных вариантов данного института.

Во-первых, в Кавказском регионе именно Дагестан являл собой пример функциональной развитости указанного института, что — и для этого есть все

основания — надо связывать с аналогичной развитостью там собственно общины. По большому счету, мужские союзы были продуктом, производным институтом сельской общины.

Второе во многом вытекает из первого. Общая зависимость мужских союзов от общинной системы как таковой предопределила, при всей кажущейся на первый взгляд автономии, их политическую и вполне обыденную несвободу от нее. В отличие от мужских союзов, например у африканских народов, ставших предтечами или базой для зарождавшихся в XX в. политических партий, у дагестанских горцев настоящий институт похожей роли не сыграл. Здесь можно было бы сослаться на влияние внешнего фактора в лице завоевывавшей и колонизующей край России. Однако этот фактор не имел глубоких внутренних последствий. Местная среда сама не была предрасположена наделять данный институт столь важной ролью, сделав его лишь собственным инструментом. В качестве общинного инструмента мужские союзы здесь единственно и могут рассматриваться.

Но инструментом достижения каких задач и целей? Чтобы ответить на данный вопрос, надо вспомнить структуру и систему организации описанных субинститутов. Каждый из них представлял собой лестницу, точнее — один марш таковой. И по ступеням такой лестницы — от «младших» через «старшего младших» к «старшим» одного марша, от «младших» к «старшим» другого марша и так до высот потестарной системы — мужчине и предлагалось (предоставлялась возможность) промаршировать.

Кубачинцы рассказывали Е. М. Шиллингу, что некогда мальчики в возрасте уже 7—8 лет зачислялись в организацию чабкуниже-баханте, где они проходили школу возмужания с соответствующей идеологией и прикладной военно-спортивной подготовкой. Мальчики и их более зрелого возраста товарищи делились на отряды по 40 человек, и руководили ими упомянутые должностные лица — «старшие», их заместители и «защитник младших» перед старшими. Отряды размещались в башнях, которых в селении прежде будто бы было семь (соответственно, общее количество чабкунцев разных возрастных групп могло быть немногим меньше трех сотен).

Так ли все обстояло на самом деле — сказать трудно. Е. М. Шиллинг отмечал некоторую противоречивость сообщенной ему информации. Но не вызывает сомнения, что раньше или позже основная часть кубачинского юношества активно вовлекалась в такую педагогическую систему и, соответственно, в систему жизнедеятельности джамаата. Вступление в организацию «было как бы обязательным. Нельзя было уклоняться. **Отказ влек за собой всеобщее порицание**. У отказавшегося в виде взыскания отбирали корову, которая поступала в общий фонд союза, а самого принудительно включали в организацию» [Шиллинг, 1949, с. 149]. Подобное отношение к организации молодежи и к членству в ней абсолютно совпадает с отношением к членству в общине ее «граждан».

Собрав уникальный материал в Кубачах и продолжив исследования в других районах Дагестана, Е. М. Шиллинг, безусловно, надеялся обнаружить аналогичные явления и там. Однако нигде он уже не встретил подобного, хотя похожее — с более расплывчатой организационной системой — им было зафиксировано, в частности, у багулалов [Шиллинг, 1993, с. 168—170]. Позднее схожие материалы были выявлены другими исследователями в разных уголках Страны гор (см.: [Булатова, 1988, 113—142; Исламмагомедов,



Кубачинский средневековый рельеф со сценой пиршества

1986, 1987; Карпов, 1989а; Лугуев, 1982]). В этих материалах не хватало, как в Кубачах, скрупулезно выписанной системы жизнедеятельности союзов, но их общая структурная канва и логика функционирования оставались теми же.

Такие союзы были нужны общинной организации, и потому она попечительствовала им. В дидойском селении Шаитли джамаат до 1920-х гг. выделял из своего земельного фонда специальный участок (*полохъозас мочи* — ʻмужское местоʼ), на котором члены мужского объединения, именовавшегося *сидар бахIру* (ʻсобравшиеся вместеʼ, ʻодним покрытыеʼ) выращивали ячмень, шедший на приготовление бузы (*зеру*) [ПМА, № 1384, л. 66, 78—78 об., 82—83]. В столице Аварского ханства Хунзахе мужским объединениям также отводились земельные участки, урожай с которых поступал в их доход [Агларов (А), 215]. А в Согратле каждый тухум выделял своим мужчинам участок пахотной земли *тухуманул хIур* (букв.: ʻтухумная пыльʼ). Его обрабатывал кто-либо из членов тухума на правах аренды, часть урожая оставлял себе, а основную передавал мужчинам тухума, и те использовали его на свои нужды — устройство пирушек. Рассказывают, что после революции один из новых администраторов предложил не делиться по тухумам, и всем джамаатом организовать праздник. Один раз такой праздник *чIагIал пир* (ʻпир бузыʼ) состоялся, но в традицию не вошел, разрушив и прежнюю [ПМА, 2004, л. 77—77 об.].

Получается, община потворствовала мужским слабостям? Но такое потворство не будет выглядеть необдуманным, если учесть, что организационные структуры джамаата были в руках мужчин (старейшин и других авторитетов, которые хотя сами и не прельщались пирушками, но, вспоминая о былом в собственной жизни, вряд ли считали нужным отказывать новому поколению в приятном). Мужские «братства» имеют свои законы и практики. К тому же плата за удовольствие была высокой. Юноши являлись ударной боевой силой общины, и, идя в наступление, становились главными мишенями для врага[18]. А другой ценой за «опеку» являлось послушание молодых старшим (при всей видимой автономии молодежных групп) в рамках общинной организации. Послушание не абсолютное, и все же...

В семь-восемь лет, а реально позднее мальчик, затем юноша вовлекался (включался) в общественную систему, которая подводила его к зрелому возрасту. До 25 лет он находился в рядах «ведущих наступление», а обзаведясь семьей, он все равно до 40—45 лет оставался членом институализированной

[18] Примечательно, что единственного сына у родителей в отряды «ведущих наступление» не брали. Идеология продолжения жизни была выше требования «отдания долга».

мужской группы. В условиях войны он уже выполнял роль держащего защиту, ибо джамаат не допускал его в открытый наступательный бой, резонно полагая, что он должен быть, по возможности, сохранен для семьи с ее иждивенцами, дабы они не стали лишней заботой для нее самой. В мирное же время он продолжал встречаться с ровесниками в мужском доме или в домах друзей, где время коротало с незначительными отличиями по сравнению с тем, как оно проводилось в компаниях лиц более молодого возраста [19]. После 40 лет он выходил из полузакрытой корпоративной структуры и почти автоматически становился членом совета старейшин, где мог напрямую соучаствовать в управлении жизнью джамаата. Обладая надлежащими способностями, он мог возглавить исполнительную власть общины. Таким образом, его жизнь не столько была выстроена кем- или чем-либо, сколько оказывалась введенной в четкие рамки системы. Следуя ее режиму, пройдя стадии «октябрят», «пионеров» и «комсомольцев» (да простят меня за такое вольное сравнение), можно было оказаться в рядах единственно существовавшей «партии». Система широкого плана социализации и ее режим были отлажены, они оправдывали свое существование тем, что позволяли обществу функционировать стабильно, а его членам, по возможности, делать собственные карьеры. Инакомыслящих практически 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, пожилым — авторитетно. Молодые достигали положения солидных людей постепенно и в целом беспроблемно. Но в целях профилактики стабильности использовался упомянутый фольклорный сюжет. Беспокойная азартная молодежь должна была быть знакома с «партийной» идеологией, уставом и дисциплиной.

3.3. Практики индивидуальные и коллективные

Изложенное в предыдущих параграфах и в предыдущей главе весьма определенно говорит о доминантной роли общины в строе жизни горцев. Община напрямую либо через созданные ею институты формировала и достаточно жестко регулировала отношения в конкретных сообществах и, как вроде бы можно предположить на этом основании, подавляла инициативы составлявших ее звеньев и отдельных персон. Внешне монолитный облик аулов, где индивидуальные постройки возводились лишь в согласии с «разработанными» и «утвержденными» канонами домо- и селостроительства, где в застройке улиц бывало трудно разглядеть отдельные дома, настолько они нивелировались в общем ряду, говорит о многом. Однако это не раскрывало положения дел в целостности. Другая сторона медали заключалась в том, что за часто деиндивидуализированным фасадом постройки, внутри нее «лицо»

[19] В практике общественной жизни населения Западного Дагестана во второй половине XIX—первой половине XX в. имели распространение так называемые «союзы борцов» (у дидойцев они назывались *зерокьор бахIру* — ʻсовместно пьющие зеруʼ, *зеру* — местное название бузы; у тиндинцев — *рикьилъи*). Порядок функционирования таких «союзов» был довольно строгим и во многом напоминал таковой кубачинской организации неженатых. «Борцами» могли быть лица в возрасте от 18 до 35—40 лет (подробнее см.: [Карпов, 1996, с. 44—45]).

хозяев (их вкусы, хозяйственность, достаток) проявлялось в достаточной мере. «Лицом» здесь служили корневой столб, балки, цагъур (перегородка цагъура с выделенным столбом и орнаментированная лицевая часть камина у аварцев и назывались «лицом» — *гьумер*) или его заменители — сундуки, полки и т. д., каждые в своей этнической традиции. Примечательным образчиком ситуации являются упомянутые солонки — обязательный во многих районах горного Дагестана элемент внутреннего убранства жилых построек. Напомню, их «полуфабрикаты» — выполненные мастером в соответствии с традицией изделия были лишены декора, резьбу на солонки наносили уже владельцы, приобретавшие их на базаре. Форма солонок редко выходила за полуканонические рамки, то же можно сказать и о декоре, но у каждого хозяина он все же получался своим. В итоге солонка, помещавшаяся в доме возле очага, отражала вкус хозяина и по-своему тоже являлась его лицом. Подобно этому и члены общины в основной своей массе не были обезличенными и уж, по крайней мере, стремились не быть таковыми (ср. проклятие лакцев: «Сдерись твое лицо») [Услар, 1868, с. 6]. Впрочем, связь частного и общего в данном аспекте отличала диалектичность.

Это демонстрирует язык. В аварском языке «человек» — *гIадан*, а «люди» — *гIадаман*, равно «мужчина» — *чи*, а «люди» — *чагIи* (мн. ч. от *чи*). В лезгинском *инсан* — ʻчеловекʼ, *инсанар* — ʻлюдиʼ. Язык отчетливо передает взгляд на человека как на индивида (одну особь) из сообщества ему подобных — «людей». Такая интерпретация человека не есть специфическая черта дагестанской культуры. Аналогичную картину демонстрируют осетинский и кабардино-черкесский языки, а также, для сравнения, украинский, в котором понятие «человек» передается лексемой *людына* (т. е. один из людей). На основании этого можно заключить, что в соответствующих культурах не было контрастного противопоставления понятий «коллектив» и «индивид» [Бижева, 1997, с. 69—70; Карпов, 2004в, с. 108—109].

Если индивид априори не противопоставляется коллективу, имеет ли он шанс стать и быть личностью? Личностью, определение которой, например, в русском языке XIX в. подразумевало «лицо самостоятельное, отдельное существо (а не один из многих. — *Ю. К.*), состоянье личного» [Даль, 1999, т. 2, с. 259].

Этнолингвист З. Х. Бижева не находит в кабардинском языке эквивалента русскому «личность». По ее мнению, предлагаемая современным словарем местная форма понятия «личность» — *цIыхум и Iуплъэ*, в буквальном переводе означающая «то, что человек видит, окинул взором» или «вид человека», искусственна и не образует метафоры из надуманного перевода русского слова, так как в нем не учтена адыгская особенность мышления и восприятия того, что русские называют «личностью» [Бижева, 2000, с. 14]. Тем не менее, хотя лексически передать это понятие непросто, общее представление о «личности» в адыгской культуре имеется, и оно достаточно определенно. Становление личности здесь подразумевает многотрудный процесс, являющийся таковым и для самого индивида, и для соучаствующего в нем окружения. Местная поговорка гласит: «Тот, кто воспитывает человека, лишается цены человека — того, что стоит человек» [Бижева, 2000, с. 14—15]. Ответственность окружающих в творении личности заключается уже в двуединой оценке личности: «то, что человек видит» — взгляд человека на окружающих, «вид человека» — рефлексия на него окружающих. Оба взгляда обусловлены наличием окружения. Это же прямо выражает местный

фразеологизм: «Кто не бывает на людях, подобен нерожденному». Примат «внешней», общественной жизни выражает и аварская поговорка: *ГIадан гIадамасе — мату* — «Человек человеку зеркало» [Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 97].

Ориентированность человека на восприятие себя окружающими рельефно фиксируют нормы этикета. По меньшей мере, как невоспитанный оценивается человек, подчеркивающий собственные достоинства и качества всего с собой связанного, а также недоброжелательно отзывающийся о других и не своем [Лугуев, 2001, с. 31]. Межличностные контакты пространственно организованы и также регламентированы этикетом. В адыгской среде используется понятие «личное пространство» — *цIыхун и пащхье*, и его можно наблюдать в правиле для общающихся лиц соблюдать дистанцию в 1—2 м при запрете на похлопывания, прикосновения руками к собеседнику [Бгажноков, 1999, с. 47]. В Дагестане аналогичная норма имеет другие параметры: в южных районах — 45—60 см, в северных равнинных — 75—85 см, для горцев Центрального Дагестана характерна дистанция в пределах 65—75 см (это без учета колебаний, регламентированных полом, возрастом, общественным положением коммуникантов) [Лугуев, 2001, с. 40]. К тому же дагестанцы при общении активно используют руки — в обиходе похлопывания, возложение руки на плечо собеседника и т. п. (возможно, такая практика вошла в местную культуру из арабской) [20]. Можно ли на этих основаниях говорить о весьма небольшом в физическом измерении «личном пространстве» дагестанцев и как это соотносится с социокультурными установками? По-видимому, только косвенно и никоим образом не отрицает диалектичности, более того, амбивалентности — внутренней противоречивости в отношениях индивида и коллектива.

К этой противоречивости апеллируют слова Шамиля о том, что «горец терпеть не может постороннего вмешательства в свои частные дела», и его же

[20] Впрочем, компетентные лица говорят, что еще сравнительно недавно местные горцы не были столь контактны в общении друг с другом и что якобы соответствующие движения руками, а также «салам» с рукопожатием вошли в их практику от кумыков едва ли не на памяти пары последних поколений (устное сообщение социального психолога К. З. Гасанова).



Джигитовка. Худ. Ционглинский (Живописная Россия. Т. 9. Кавказ, 1883)

замечание относительно готовности горцев «всегда... перебить друг другу дорогу и стать выше товарища в каком бы то ни было отношении» [Руновский, 1904, с. 1464; 1989, с. 115]. На это же указывает реплика автора, в первой трети XVIII в. обследовавшего Дагестан: «Оные всегда вольные люди бывали... всяк сам собою господином» [Гербер, 1958, с. 66]. Однако на деле «сам собою господином» — в полной мере хозяином личной судьбы человек вряд ли был, «вольность» имела конкретные формы и очевидные рамки, а независимость «частных дел» должна была подчиняться и подчинялась многочисленным обстоятельствам.

Здесь можно и нужно отметить роль культуры, но не абстрактной и влиявшей не абстрактно, а в ее моделирующих по отношению к человеку слагаемых и через них. Американский антрополог Клиффорд Гирц называет их *паттернами* — упорядоченными системами означающих символов. Он пишет:

> Не руководствуясь паттернами культуры... человек вел бы себя абсолютно неуправляемо, его поведение представляло бы собой хаос бессмысленных действий и спонтанных эмоций, его опыт был бы совершенно неоформленным... 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 паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни.
>
> [Гирц, 1997, с. 128, 135]

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» — прежде всего есть благожелательно настроенный по отношению к другим индивид. Это в полной мере демонстрируют аварские поговорки: *Дуца чи кIодо гьавуни, цадахъ мунги кIодолъулев* — «Если ты возвеличиваешь человека, то и сам вместе с ним возвеличиваешься»; *Жакъа мун тIад велъарав метер дуда велъизе гурин* — «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» (*гIанданлъи гьабизе*) букв. означает: ʻчеловечность проявитьʼ. 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 [21], 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, вследствие 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 всего Кавказа.

[21] По моим наблюдениям, в современных условиях такая престижность часто носит знаковый характер, о чем свидетельствуют занесенные в записные книжки многочисленные адреса знакомых из разных концов страны. Это, впрочем, не подменяет главного их предназначения — установления связей с внешним миром, ориентации на контакт с ним.



Каз-Булат, осетинский дворянин.
Худ Г. Гагарин (по: [Gagarin, 1845])

> Носить черкеску от горцев требовалось не только ради формы, но и ввиду ее красоты (осознание красоты внешних атрибутов уже и является подосновой картинности. — *Ю. К.*), что каждый черкес (читай — кавказец, горец. — *Ю. К.*) и стремится показать на людях. Точно так же от каждого черкеса требовалось умение не только носить оружие, но и владеть им, и владеть артистически, грациозно: красиво вынуть саблю, выстрелить, ловко сесть на коня и т. д.
>
> [Шарданов, 1991, с. 84]

Отмеченное полтора с лишним столетия назад в полной мере сохраняет значение и ныне. Одежда, осанка, жесты, мимика — все имеет на Кавказе повышенное значение (что разнит местную культуру, например, с русской культурой), всегда и через все человек должен «выглядеть достойно», «так как это позволяет символизировать и узнавать, какой именно набор правильных отношений будет обыгрываться в данной ситуации... Внешний вид подтверждает содержание внутреннего» [Цуциев, 2001, № 3, с. 49]. Совокупно это, вытекающее из постулатов — «упорядоченных систем означающих символов» культуры, определяет высокую мобилизованность индивида в поведении, а с другой стороны, его подчеркнутое самовнимание и самоуважение. *Живго жиндаго рихарав чи чиясе вокьуларев* — «Того, кто сам себе опротивел, другой не любит» (авар.) [22]. В итоге в глазах людей со стороны формируется ассоциирующийся с властелином вселенной образ горца, 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

[22] Чтобы «себя любить», надо быть действенным, и уже поэтому в целях обыгрывания проживаемой ситуации-«сцены» необходимо выглядеть «красавчиком» сегодня, сейчас; отсюда, в частности, обильно выдаваемые гостям и друзьям-знакомым обещания, исполнение которых далеко не обязательно в «обещанный» день.

личного достоинства (! — *Ю. К.*): победитель не хвастал, побежденный не унижался. Счастье переменно, казалось, говорила фигура побежденного, — сегодня проиграл, завтра выиграю.

[Волков, 1901, с. 74]



Оконный тимпан XIV в. из Кубачей

Эта зарисовка, сделанная русским наблюдателем в самом начале XX в. в аварском селении Чиркей, отражает идеальный ход соревнования, который был таковым в силу публичности действа, срежессированного 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**), не иначе» [Абдурахман, 1997, с. 46—47]. Автору замечания подобные честолюбивые настроения виделись характерной особенностью местных типажей. Он имел основания для подобного обобщения.

Отчасти уже поэтому в общинах, казалось бы, контролировавших все и всех, и в условиях господства мюридистского порядка были возможны индивидуальные «бунты» неподчинения. Один из них описан в «мемуарах» горца. Данный «бунт» примитивен по сути, но примечателен обозначением одного из вариантов границ «поступка».



Кумух. Надпись на ограде парка. Фото автора. 2005 г.

В газетной публикации рассказывалось о некоем Куралове — единственном в безымянном ауле времен имамата безбожнике-*муртаде*, который вопреки жестким запретам и наказаниям за проступки сохранял упорное пристрастие к водке, вину, табаку и воровству.

Удивительно, право, как он оставался жив после всех истязаний, которым подвергался; побои он выносил в 200 и 300 палок; его вешали вниз головой; водили его голого и

> босого по аулу, между тем как в носу у него просверливали дырку и, продев сквозь нее снур, привешивали к нему огромную деревянную трубку, которая, болтаясь из стороны в сторону, растравляла ранку, так что несчастный был положительно залит кровью; кроме того, его заставляли во время этих шествий кричать: «Вот какому наказанию под- вергаются пьющие водку и курящие трубку!» Ребятишки же, бегущие по обеим сторонам процессии, бросали на обнаженное тело преступника снежные комья. Страшно было смотреть на его сажей вымазанное лицо, на выкатившиеся от боли глаза и на оскаленные и стучащие от холода зубы. Перед ним тихим шагом шли два, а сзади четыре мюрида и держали наготове ружья, крича: «Ла илага, иль-ала». Таким образом проводили Куралова раза по три и четыре вдоль и поперек аула, а затем приводили его к яме и сажали в нее. Раз пятнадцать или двадцать (! — *Ю. К.*) он уже сидел там. Наконец, надоело нам с ним возиться; наиб и приказал своим мюридам через два дня как посадили в последний раз Куралова в яму — отрубить ему голову.
>
> [Алибов, 1874, № 65]

Конец истории таков. Куралов бежит из ямы, но вскоре его находят мертвым, тело хоронят, однако из могилы доносится нечто страшное, и в итоге покойнику отрубают голову.

Этот рассказ иллюстрирует лишь одно, а именно что человек здесь при всех видимых ограничениях, установленных двойным «высшим советом», имел возможность распоряжаться своей судьбой; пусть безрассудно, но мог.

Более впечатляющи другие примеры.

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.
>
> [Кривенко, 1896, № 2]

Вот данные местной криминалистики той поры.

Молодой человек, после того как мать побранила его за леность, застрелился.

Во время игры по перетягиванию палки один из игравших «от сильной натуги испустил звук, считающийся у горцев величайшим позором. Не желая пережить бесчестье, он тут же застрелился».

Сын, не прощенный отцом, убил себя на глазах последнего, а «отец, увидя это, выхватил кинжал, поставил рукоятку его на пол и таким образом заколол себя» [Из горской криминалистики, 1870, с. 7—8].

Юноша, выпив лишнее, рвотой испачкал костюмы гостей. Не в состоянии перенести позор, покончил с собой [Зорич, 1929, с. 49].

Не скажу, что самоубийства были очень часты, но материалы статистики по Дагестану (за период с 1868 по 1870 гг. было зарегестрировано 52 таких

случая и две попытки к самоубийству; в последующие полтора года произошло 28 самоубийств) [Воронов, 1872, с. 50, 53] [23] в целом говорят о характерности такого поступка. Сам же поступок свидетельствует не только о легкой ранимости самолюбия человека, уязвимости его личного достоинства (и, соответственно, о высоком уровне такового), но и о своеобразной завершенности натуры горца, способного и готового всецело лично распорядиться своей жизнью. И это при крайне отрицательном отношении религии, ислама к акту суицида как к покушению на прерогативы Всевышнего. В таком поступке человек выводит себя за рамки установленных и узаконенных Свыше норм. По-своему он тоже бунтует, но против кого? Характеризующая его через подобный акт личная «завершенность» («закольцованность» на самого себя) выделяет человека как индивида из общей массы. Но что из этого следует? Очевидно, то, что человек остро рефлексирует на окружающих, он боится упасть в их глазах, его «Я» существует только как отражение «он» в других.

Приведу еще два образца представлений о чести, продемонстрированных в весьма интересных ситуациях. Они взяты из газетного очерка второй половины XIX в.

Первый случай. В Гунибском округе один местный житель за некое преступление приговорен судом к ссылке в Сибирь. Он обращается к представителям судебной и исполнительной власти с просьбой разрешить ему отправиться в Темир-Хан-Шуру (центр Дагестанской области) для дальнейшего этапирования без конвоя. Его отпускают под честное слово и вручают конверт с копией приговора по делу. Этот человек самостоятельно доходит до Койсу (реки), на берегу оной совершает молитву, и там ему приходит в голову мысль выбросить приговор в реку и таким путем «освободиться». Задуманное он исполняет и возвращается в свой аул. Родственники, зная об его участи, организуют торжественные проводы (*той*) в ссылку. На тое этот человек рассказывает о совершенном и объявляет о своей «свободе». Поднимается старик, глава семьи, и говорит, что он нарушил данное слово, должен исправить свою ошибку и отправиться в Шуру. Вынужденный исполнить наказ старшего горец приходит в город, но у него уже нет «бумаги», без которой его никто не принимает. Он возвращается в родной аул. Родственники, подозревая его в обмане, посылают в Гуниб к хакиму (начальнику округа) с вопросом, что делать. Хаким вызывает виновного, тот все рассказывает и просит вновь ему поверить и отпустить без конвоя в Шуру. Теперь ему уже не доверяют. В ответ преступник гласно заявляет, что обязательно сбежит. Для конвоирования к нему приставляют самого расторопного урядника из местных жителей. Во время их совместного следования арестант постоянно говорит о побеге. Когда наступает время совершения очередной молитвы, арестант «подстрекает» урядника остановиться и совершить требуемое. Во время исполнения урядником намаза арестант бежит, но урядник выстрелом из ружья убивает его. «Урядник

[23] Можно отметить, что число мужчин и женщин, прибегших к суициду, было почти равным. При этом кардинально различались средства лишения себя жизни представителями разного пола. Абсолютное большинство мужчин прибегало к огнестрельному и холодному оружию. В свою очередь, почти все женщины использовали приемы, исключавшие пролитие крови — они кончали жизнь, вешаясь, бросаясь с кручи, травясь. О мировоззренческой подоснове таких предпочтений см.: [Карпов, 2001а, с. 314—315].

отрезал голову убитого и представил ее начальству, рассказав, как было дело, и прибавив при этом, что арестант умер как джигит, ибо он сдержал данное слово, бежал и тем загладил свой первый промах».

Второй случай. Некто узнает на базаре украденную у него лошадь. Ведет вора в суд. Суд приговаривает вора к штрафу. Оба отправляются домой. Подходят к речке. Уличенный в воровстве, идя до этого пешком, просит конного (потерпевшего) перевезти его на другой берег. Тот соглашается. Вор садится на коня сзади и убивает всадника. На новом суде, организованном уже по этому поводу, он заявил, что «ему *стыдно* (здесь и ниже выделено автором. — *Ю. К.*) было явиться в позорном виде в аул, где он считается первым джигитом, *без лошади и оружия*».

Публикатор этих историй, вероятно, осведомленный в местной общественной и судебной практике, записал:

> В первом и втором случае жизнь была принесена в жертву понятию о чести, так как, бросившись бежать в гору, горец (арестант в первом рассказе) знал, что не уйти ему от меткой пули урядника, и следовательно, шел на верную смерть только из-за принципа быть верным данному слову. Сила понятия о бесчестии явиться в ауле без лошади и оружия, приведшая горца к преступлению во втором случае, ясна сама по себе для тех, кто знает, насколько горец самолюбив, и потому не требует дальнейших пояснений.

И заключил:

> В том и другом случае горцами руководила та же идея, которая заставляет европейца оправдывать или, по крайней мере, извинять обычай дуэли. Честь дороже жизни. Правда, идея эта своеобразно применяется...
>
> [К...й, 1876, № 65]

Самое меньшее, что можно сказать на основании данных примеров, это подчеркнуть эмоциональность и импульсивность 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 «системы упорядоченных символов», о которой говорит К. Гирц. Опасение несправедливой оценки себя другими, вплоть до матери и отца, толкает человека на в той или иной мере и форме отчаянный поступок, хотя правильнее все же, очевидно, сказать «ведет», а не «толкает», ибо и самим воспитанием, и привитым в ходе его взглядом, отношением к «правильному», к норме, а также к ожидаемой реакции окружающих на свои действия человек оказывается вполне готовым именно к такому поступку. В распоряжении собой человек здесь оказывается суверенным вплоть до самоубийства, и выходит, что так же он суверенен перед Богом. Впрочем, можно взглянуть и иначе, а именно усмотреть защищенность человеческого достоинства через разрушение самого индивида [Хонигман, 2001, с. 93].

Однако насколько это связано с «лицом»? Сказав о боязни здешнего человека «потерять свое лицо», мы формулируем предложение по-русски. Аналогично, по-русски, будет звучать и формула «ударить в грязь лицом», хотя в речи дагестанцев похожее по смысловой интонации имеется. Когда нужно стыдиться кого- или чего-либо, русский скажет: «Не знаю, куда глаза

деть», а аварец: *Гьумер гьечIо* — букв.: ʻЛица нет’. «Сделать доброе дело» — это букв.: ʻсделать лицо белым’ (*гьумерхъхIлъи гьабизе*; ср.: «честно» — *гьумерхъхI* — ʻбелое лицо’). Здесь не столько опасаются «ударить в грязь лицом», сколько стремятся сохранить лицо белым; поэтому когда, например, необходимо подобру-поздорову удалиться, аварец скажет: «Пока лицо белое и кожа толстая»» (*гьумер хъахIго, хъал бацIцIдго*) [24]. Лицо здесь вряд ли «зеркало души», оно скорее фиксирует готовность человека к контакту с окружающими. Ср. аварское: *гьумер букIкIун* — ʻнедовольно’ (букв.: ʻлицо сморщив’), *гьумер роцIинабизе* — ʻпридать лицу разумное выражение’ (букв.: ʻлицо прояснить’) [Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 93—94]. Само слово *гьумер* в аварском языке обозначает не только «лицо», но и страницу (книги, но не ее лист), лицевую сторону чего-либо, какого-нибудь предмета. Страница книги лишь частично подразумевает «текст» (из которого можно узнать о содержании книги), в большей степени она, похоже, выражает собой идею обложки, по которой можно лишь догадываться/предполагать содержание книги. Напомню, что это же слово употребляется в отношении домашних закромов с опорным столбом и «фасада» камина, которые представляют хозяев, в конкретном отношении подразумевая их самость. Для вошедшего в дом нового человека они служат визитной карточкой хозяев (перефразируя русскую поговорку, можно сказать: «Встречая по лицу»), но в визитке информация о ее владельце предельно скупая. «Лицо» может иметь и другую утилитарную функцию; на это почти недвусмысленно указывает используемая рутульцами для обозначения лица лексема *хьесым*, вероятно, являющаяся сложением *хьехь* ʻнос’ и *сив* ʻрот’ [Загиров, 1986, с. 132]; и то же у лакцев, где *май-мурччив* ʻлицо’ соединяет *май* ʻнос’ и *мурччив* ʻгубы’ [Маммаева, 1986, с. 156].



Аварец. Фото второй половины XIX в. МАЭ (№ 136-29)

Вообще, похоже, лицо в интерпретации дагестанской культуры не очень активная часть/орган человека. Как отмечают лингвисты, в аварском языке вокруг слов, обозначающих части человеческого тела, группируется бо□льшее количество фразеологических единиц, нежели вокруг других слов. «Сердце»

[24] Интересно соотнесение в одном ряду, фактически приравнивание «белого лица», соотносимого с «добрым делом», и толстой кожи, которая, по-видимому, подразумевает защищенность (внутреннюю) человека; ср. поговорки: «у девушки кожа толстая», «лоб крепок», «лицо крепкое, если бросить ее под жернов мельницы, и то живой выйдет» [Карпов, 2001а, с. 31].

дает порядка 70 подобных единиц, «глаз» — более 50, «рот» — более 40, «рука» и «язык» — каждый более 20. «Лицо» не входит в число лидеров [Магомедханов, 1972, с. 36].

Лидерство же «сердца» несомненно и примечательно. Через него, с его помощью делается очень и очень многое (в русском язке столь же широко задействована «душа»). В аварском языке основная лексема, «выражающая» сердце — это *ракI*. Здесь «расставаться» буквально звучит как ʻсердцем высохнуть’ (*ракI бакъвазе*), «не давать покоя» — ʻсердце прокалывать’ (*ракI басине*), «обидеться» — ʻсердце сломать’ (*ракI бакизе*), «поднять настроение» –‘сердце отыскать’, «жалеть, горевать» — ʻсердце сжечь’, «бессердечный» – ‘сердцем пустой’, «открыть душу» — ʻсердце разбрасывать’, «молодой, живой» — ʻсердцем быстрый’, «надеяться на кого/что-либо» — ʻсердце положить’ и т. п. [Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 253—269].

Помимо лексемы *ракI* для «сердца» в этом же языке используется и *хIал*. Однако основные значения данной лексемы другие, помимо «сердца» это «сила», «положение», «состояние», «дело». Все эти значения переплетаются, стягиваются. Понятие «радоваться» буквально звучит как ʻсердцем обрадоваться’ — *хIал боххизе*. Здесь же располагаются словесные формы, означающие «помогать» — *хIал кьезе* (букв.: ʻдавать, отдавать, дарить силу’), «быть в состоянии» — *хIал хIвезе* (букв.: ʻсуметь силой’) и т. д. [Аварско-русский словарь, 1967, с. 539; Аварско-русский фразеологический словарь, 1993, с. 355—356].

Так или иначе, сердце, сила, состояние (в смысле — физическое и душевное состояние) оказываются в одной спайке. Что из чего выходит, что от чего производно — сила из сердца или наоборот, можно только догадываться (хотя ответ вроде бы витает в сознании благодаря выстраиваемому помимо сознательной воли семиотическому ряду). В любом случае это указывает на гораздо большее, по сравнению с картиной мира и человека, обозначаемой особенностями русского языка, участие сердца в том, что руководит действиями уроженца Дагестана, да и других областей Кавказа (см.: [Бижева, 2000, с. 52—60]). Данное Шамилем определение сердца горца как большого не было «красным словцом», а явно просматриваемый в отношении него скепсис представителя русской культуры объясним несовпадением некоторых семиотических констант, сопровождающих данное понятие в разных культурах и языках.

Впрочем, уделение сердцу особо большой роли в поведении не равнозначно «душевности» человека (что кажется вполне естественным в русской культурно-языковой интерпретации). Под этим подразумевается не только и может быть даже не столько «сердечность» (в одном конкретном смысле), а нечто другое, которое непросто оценить со стороны.

«...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 nientre каким-нибудь другим способом; он немедленно делает на все это

надлежащего свойства ответ, последствия которого обдумывает уже после того, как дело будет кончено» [Руновский, 1989, с. 115].

И другая цитата, принадлежащая русскому, несколько лет проведшему в плену в Дагестане и изучившему аварский язык:

> Все слабости, свойственные человечеству, особенно разительно выказываются в горцах, тем более что они не стараются скрывать их, как это делают другие. Одна из пословиц доказывает, что они, горцы, не только не стыдятся своих слабостей и пороков, но почти хвастают ими. Они говорят: «бакъ кхоридаб, рак кхоридаб», т. е. тесное место — тесное сердце.
>
> [Львов, 1867, № 72]

Что автор последней цитаты подразумевал под слабостями? Выстраивающийся здесь совокупно с определениями предыдущей цитаты ряд отмечает, скорее, эмоциональность горца, не более того. Тесное/узкое/маленькое сердце = тесное/узкое место. Вспомним зафиксированное письменным источником превращение широких равнин в узкое пространство под угрозой военной победы горцев над их обитателями. В свою очередь, горец благодаря собственному сердцу — которое есть орган многофункциональный, делает «узкое» горное место широким. Но широта эта не тождественна «широте» русской. «Широта русской души», как и русской природы/равнины, подразумевает некоторую разбросанность, хотя во многом и предсказуемую, но с претензией на всеобъятность и потому незавершенность. Не то в Дагестане и в дагестанце. Выход из «узких» границ предполагает эмоциональное, импульсивное, но направленное (целенаправленное) и уже через это целесообразное действие человека. Оно, действие, в силу указанного не может, не должно быть и не будет разбросанным и незавершенным.

Как определить, чего это следствие? Может быть, физической «узости» места, в котором волей-неволей горцу приходится существовать и действовать? Равно оперативности его мышления и опять-таки действий, ибо предсказуемость заданной местности с лихвой перекрывается непредсказуемостью всего остального — погодных условий в горах, в целом скудных, в которых, тем не менее, необходимо стремиться прокормить семью и близких, а также «поведения» соседа (на надобщинном уровне) от которого часто надо защищать близких, и т. п.

«Предсказуемость», целенаправленность не в последнюю очередь продиктованы вписанностью индивида в общинную систему. Не будучи таким, каким надлежит быть члену общины, он начнет разрушать ее, а чем это может грозить в «узком» пространстве бытия последней, можно сказать весьма определенно. «Предсказуемым» горец становится не только в отношении общины, ибо общественные связи, сформировавшие его, позволившие ему укрепиться в здешнем мире, более широкие, и они не только всем известны, но и действенны. В Дагестане в ходу поговорка: «Ближний сосед лучше дальнего родственника»; ее часто вспоминают ученые, пишущие о разложении в быту горцев патриархальных отношений, якобы несших на себе явный отпечаток родовых связей. Но дидактика фольклора обращает внимание и на иное. Сказка повествует о том, что единственно лишь брат, с которым герой находится в полном разладе, оказывается готовым сделать ему

жизненно важную услугу [Аварские сказки, 1972, с. 66—67]; и такую же до деталей «жизненную» историю передает местный революционер начала XX в. [Самурский, 1925, с. 42, 44].

Что это — широта функционирования дидактического материала или многообразие и сложность практики?

Последнее диктуется уже тем, что в «узких» условиях или в «условиях узости», т. е. при жестком регламенте общинного бытия и семейно-родственных связей, часто существенно ограничивающих субъекту возможность выбора действий, он, субъект, обязан решать стоящую перед ним задачу достигать цели, при этом оставаясь с «белым лицом». Правила общежития — адат и его составляющая этикет, нарушать которые не следует, заданно будут учить человека изворотливости в хорошем и не только в таком смысле. «В ситуации» он, человек, обязан выглядеть, предстать, показать себя (показаться) соответствующим правилу, этической норме (свод которых если и не расписан, то всем известен). Что он при этом замыслил для подлинного достижения цели — иное дело. Если община предписывает (под угрозой наказания) лжесвидетельствовать в свою пользу (см. материалы в первом параграфе настоящей главы), если дидактика фольклора указывает (рекомендует, на то она и дидактика) на лжесвидетельство как на допустимый поступок (вспомним рассказ о ложной клятве с насыпанной в сапоги «родной» землей) [25], то разве это не допускает двойной игры в действиях человека и при иных обстоятельствах? «Двойная игра» в этом случае просто окажется сноровкой и хитростью. Не потому ли здесь популярны истории о проделках моллы Насреддина и похожих на него местных героев, пафос которых сводится исключительно к находчивости. А находчивость — это своевременная правильная оценка ситуации и по-своему правильная же реакция на нее через действие.

Исследователи, анализировавшие подобные фольклорные сюжеты, заостряли внимание на изменениях культуры социального общежития, когда наблюдалось нравственное несоответствие между функцией героя и средствами достижения им своих целей [Бгажноков, 1988, с. 67—69], когда «неизменность и повторяемость (в действиях героев фольклора, эпоса. — *Ю. К.*) сменялась непредсказуемостью; век силы заменялся веком хитрости» [Лотман, 2001, с. 60].

Это, очевидно, так, но подобный ретроспективный анализ дает весьма неполное толкование индивидуальным практикам нефольклорных героев и обстоятельств.

Не возьмусь судить, насколько лингвистически оригинально аварское понятие «личность», но буквально оно переводится как ʻлицо-имяʼ (*гьумер-цIар*; *цIар*, также ʻпрозвище, названиеʼ) [Аварско-русский словарь, 1967, с. 181], и это отчетливо фиксирует двойную самость индивида. «Двойная самость» человека сравнима с характерным обликом конкретной горы и ее названием. Тебя лицезреют, и по образу, складывающемуся на основании твоих поступков, тебе дают имя. Именно так поступали здесь в старину, когда

[25] Здесь, вероятно, можно и нужно отметить, что грех лжи в Коране признается одним из самых порицаемых, однако под ложью понимается прежде всего непризнание пророческой миссии Мухаммада [Резван, 1988, с. 42].

второе имя юноша получал после обретения индивидуальных качеств и успешного прохождения инициации. Имена были характерные, они отождествляли юношу-мужчину с отважными представителями мира зверей; чаще всего это был волк [Карпов, 1996]. В современном Дагестане самое популярное мужское имя Магомед (Мухаммад) и много производных от него: Магомед-Загир, Магомедхан, Магомедсалих, Курамагомед и т. д. Они пришли из исламского именника, каждое дополнение к основе имеет собственное значение: *Салих* — ʻблагой, праведный’, *Загир* — ʻпобедитель’, *Кур* — ʻотважный, герой’ [Гафуров, 1987]. Через дополнение основное имя приобретает значимый оттенок, ибо пожелания родителей, родственников, дающих ребенку имя [26], естественны. Здесь можно обратить внимание на размер, длину имени, в современных условиях еще на порядок увеличивающуюся за счет введенного в обиход отчества на русский манер. И это при том, что слова в дагестанских языках в целом невелики по размерам. «Большое» имя — посылка к индивидуализации его обладателя [27], вклад родственников в обретение ребенком «лица-имени». При том что Магомедов (обладателей имени пророка, святого, а это крайне важно) в Дагестане огромное количество они, так сказать, различаются. В дальнейшем, повзрослев, каждый из них сам будет стремиться выделиться из общей массы, стараться отметить себя чем-либо необычным и тем запомниться людям, т. е. придать своему лицу оригинальные черты, а имени — особое звучание. Именно к этому стремился юноша Гази-Магомед — «совершить то, чего не слышали о другом в его эпоху», а поведавший историю о нем рассказчик в полной уверенности отмечал, что это и есть подлинно «горский взгляд на вещи».

[26] Хотя в обычной практике имя могло передаваться «по наследству» через поколение либо его мог выбирать для ребенка мулла.

[27] От современных дагестанцев мне иногда приходилось слышать добродушную иронию по поводу коротких имен и фамилий других кавказцев, что якобы лишает их обладателей надлежащей солидности. Вместе с тем, длинные имена и фамилии сокращаются в обиходной словесной практике и при написании, например: Курам-дов, М-дсалихов.



Аварец. Фото второй половины XIX в. МАЭ (№ 136-31)

Собственно «горский взгляд» в этом аспекте укреплялся широким планом исламской культуры, частью носителей которой горцы в свое время стали. С арабами, принесшими в Дагестан религиозную доктрину мусульманского единобожия еще в раннем Средневековье, связано появление и закрепление в быту местного населения новых характерных черт культуры (см.: [Азизова, 2002]). В их ряду этические нормы и представления о правилах жизни. Упомяну *мурувву*, обозначающую набор качеств настоящего мужчины: доблесть, великодушие, щедрость, умение любить и веселиться, красноречие, верность данному слову. Носитель этих качеств должен блюсти свою честь (*'ирд*) и утверждать свое превосходство (*'изз*) [Родионов, 1988, с. 61]. Представления о мурувве, сохранившиеся от доисламского времени, функциональны в арабском мире до сих пор и от него стали известны новым адептам ислама в других частях света. Для дагестанцев представления о мурувве не явились открытием новых граней человеческой натуры и предписываемых норм поведения, они подтвердили обоснованность их собственных взглядов на подобные вещи. Правила древних арабов лишь скорректировали доморощенную этику горцев. К арабской *мурувве* восходят аварские *мурувалъи* — ʻпорядочность', *муруват* — ʻвеликодушие', ʻпорядочность' [Аварско-русский словарь, 1967, с. 350]. Закономерным для местной среды выглядело требование к носителю этих и сопряженных с ними качеств блюсти собственную честь и утверждать собственное превосходство. Для жителя гор, где едва ли не каждая складка местности и фрагмент ландшафта были по-своему превосходными (ибо каждая была «наилучшим» образом приспособлена для конкретной цели в жизни людей, что наглядно демонстрировали хвалебные описания родных мест и аулов), все это выглядело более чем нормальным.

Дагестанцами были восприняты и другие арабские слова, выражающие этические понятия. Это *намус* — ʻчесть, достоинство, совесть', ʻстыд', где «достоинство» имело в виду такое качество, как выдержанность, а понятие «совесть» — в первую очередь совесть гражданскую, по отношению к обществу; *яхI* — ʻчесть', ʻсовесть', а равно ʻсдержанность' и ʻтерпение'; *хIурмат* — ʻуважение', ʻпочет', адресованные прежде всего старшим членам

общества; *нич* — ʻстыдʼ и одновременно ʻскромностьʼ и ʻстеснительностьʼ [ПМА, № 1426, л. 37—38 об., Карпов, 1998б, с. 139—140]. Примечательно, что в аварском языке категории «кроткий, терпеливый, мягкий» и «благоразумный» передаются одной лексемой — *хIалим* [Аварско-русский словарь, 1967, с. 541]. Из арабского языка и мира в Дагестан пришло многозначительное понятие *адаб*, которым в арабской (исламской) традиции обозначают воспитанность и воспитание, благопристойность, образованность и нравственность, в дагестанской же среде оно получило более конкретное содержание, подразумевая систему норм уважительного отношения к людям (с акцентом на старших), к природе, к пище, прежде всего — хлебу [Карпов, 1998б, с. 139; Родионов, 1988, с. 66].

Обратим внимание, что эти понятия и через них предписываемые человеку к исполнению нормы поведения ориентируют его на сдержанность в обществе, в контактах с окружающими. Любопытно и то, что каждая этнокультурная среда, оперируя в целом одними и теми же нормами, комбинирует их по-своему, с присущими именно этой культуре акцентами. У ближайших дагестанцам чеченцев свод этических норм близок указанному, но все же свой. Там сдерживающее начало в человеке, ориентирующее его на терпение и терпеливость в перенесении невзгод, доброе отношение к другим передается термином *собор* (от араб. *сабурун*). А вайнахское *яхъ*, в отличие от *яхI* у аварцев и андо-дидойцев как ʻчестиʼ и ʻтерпенияʼ, выражает дух соревнования, здорового соперничества. Яхъ подразумевает, что человек стремится во всем быть не хуже товарищей, односельчан и т. д. Сказать о чеченце или ингуше, что у него сильно развит яхъ, значит высказать лучшую похвалу и сделать образцом для подражания [Межидов, 1992, с. 92]. Такая разница содержания одной лексемы в разных этнокультурных средах не означает, что у дагестанцев дух соревнования не поощряется и не развит. Слова Шамиля о личном соперничестве горцев как характерной черте их натуры, предельно ярко демонстрируют это явление как факт. Подтверждением данному факту является и комментарий одного из информаторов:

> Они (представители конкретного дагестанского народа, к которому информатор не принадлежит. — *Ю. К.*) такие **гордые** (! — *Ю. К.*); если один построил высокий каменный дом, то на следующий день другой разберет крышу своего дома и будет надстраивать его стены, чтобы они оказались самыми высокими.
>
> [ПМА, 2005, л. 106—106 об.]

Потому-то ориентирование человека на сдержанность предписывалось узаконенными нормами общежития, и оно было призвано оттенить гражданское начало его социального бытия. К сдержанности обязывал и сам психологический склад местных жителей, красноречиво описанный Аполлоном Руновским (не без пояснений Шамиля), и не только им [28].

[28] «Кази-кумукцы (лакцы. — *Ю. К.*) в высшей степени раздражительны, вспыльчивы и не могут похвастаться терпением. Всякое даже ничтожное оскорбление вызывает в душе кази-кумукца целую бурю негодования и желание во что бы то ни стало отомстить противнику, чтобы смыть с себя пятно позора. Следствием таких оскорблений является всегда драка на кинжалах. Иногда драка эта принимает вид дуэли. Противники держат левой рукой друг друга за полы черкески или бешмета, а правой рукой начинают биться до

Как резонно отмечает А. А. Цуциев, выдержка в кавказце соседствует с импульсивностью именно потому, что горец существует как бы на границе сдерживаемой внутренней агрессивности. Последняя продуцируется культурой маскулинного типа, которая одновременно создает и 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 [Цуциев, 2001, № 3, с. 51].

Выдержка (сдержанность) зримо демонстрируется кавказцем через публично трепетное отношение к личной гордости и чести. «Хозяин вселенной» — это не только полное ощущение собственного достоинства, но и заявление о готовности активно отстаивать свои («хозяйские») права.

Канонизируемое в русской культуре миролюбие не вписывается в уклад горской культуры. Представителями последней в миролюбии не усматривается агрессивности, готовности к борьбе, а видится нежелание борьбы, бегство от нее и, следовательно, слабость носителя таких психологических черт [Цуциев, 2001, № 3, с. 51]. Однако с открыто заявленной кем-либо и главное продемонстрированной и «доказанной» им силой горцы вынужденно смиряются и принимают ее над собой, что в достаточной мере проиллюстрировали настроения масс в Дагестане по окончании Кавказской войны (о чем речь будет в следующей главе).

На практике установки культуры и реально действующие мотивы поведения могут проявляться и часто проявляются на описанный манер, но в иных ситуациях — вроде бы вопреки им, но так же часто и тоже вполне закономерно. В свое время как типичный оценивался прецедент убийства горцем русского офицера, который замахнулся на него плетью [Зорич, 1929, с. 49] (ср.: [Каламбий, 1988, с. 185—186]). И здесь же как типичную можно предложить характеристику горцев, которую в середине XIX в. составил человек, в силу конкретных обстоятельств неплохо узнавший местную среду.

> Когда горец имеет в виду получить от кого бы то ни было какую-либо пользу, прямо или через протекцию, он унижается до того, что цалует руки, не отличая раба от господина или гяура от мусульманина. Когда же человек, на протекцию которого он рассчитывал, окажется бесполезным для осуществления его корыстолюбивых видов, тогда он озлобляется на него, и за унижение, на которое решился из корысти, отплачивает ему презрением, насмешками и бранью. Таких примеров я много видел и несколько раз сам имел удовольствие испытать на себе.
>
> [Львов, 1867, № 72]

Подобные характеристики не ставят под сомнение нормы и идеалы, которые служат знаемыми регуляторами отношений между людьми, между обществом и индивидом, но оттеняют диалектичный характер взаимосвязи принципов и реальности (использования знаемого).

Возвращаясь же к поставленному ранее вопросу о том, являлся ли индивид в местной культуре личностью, можно отметить следующее.

тех пор, пока кто-нибудь не упадет. Часто на место такой драки являются родственники обеих сторон, разделяются на две партии и начинают ожесточенный бой. Он всегда оканчивается несколькими смертными случаями» [Васильев, 1899, с. 64].

Если ориентироваться на то, что только личность способна делать свободный выбор в действиях, что лишь она смеет иметь собственный ум, оценки которого могут не совпадать с коллективным умом и даже противоречить ему, то в этом случае вряд ли в подавляющем большинстве случаев есть основания говорить о местном типаже как о личности. Глубинное общинное сознание, подкрепляемое действенными родственными связями, лишало человека такой доли самостоятельности. Излишне самостоятельный совершенно не вписывался в общий порядок. Поэтому в словаре в одном ряду значений аварского слова *рижи* приводятся: ʻвыродокʼ, ʻподонокʼ, ʻличностьʼ (обычно в отрицательном значении) [Аварско-русский словарь, 1967, с. 425] [29].

Если же принять в расчет, что в средневековой Западной Европе утверждение индивида как личности заключалось в единении с группой [Гуревич, 1972, с. 278] и на Востоке ситуация была аналогичной, то положение дел с «личностью» в Дагестане, как и в других областях Кавказа, не покажется драматичным [30].

Приведу рассказ об одном персонаже дидойской (цезской) истории недавнего прошлого. Жил он в селении Ицирах, и звали его Донья (по другой версии Помойлё). Был он богатырем (*богъадуром*), однако не гнушался женской работы. Однажды на Цунту (название этнической территории цезов) напали грузины, и тогда собрались из разных цезских селений 11 богъадуров, и пошли они за своим двенадцатым товарищем Доньей. Когда они пришли в Ицирах, Донья вместе с женой убирал с поля ячмень. Богатыри не узнали в работнике товарища (и немудрено, так как уборка хлебов здесь считается исключительно женским делом) и спросили у него, дома ли Донья? Тот не признался, что сам и есть требуемое лицо, и послал их домой. Те пришли домой, но не нашли там Донью и послали за ним детей. Дети привели Донью, и богатыри узнали в нем человека, которого видели на поле. Они начали укорять его за то, что он — храбрый мужчина — занимается женским трудом. Донья не стал спорить, а предложил угостить их. Он сварил мясо, приготовил хинкал. Славно угостил и отметил, что не смог бы этого сделать, если бы не работал вместе с женой. Затем гости рассказали ему о цели своего прихода. Донья согласился участвовать в походе. Отправились в путь ночью, так как Донья прекрасно ориентировался в горах ночью. Пришли к перевалу, ведущему в Грузию. Там грузины соорудили для себя деревянную башню и

---

[29] Эта же лексема, но с другим ударением — *ри жи* имеет значения: ʻрост, ʻпроисхождение, появление на светʼ, ʻтворениеʼ, ʻсозданиеʼ, ʻсотворениеʼ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 425]. В словаре русского языка В. И. Даля *выродок* — ʻвыродившийся, уклонившийся по виду от своей породы; несхожий с отцом или матерью; // негодный, дурной, уродливый телом, душойʼ [Даль, 1999, т. 1, с. 310]. В словаре синонимов русского языка «личности (пример: светлая личность)» предложены синонимы: «особа, персона, лицо, фигура, субъект (разговорное, пренебрежительное)» [Словарь синонимов, 1977, с. 217].

[30] Она тем более не будет выглядеть таковой, если признать, а это резонно сделать, что ориентация фигуранта события в выборе между оппозициями «своего»/«самости» (как мне представляется, так можно перевести используемое в англоязычной антропологической литературе понятие *self*) и «общественного» многосложно (и всегда было таким), и эта ориентация в выборе зависит от контекста события — места, времени и социальной группы (см.: [Розенбергер, 2001, с. 304—305]).

сидели в ней вокруг очага. Вход в башню был только через крышу. Донья спросил, кто из его товарищей готов и способен запрыгнуть в башню через крышу. Все отказались, а Донья сделал это. Запрыгнув в башню, он своим страшно громким голосом настолько перепугал грузин, что они оказались на время как бы парализованными, и он сумел всех их, за исключением одного, перебить. Оказался раненым и сам герой. Потом к нему пришли на подмогу товарищи и унесли его. После этого за Доньей закрепилась слава особо отважного богатыря. Рассказывают, когда он состарился и не отличался уже здоровьем, то якобы некий молодой грузин из Сабуе, появившийся в Цунте с мирными целями, поинтересовался, сохранился ли у Доньи тот сильный голос, от которого люди падали на расстоянии. Донья подтвердил наличие своего знаменитого голоса делом. Пояснения к рассказу: Донья был простой и умный человек, он не делил работу на мужскую и женскую, хотя был самым сильным и мужественным человеком среди своих современников [ПМА, 1723, л. 25 об.—28 об., 33 об.—34 об.].

Может ли Донья быть назван личностью? Наличие самостоятельного ума и способность к свободному выбору действий в нем очевидны. Равно не вызывает сомнений, что признание его личных качеств произошло в «единении с группой» (хотя он и сам по себе, безусловно, значил много, но через референтную группу стал тем, которого помнят и будут помнить Доньей).

Любопытно, что схожие акценты расставлены в предании о знаменитом чеченском джигите (а в официальной русской интерпретации абреке) Бейбулате Таймиеве (Биболте Тайми). Рассказывают, как однажды к нему приехали грузинские князья с целью узнать основную причину того, как он стал таким «известным мужчиной». Ответ джигита звучал так:

> Основная причина того, почему меня чтит «вся страна» заключается в том, что меня стали уважать дети, семья. Когда меня стала уважать семья, то стали уважать соседи, друзья. Когда меня стали уважать соседи, то стало уважать все село. Когда меня стало уважать все село, то стала уважать, почитать вся страна. Честь мужа оберегает жена. Нет ничего позорного в том, чтобы помогать жене, подметать двор. От того, что будешь избивать свою жену, мужчиной не станешь.
>
> [Танкиев, 1990, с. 42]

Личность, ничего не попишешь.

3.3.1. Практики индивидуальные и коллективные (*окончание*)

Совершивший осенью 1867 г. поездку по Дагестану Николай Воронов одно из общих впечатлений сформулировал так:

> По большей... части, на всякий спрос о благополучии в Дагестане слышится жалоба: то земли нет, то пастбищ мало, то леса Бог не дал ì...í да нельзя ли от подати избавить и т. п.
>
> [Воронов, 1868, с. 30—31]

Как выяснялось же на деле, экономическое положение населения практически во всех случаях было далеко от плачевного, часто даже наоборот. Характерные же заявления выражали политику джамаатов в отношении казенной власти, от которой старались скрыть реальные доходы и выпросить себе послаблений, а то и помощь.

Но вот впечатление другого лица, позднее также совершившего вояж по Дагестану:

> Живущих в обрезе и нуждающихся между лезгинами (дагестанцами. — *Ю. К.)* много, но голодающих, а тем более нищенствующих — почти нет. Когда в ауле Хунзаха в Аварии одна женщина, видя что я раздавал кое-что детям, протянула мне руку и что-то слезливо сказала, окружающие аварцы чуть не с ужасом заговорили, что это позор, что у них нищенство невозможно, что эта женщина чужая, из какого-то другого аула, даже не аварка.

И далее он замечал:

> Когда в год серьезного недорода лезгинам была предложена правительственная помощь в виде ссуд, они решительно отказались. Наблюдения наши касаются главным образом Аварского и Даргинского округов, в некоторых же других местностях нищенство существует.
>
> [Пантюхов, 1901, № 228]

Принципиально несовпадающие оценки позиций джамаатов по отношению к «большой власти» могут быть объяснены разными обстоятельствами. Это могла быть неудобоваримость помощи в виде ссуды, которую надлежало отдавать. Это могла быть изменившаяся за тридцать с лишним лет общая обстановка в крае и, как следствие этого, трансформация взаимоотношений между «большой» и «малой» властью. Нельзя недооценивать значения религиозного фактора, ведь помощь предлагалась неверными, и потому не всякий джамаат мог быть настроенным и готовым принять ее, и это зависело от общей обстановки и господствовавших умонастроений в конкретном сельском обществе. И. Пантюхов явно был склонен к обобщениям, а в них детали теряются. Заметки же Н. Воронова примечательны сохранением деталей, отчего и общее у него выглядит более достоверным. В то же время, в объективности замечания второго автора об отсутствии в большинстве горских обществ нищих сомневаться не приходится.

В современной Карате вспоминают, что за сохраняющуюся в памяти нынешнего поколения историю этого большого селения только однажды, в 1960-е гг., там жил нищенствовавший человек, да и то он был не местным (сравните с аналогичным замечанием хунзахцев в рассказе Пантюхова), а переселенцем из другого района, женившимся на каратинке неузденского (т. е. не из свободных общинников) происхождения. По пятницам этот нищий ходил по улицам с мешочками для кукурузной и пшеничной муки и так собирал минимальный набор необходимого для пропитания семьи, однако он явно не был типичным примером [ПМА, № 1757, л. 9].

Прошение милостыни кем-либо из членов общины, тем более у посторонних, не только и не столько позорило общину, сколько нарушало границы ответственности субъектов различных уровней. Что было позволено общине, что даже составляло ее политику в отношении субъектов третьего



Улица лакского селения Кули.
Фото автора. 2005 г.

уровня (а в том, что это была именно политика, в общем и целом сомневаться не приходится), не могло быть дозволено частным лицам.

Нуждающиеся семьи не просили милостыню, не вымаливали помощи, джамаат сам принимал решения об оказании им таковой. Нуждающимися являлись погорельцы, жертвы стихии, а также семьи с большим количеством детей.

В Западном Дагестане была установлена следующая практика. Если в семье было много сыновей (нередко фигурирует цифра 7), то община из своего резервного фонда выделяла их отцу дополнительный участок, дабы наделы в последующем выделившихся сыновей не оказались предельно мизерными [Агларов, 1981б, с. 10—11; ПМА, № 1426, л. 9 об., 13 об., 17 об., 26, 44, 48, 55, 58, 66 об.; Карпов, 1983б, с. 11].

В Согратле существовал иной весьма своеобразный порядок оказания помощи нуждающимся хозяйствам. У джамаата имелся хутор Наказух, выделявшийся из многих прочих хорошими земельными угодьями. В нем общими усилиями всех согратлинцев было построено тридцать домов и размежевано такое же количество земельных участков. Раз в пять лет три тухума Согратля определяли в своей среде по десять беднейших хозяйств и переселяли их в Наказух. За пять лет жизни в привилегированных условиях бедные семьи имели реальные шансы экономически окрепнуть. По истечении указанного срока комиссия из авторитетных лиц джамаата проверяла благосостояние переселенцев. Если изменений не наблюдалось, то бедную семью оставляли на этом «благословенном» хуторе еще на один такой же срок. Тех, кто выправил свое положение, возвращали в Согратль и на их место переселяли новых бедняков из того же тухума (соблюдение квоты тухумных мест в Наказухе строго контролировалось). Ссуды для поднятия бедняками своих хозяйств выдавались из фонда мечетской десятины (*закят*). Рассказывают, что такая практика имела место с начала XIX в. и до установления в горах советской власти. После революции последние переселенцы, которые к тому времени сумели успешно обосноваться в Наказухе, обратились в рабоче-крестьянскую инспекцию с прошением о разрешении им остаться на хуторе навечно. Согратлинцы были крайне возмущены их поступком. Мужчины отправились в Наказух и разрушили

крыши местных строений [31], а имущество и скот обнаглевших хуторян унесли и угнали с собой. В 1935 г. изгнанники потребовали своего возвращения в Наказух. Тогда согратлинский джамаат вновь отобрал из трех тухумов по десять беднейших хозяйств и поселил их на хуторе. В конце концов хутор окреп как самостоятельная общественная единица, в нем был создан колхоз с собственными летними и зимними (в Кизлярской зоне) пастбищами [ПМА, 2004, л. 73 об.—74 об.].

В Западном Дагестане практиковалась еще одна любопытная форма взаимопомощи, в которой соучаствовали члены корпоративных мужских структур, создававшихся общиной. Речь идет об институте *кор* у дидойцев (цезов), хваршин, аварцев Ункратля. Кор не сводился к взаимопомощи как таковой, его функции были многограннее, но тем он особо и интересен. Кор устраивался зимой, поздней осенью или ранней весной. Инициативу в его организации брал на себя один из сельчан зрелого возраста. Оповестив сверстников о намерении устроить кор, он заблаговременно начинал готовиться к приему гостей. С этой целью в его доме приготовлялось большое количество бузы (*зеру*), а накануне объявленного дня забивали быка и нередко дополнительно к нему несколько овец. Когда приготовления заканчивались, в доме организатора собирались гости. Каждый пришедший, а число мужчин в зависимости от размеров аула и других причин могло варьировать от нескольких человек до нескольких десятков, приносил с собой ягненка либо двух-трех ягнят и отдавал хозяину. Последний в течение одной-двух недель, а то и дольше обильно кормил гостей мясом, сыром и хлебом, вдоволь поил зеру. Кроме трапез совместное времяпрепровождение собравшихся составляли беседы, игра на музыкальных инструментах, игры, борьба и т. д. В некоторых селениях все эти дни участники кор жили в доме хозяина, не покидая его и в ночное время, в других — на ночь расходились по своим домам. Как говорят современные информаторы, организатором кор мог стать не всякий, а лишь человек, обладавший известным материальным достатком. Само гостеприимство также нельзя назвать бескорыстным, ибо каждый гость вносил долю в покрытие расходов. О размерах компенсации ныне бытуют различные мнения. Некоторые информаторы весьма скромно оценивают суммарное выражение подарков. Другие, и их большинство, убеждены в обратном — в прямой заинтересованности устроителей кор, получавших значительную материальную выгоду. Из числа вероятных мотивов организации кор меркантильным интересам отдается предпочтение [Карпов, 1991] (см. также: [Гусейнов, 1993б]).

Явление, чрезвычайно похожее на описанное, было известно и ближайшим соседям дагестанцев — горцам Восточной Грузии. Правда, по единственному известному мне его описанию, оно имело строго определенную направленность. Об этом явлении, называвшемся *очхари,* М. В. Мачабели писал следующее:

> Очхари установлен для бедняков, имеющих малое количество или вовсе не имеющих овец, но желающих завести самостоятельное хозяйство. Обыкновенно

[31] Вспомним об особом отношении к крыше дома как к элементу, наличие которого фиксирует завершенность организации пространства населенного пункта.

бедняк устраивает пирушку, на которую приглашает овцевладельцев. По обычаю, на пир приглашает не сам устроитель очхари, а его приятель, на обязанности которого лежит расщедрить овцевладельцев и вообще влиять на всех в выгодном для друга смысле. Каждый гуртовладелец приходит на пир с известным количеством овец, предназначенных в подарок. Дарят 8—10 и более овец. Этим обычаем решаются воспользоваться по преимуществу те, которые разорены случайными причинами (падежом скота, смертью членов семьи и др.). Конечно, если бы вздумал лентяй или пьяница устроить очхари, то к нему на пир не явился бы никто. По словам крестьян, каждый порядочный человек, прежде чем прибегнуть к помощи соседей, сам постарается трудом своим восстановить свое хозяйство и только испробовав все средства, решится прибегнуть к помощи других или последние сами догадаются предложить свои услуги собрату.



Чабаны. Фото автора. 1985 г. МАЭ (№ И-2109-70)

Сведения об очхари Мачабели сопроводил и общей информацией о взаимопомощи:

По выражению их (тушин и пшавов. — *Ю. К.*), овцеводство — настоящая карточная игра или лотерея. Единственную гарантию для овцевладельца представляет обычай, по которому от каждого требуется помощь потерявшему (скот. — *Ю. К.*) соседу. По их буквальному выражению, они «упавшего поднимают»... Этот обычай заключается в том, что все овцевладельцы дарят своему соседу по несколько десятков овец, смотря по состоянию, и тем восстанавливают у потерпевшего снова хозяйство.

[Мачабели, 1887, с. 458—459]

Очхари же являлся особым обычаем.

Известный материал характеризует очхари как форму общинной взаимопомощи, реализовавшейся в, по-видимому, корпоративной мужской среде (поэтому М. В. Мачабели и говорит о нем как об особом обычае). Дагестанский кор сложнее по своим целям (правда, он зафиксирован в другое время и в других условиях). Высвечивающийся в нем «меркантильный» расчет устроителя также не отрицает, а предполагает оказание помощи разорившемуся хозяину. Однако вполне очевидна и другая функция кор. В нем почти явно присутствует и дает о себе знать «дух» широко известного по разным вариантам и модификациям *потлача* — престижного пира с одариванием гостей. Бытование кор в известном смысле в закрытой среде и в качестве своеобразного атрибута местного варианта мужских союзов позволяет увидеть в нем и другую наравне с оказанием помощи и с организацией мужского досуга функцию. На мой взгляд, в свое время кор мог использоваться и в роли канала процессов социальной стратификации, механизма упрочения статуса руководителей мужских союзов и вызревания элементов публичной власти в недрах корпоративной среды [Карпов, 1996, с. 50]. Об этом разговор будет немного позднее.

А сейчас еще о возможностях и перспективах индивида в рамках той экономической системы, в которой он существовал.

Помощь в наделении дополнительным земельным участком ради детей — продолжателей заповедной семейной («родовой») линии была важной. Помощь «братьев» по полу и возрасту в ситуации обнищания скотовладельца тоже. И за всем этим так или иначе стояла община. Индивид мог являться, как считают некоторые исследователи, собственником земельного надела. Однако когда этого надела не хватало для обеспечения семьи, к кому можно и резонно обращаться (если средств на покупку дополнительного участка не было)? И на кого можно было положиться при угоне каким-либо неприятелем скота либо при его падеже? В обоих случаях круг помощников был крайне определенным. Если же к этому присовокупить, что на нормальное развитие личного хозяйства можно было рассчитывать лишь при участии в календарных обрядах, организовывавшихся джамаатом, и что при игнорировании своей (так или иначе делегированной) в них роли индивид терял шансы на благополучие по всей логике жизнедеятельности организованного мира, то вопрос о перспективах индивидуализации, по меньшей мере экономической, но косвенно и способной на ней базироваться индивидуализации личностной, снимается сам по себе.

Может быть, в общинах, славившихся ремесленниками и являвшихся центрами ремесленного производства, дела обстояли иначе? Ведь ремесленник единолично обычно корпит над своим произведением, хоронясь от посторонних глаз. Ремесленных центров в Дагестане было достаточно. Однако общий порядок в них не отличался своеобразием. «Между мастерами, — написал о кубачинцах автор середины XIX в., — существует разделение труда; так, один дом выделывает стволы ружей и пистолетов, другой — замки, третий — ножи и т. д. ...Некоторые дома занимаются собственно торговлею, т. е. развозят чужое оружие по Кавказу и Закавказью» [Петухов, 1866, № 87]. К

этому добавлю о специализации мастеров по кварталам и селениям. Так, в Амузги, расположенном по соседству с Кубачами, изготавливались клинки холодного оружия, которые затем украшались кубачинцами [Шиллинг, 1949, с. 18, 66, 75]. При таких обстоятельствах особые усилия мастеров по приданию своей продукции отличительных черт в целом были бесперспективными. Ценилась продукция кубачинцев как таковых, подобно продукции мастеров иных ремесленных центров.

Возможно, отходничество позволяло человеку индивидуализироваться? Отчасти это так. Но и здесь индивидуализация была возможна лишь при относительно высоком уровне развития товарно-денежных отношений. А при иных обстоятельствах и в данной сфере господствовали общинность, семейственность, корпоративность. Следующее замечание красноречиво говорит об этом.

> Обитатели селения Сулев-кент, Кайтаго-Табасаранского округа, занимаются гончарным производством на артельных началах. Целыми товариществами ходят они на заработки в соседние округа и, вернувшись домой, делят барыши на всех поровну, — даже и на тех, кто оставался дома. Те же продукты, которые



Тифлис. Лезгины делают черный чекан на оружии и вещах.
Фото Д. Ермакова. 1880-е гг.

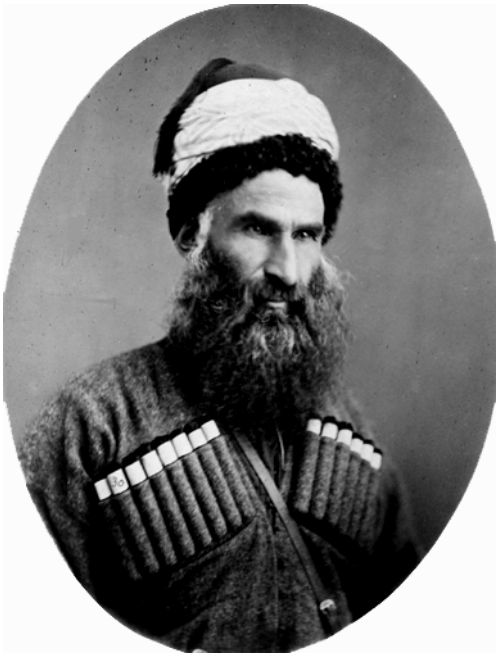
> были приготовлены дома, опять-таки поступают в артель, которая посылает кого-нибудь для продажи их, и вырученная сумма поступает опять-таки в пользу «коммуны».
>
> [Андреев А., 1899, № 12, с. 1094]

В старом Дагестане было немалое число протогородов (уникальный по географическому положению, по роли в социально-политических и исторических процессах Дербент здесь не в счет), которые окрестное население однозначно воспринимало городами. Они привлекали к себе их взоры, нередко и манили в себя. Однако населенный пункт становится городом не только из-за своих размеров и многонаселенности, но прежде всего по особой политической миссии в крае и порядку организации жизни. Жители города ощущают и ведут себя иначе, нежели обитатели селений, их отношения между собой строятся не так, как у крестьян. Что же можно было увидеть в «городах» Страны гор? В качестве образца взглянем на Хунзах — столицу Аварского ханства, солидный для горной местности населенный пункт. Полагают, что в VII в. в нем насчитывалось около 3 тыс. дворов, позднее население уменьшалось, в том числе по причине миграций и колонизации соседних и более отдаленных земель. В первой половине XIX в. число дворов в Хунзахе колебалось от 700 до 800.

Характерной чертой организации жизни этого «города» была пониженная роль в ней тухумов; даже ханы плохо знали свою родословную. Чего это следствие? Полагают, что ханская власть старалась не допустить активного функционирования конкурирующей общественной структуры, параллельно обеспечивая защиту и поддержку слабым (тем самым избавляя их от необходимости кучковаться вокруг сильных родственников).

О самих хунзахцах говорят следующее. Многовековая практика общения с представителями ханского двора выработала в них сдержанность в проявлении чувств и одновременно сделала самонадеянными, тщеславными и нередко заносчивыми. Они любят службу и карьеру, но не корыстолюбивы. В своей среде хунзахцы прямолинейны и резки в оценках, а по отношению к малознакомым, тем более незнакомым лицам насторожены и даже подозрительны.

Принимая в расчет типичные особенности формирования горских селений, можно предположить, что население столицы ханства было слишком многокомпонентным. Однако вряд ли именно этот фактор определил местный типаж горца. Здесь имелись потомки некогда поселившихся в центре Дагестана армян, грузин, азербайджанцев (персов), которые преимущественно обслуживали «дворец» и знатных воинов, а также выполняли определенные функции для хунзахской общины, в частности были «городскими» *мангушами* — глашатаями. Но не они формировали атмосферу общественной жизни в «городе». Последняя сложилась в согласии с логикой «столичной жизни», делающей людей вполне самостоятельными. Недопущению же полной разобщенности местных «граждан» способствовали наличие общинной собственности и поступавшие от ее использования доходы. Проводилась и своеобразная идеологическая обработка населения. По окончании пятничной молитвы кадий публично обсуждал поступки и осуждал проступки коренных хунзахцев, если было необходимо, мирил их между собой. Результаты в целом были плодотворными, община Хунзаха сохраняла себя и свое лицо. Она обязывала ханов *(нуцалов),* во избежание смут и ссор, расселять младших сыновей на территории государства подальше от столицы. Община «держала на расстоянии» регулярно появлявшихся в «городе» «чужеземцев», не принимая их в свои ряды на полных правах. Вместе с тем, кадиев *(къади*; религиозный глава и судья по шариату) политическая элита приглашала со



Аварец. Фото второй половины XIX в. МАЭ (№ 136-30)

стороны, и делалось это с целью обеспечить по возможности объективное ведение общественных дел. Так в общих чертах выглядел порядок жизни «города» Хунзах [Айтберов, 1990, с. 9—17].

Каковы же были возможности и шансы отдельных персон заявить о своих личных, возможно выдающихся, качествах в «этой» жизни?

Оказываясь на службе у власть предержащих, человек получал достаточно самостоятельности, хотя контроль общины, да в общем и родственников за ним сохранялся и был действенным. Однако шансы проявить индивидуальность возрастали. Поэтому закономерным выглядит то, что самая яркая после Шамиля фигура новой истории Дагестана — Хаджи-Мурат являлся уроженцем Хунзаха, более того — молочным братом последних отпрысков ханского рода. Подробно о нем, как и о других персонах особого ранга, речь будет идти в пятой главе. Здесь я только коснусь вопроса о параметрах личности на примере Хаджи-Мурата.

Он был отважным и удачливым воином, талантливым тактиком-предводителем, верным товарищем и щедрым (и потому справедливым) начальником. Он был вспыльчив и обидчив, что заставляло его менять лагеря воюющих сторон. Он был честолюбив и даже тщеславен, а еще романтичен в отношении к своей семье. В итоге он был готов на подвиг. В нем ярко было выражено чувство собственного достоинства, он соответствовал идеалу рыцарской чести (если ориентироваться на замечание Абдурахмана о «горском взгляде на вещи»). Такой идеал нес в себе элементы самосознания личности. В Хаджи-Мурате они не на один порядок были выше, чем у других, поэтому он стал особым героем и любимцем народа, авантюристичным персонажем истории и выдающейся личностью горско-кавказской среды. Ведь общественная среда определяет рамки базовой личности, а также рамки личности выдающегося формата.

В Хунзахе родились и выросли многие известные дагестанцы: А. М. Алиханов-Аварский — покоритель Туркестана и «душитель» народного бунта в Западной Грузии; революционер М. Атаев, а также большое число служащих разных периодов истории Российского государства, ученых, инженеров и т. д. Возможностей для «делания» себя и, в хорошем смысле, карьеры у жителей «города», к тому же столичного, было явно больше, нежели у откровенных сельчан. Все они личности в фокусе горского взгляда на вещи. Примем это как

факт. Личности они уже потому, что выстраивали свою жизнь в соответствии с общественными ценностями и такими же правилами.

Местное общество в целом было настроено лояльно 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. В нартском эпосе осетин, адыгов, абхазов выдающемуся герою сопутствует эпитет «одинокий»: «неистовый наездник одинокий, одинокую собаку с собой имеющий», «всадников-спутников с собой не берущий и одиноко разъезжающий» [Инал-Ипа, 1977, с. 24; Нарты, 1974, с. 199, 211, 230, 242, 248, 256, 268; 1989, с. 89, 102], и он, данный эпитет, по-своему фиксирует некоторый конфликт героя с «братьями-нартами». В чеченском фольклоре одинокость героя вызвана его социальным положением — он сын вдовы, не имеющий *тхамады* (предводителя рода), который руководил бы его действиями, и товарища, который стоял бы рядом [Вагапов, 1968], и подобная интерпретация ущербности была обусловлена реалиями конкретной общественной среды, где тейповые связи явно пересиливали общинные и корпоративные. Дагестанскому фольклору не известен образ одинокого героя. 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. Только на верную гибель, как Хочбар, он может пойти в одиночку, однако не только и не столько во славу самого себя, но в первую очередь во славу и в подтверждение силы собственного общества (в конкретном случае Гидатлинского). Отсутствие здесь мотива «одинокого героя» естественно ввиду силы и прочности общинных связей, а равно и связей корпоративных среди членов мужских братств-союзов, которые в Дагестане, как нигде на Кавказе, обрели широкое и глубокое — в качестве общинного института — развитие. «Одиноким» здесь не было места — даже героям, даже в фольклоре [32].

Как косвенное, но одновременно и прямое следствие этого дагестанские предания по-другому, нежели источники по истории иных частей горного Кавказа, передают (интерпретируют) конфликт личности и коллектива. Если в Чечне рассказывают о том, как некто когда-то (и даже сравнительно недавно) решался «возвыситься и заделаться князем», и обязательно в этой ситуации находился человек, который физически ликвидировал его, если в Хевсуретии непомерно прославившегося героя ожидала такая же участь, и в Осетии происходило то же, и когда «кто из рода разбалуется и начнет слишком досаждать сородичам», то и в Кабарде поступали аналогично ввиду чьей-либо «надменности» [Аталиков, 1996, с. 274; Беджизати, 1987, с. 29; Кабардинско-русские

[32] Я принципиально не касаюсь вопроса об абреках. Данной теме в ракурсе конфликта личности в традиционном обществе посвящены работы Ю. М. Ботякова, и к ним я адресую заинтересованных читателей [Ботяков, 2004а; 2004б].

отношения, 1952, с. 359—360; Карпов, 1996, с. 132; Очиаури, 1959, с. 119—132; Ошаев, 1929, с. 39; 1930, с. 65], то в дагестанских нарративах интонации в передаче факта другие.

> Некогда в селении Мекеги были талхъаны (от тюрк. *тархан* — ʻпредводительʼ, ʻвоеначальникʼ, в местной среде — сословие феодалов. — *Ю. К.*), которые притесняли народ. Примерно 800 лет тому назад мекегинцы восстали против талхъанов. Они сбросили главного талхъана с обрыва у его собственного дома. Остальные члены его семьи убежали из Мекеги. Однако мекегинцы догнали их и уничтожили в местности «Ванаши диркьа». Уничтожив семью талхъана — правителя селения, мекегинцы разделили между собой его имущество, которое можно было поместить на 40 ослах. Остальные талхъаны селения Мекеги были приравнены к другим членам мекегинского джамаата; у них были отобраны земли, оставили им только участки, равные с участками других мекегинцев.
>
> [Предания, 1981, с. 149]

Могут возразить, сказав, что «интонации» недостаточны для констатации факта социально-исторического порядка. Отвечу, во всех прочих текстах речь ведется о лице, замахнувшемся на личные прерогативы, в дагестанских — о нарушении правила, обязательного для всех. Суть информации во всех случаях вроде бы одна и та же, но точка зрения на нее, углы подачи информации и интерпретации разные — в одном случае некто возвышается, становится надменным и заносчивым, в другом — он (по сути через то же самое) нарушает установленный общественный порядок. Например, подача информации в чеченском предании подразумевает злоупотребление неким лицом принципом соревнования, тогда как в дагестанской версии речь идет о нарушении закона общежития. Дагестанский «принцип» не был мягче или жестче такового чеченского. Здесь члены талхъанского рода были приравнены к прочим общинникам, им были оставлены земельные участки, гарантировавшие существование (но не процветание). Равно и в Чечне существовал обычай, по которому «избыток» имущества богатых односельчан экспроприировался, и им оставлялось только необходимое для жизни (фактически, «как у всех») [Маргошвили, 1981, с. 131].

Вроде бы все одинаково в обеих интерпретациях факта и практики. Однако различие присутствует, оно в содержательных интонациях подачи факта, сопряженного с законами общежития. В дагестанских материалах это **обще-** было сфокусировано на **общине.** В Чечне говорят: «Кто не уважал людей, того съели люди» [Саидов, 1968, с. 273]. В Дагестане говорят: «Кто не вместе с аулом, тот покойник и без могилы» [Абдуллаев М., 1993, с. 261]. Заметно различие точек отсчета?

3.4. Практики высшего порядка

Название параграфа вряд ли удачное. Однако не знаю, каким словом объединить материалы, которые собираюсь здесь изложить и проинтерпретировать.

Речь пойдет о надобщинных структурах, известных в литературе XIX в. как вольные общества, а в работах историков последних десятилетий — как союзы сельских общин (так как определение «вольные» ныне по разным

причинам считается не вполне точным для характеристики рассматриваемых социально-политических образований, его принято брать в кавычки). Речь пойдет даже не о союзах как таковых, а о том, почему именно такая форма организации политического пространства в горном Дагестане стала одной из ведущих и чем определялась ее специфика. В значительной мере речь пойдет о явлениях, которые в марксистской науке определяются надстроечными, что в данном случае подразумевает порядок организации власти в протогосударственных или потестарных образованиях. Однако постараюсь не обойти стороной и явления базисные.

* * *

На территории горного Дагестана в средневековый период и в Новое время существовало несколько десятков межобщинных союзов — «вольных» обществ. Одни авторы насчитывают их более сорока, другие — без малого семь десятков. Название «вольные» фиксирует их отличие от феодальных владений, заключавшееся в отсутствии ханской власти и порожденных ею институтов. В начале XIX в. наиболее крупными феодальными владениями Дагестана являлись ханства Казикумухское и Аварское (или нуцальство Хунзахское), майсумство Кайтагское, шамхальство Тарковское, чуть позднее и ханство Кюринское [33]. У этих и т. п. ханств, равно как и у «вольных» обществ имелась предыстория.

Дело в том, что в раннесредневековый период упомянутые ханства и будущие «вольные» общества входили в состав государств Лакз, Гумик, Серир (Сарир), Табасаран и др., которые историки определяют как государства раннефеодального типа. В Западном Дагестане существовал военно-политический союз Дидо, объединявший представителей андо-дидойских народов, во главе этого союза, согласно легендам, находился могущественный вождь. В упомянутых государствах существовало феодальное землевладение, и хотя оно не имело юридического оформления, но существовало де факто (пастбищные земли, реже — пахотные участки). Так считают историки. Большая же часть пахотных угодий находилась в распоряжении отдельных семей на правах отчуждаемой собственности, т. е. *мулька.* Изрядной политической силой и властью в этих государствах пользовалась военно-служивая знать, известная как *раисы, талхъаны, сипехсалары* и т. д. Это были исполнители важных административных функций, предводители военных отрядов и ополчений, а кроме того, они являлись солидными владельцами недвижимого имущества. Поэтому вполне закономерной выглядит обозначившаяся в XI—XIII вв. центростремительная тенденция, которая (наряду с внешнеполитическим фактором в лице появившихся в XIII в. монгольских войск) привела к распаду упомянутых государств на энное количество мелких владений. В подобных условиях действенной общественной силой и единицей оставалась и являлась община (джамаат).

[33] О природе социальных титулов верховных правителей данных политических образований существуют различные версии. См.: [Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, с. 275].

Если несколько десятков лет назад историки утверждали, что община раннефеодальных государств Дагестана уже в V—XI вв., достигнув высшей фазы своего развития (типа германской общины-марки), активно разлагалась (такой вывод казался актуальным в свете выстраивания местной истории в контексте мировых исторических процессов и престижных уровней таковых) [Ахмедов, 1969, с. 59], то ныне они склоняются к констатации обратного, а именно к признанию прочности данного социального института как в X—XI вв., так и позднее [Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, с. 270 и след.]. Это естественно, ибо трудно представить длящийся веками процесс разложения, который в итоге — в веке XVIII и в веке XIX — приводит к изрядной прочности общины (если она, конечно, не являлась новообразованием).

Когда централизованные государства начали рассыпаться, на их месте появлялись не только и даже не столько «удельные княжества», но главным образом «вольные» общества. Да и сами «княжества» нередко становились всего лишь переходной формой к независимым от ханской и т. п. власти союзам общин, ибо владетельные персоны также утрачивали власть не в пример упрочивавшей свои позиции общине. На этом основании нередко говорят о процессе дефеодализации горных районов. И хотя данный процесс не был однонаправленным и необратимым, и в ряде случаев уже через два-три столетия на месте вольных обществ появлялись феодальные владения (как это было, например, в Курахе и Цахуре), однако он сыграл важную роль в последующей социальной истории и политической судьбе Дагестана.

Что способствовало упрочению общины? Вспомним о миграциях населения в XIII—XIV вв., о стремлении горцев тогда же интенсифицировать свое хозяйство через более рациональное использование угодий, что вызвало процесс формирования крупных населенных пунктов. Вспомним, что структура таких вновь образованных аулов подразумевала поддержание равновесия между их звеньями — тухумами и кварталами и была направлена на это.



Политическая карта Дагестана XVIII в. (по: [История Дагестана, 1967])

Принимая в расчет, что долговременные исторические тенденции, имеющие социальный, экономический и политический планы выражения, в подавляющем большинстве случаев конкретно обусловлены и в силу этого закономерны, ход/поворот исторического процесса в данном случае тоже следует оценить как закономерный и по-своему рациональный. Рациональный в том смысле, что он снял несоответствие между утверждающимся порядком экономической и общественной жизни и прежней формой его регулирования. Вновь формировавшиеся общины, которые организовали наиболее «рентабельное» использование угодий и осуществили это едва ли не путем заключения между своими членами «гражданского договора», введя в

практику институты, обеспечивавшие почти бесконфликтное взаимодействие поколений и преемственность между ними, создавая условия для если и не гармоничных, то нормальных отношений между полами, предоставляя человеку возможности для проявления индивидуальной активности, правда, в установленном русле, и всем этим добиваясь сбалансированности интересов разных групп своих членов, фактически не нуждались в над- или внеобщинном органе управления. Имевшие место исключения лишь подтверждают правило.

В качестве «исключения» приведу пример Хунзахского нуцальства (Аварского ханства). Во время пребывания в Дагестане монгольских войск местные правители укрепили свои позиции путем заключения родственного союза с предводителем одного из войск. При походе Тимура Хунзах, в отличие от других населенных пунктов Дагестана, избежал участи разорения; более того, местная знать еще больше укрепила свои позиции, ибо Тимур утвердил за нею «область и дал ярлыки» [История Дагестана, 1967, с. 206; Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996, с. 321—322]. Как следствие этого (внешнего фактора), нуцальство окрепло и стало претендовать на территории соседних обществ. Однако период его могущества в целом был недолгим, и уже в XV в. политические позиции нуцальства (ханства) в Дагестане [Айтберов, 1990, с. 99] и, как можно предполагать, нуцалов (ханов) внутри собственного государства и даже в самой его столице значительно ослабели. А столица представляла собой все ту же общину Хунзаха, с которой правитель должен или вынужден был считаться. Поэтому, когда в середине XVIII в. у Мухаммад-нуцала родился сын, будущий знаменитый Уммахан Великий, счастливый отец «пригласил на пир всю хунзахскую общину (наглядный пример престижного пира. — *Ю. К.*). Он оказал тут хунзахцам хорошее гостеприимство — расставил для них огромные столы и разложил для них разнообразные яства. Этим нуцал-хан выказал свое почтение хунзахцам, возвеличил их». Хунзахский джамаат, осознавая себя не только гостем и уж точно не вассалом, а партнером, решил отблагодарить хана за выказанное почтение. Сделал он это, подарив хану гору Алагади (площадью примерно в 300 десятин), а также передав право взимать подать с жителей селения Куаниб. «Это обстоятельство, — гласит историческая запись, — вызвало у нуцал-хана беспредельное удовлетворение хунзахцами» [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 6—7, 79]. Добавлю к этому мнение современного хунзахского краеведа Алибека Казанбиева, который с уверенностью говорит, что нуцал (хан) должен был поддерживать свое положение и авторитет соучастием в жизни местной общины, так что обязательно пошел бы на соболезнование, устроенное по случаю смерти простой женщины [ПМА, 2004, л. 8].

Выше я назвал историю и порядок жизни Хунзаха «исключением из правила». Однако это не так. Данный пример — лишь один из вариантов правила, в основе которого лежала и в котором огромную роль играла община, а также сотворенная ею система жизни общества. В качестве же примера «основного» варианта правила назову общество Гидатль (Гид).

Очевидно, оно формировалось параллельно с Хунзахским нуцальством на территории бывшего царства Серир. В документе конца XV в. («Завещание Андуник-нуцала») Гидатль назван рядом с Хунзахским нуцальством в качестве самостоятельной равнозначимой политической силы, которую возглавлял некий Хаджиали-шамхал [Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996,

с. 323]. Что в конкретных условиях подразумевал титул шамхал, судить трудно. Возможно, его обладатель состоял в родстве с владетельными персонами соседнего ханства. Может быть, он был избран «на должность» предводителя-владетеля, как, например, произошло некогда в селении Батлух, где старейшина одного из тухумов с согласия двух других тухумов был избран ханом [Хашаев, 1961, с. 138]. Не исключено, что он был тираном. О тиране по имени Ол-о рассказывает местное предание, приписывая ему введение жестокого обычая убиения стариков. Согласно преданию, возмущенные гидатлинцы совместно с хунзахцами разгромили войско Ол-о, а его самого убили [Чурсин, 1995, с. 19] (см. также: [Малачиханов, 1965, с. 183—185]) [34].

История Гидатля в целом не уникальна. Согласно преданиям, некогда *эмиры* или *рехедол* (‘самые благородные’) [Агларов, 2002, с. 32] управляли Андийским обществом, однако когда последнее достаточно окрепло, его жители покончили с их властью.

Схожие предания бытуют во многих других бывших «вольных» обществах. Поэтому-то их и называли вольными.

* * *

Здесь необходимо сказать о порядке и механике складывания таких обществ. Их можно оценить только в общих чертах, реконструируя исторический процесс, что и проделано историками.

Первое, что надо отметить, это параллельность процесса формирования крупных селений (и, соответственно, сельских общин) и союзов общин. Правильнее даже говорить о двуедином процессе — из многих мелких тухумных поселений известным путем образовывались полигенные аулы и из некоторого количества таких аулов-общин складывались союзы общин — «вольные» общества.

Историки видят две основные предпосылки для сложения союзов общин — это наличие не поделенных между селениями земельных угодий (почти исключительно в виде пастбищных гор) и постоянная внешняя угроза, в первую очередь, со стороны соседних феодальных владений [Алиев, Ахмедов, Умаханов, 1970]. Последнее удостоверяет и наблюдение русского офицера, производившего в начале 1840-х гг. стратегический обзор Дагестана.

> Все лезгины (здесь горцы. — *Ю. К.*) и дагестанцы вообще разделяются по предметам защиты края на союзы или конфедерации, из коих каждая заключает в себе несколько обществ (сельских обществ. — *Ю. К.*), клятвенно обязавшихся с древнейших времен защищать друг друга.
>
> [Мочульский (А), ч. 1, л. 133]

Сторонний человек, к тому же имевший собственную задачу военный, естественно, умолчал о неразделенных земельных владениях и об их роли в формировании союзов общин. Он этого, по-видимому, просто не знал. Авторы же книги «Из истории средневекового Дагестана» полагают, что образование не поделенных между селениями угодий происходило через выделение из существовавших аулов групп семей, которые, создавая новые населенные пункты,

[34] Современные знатоки местной истории уточняют местные корни «хана», однако обстоятельства его гибели излагаются ими иначе [ПМА, 2004, л. 69 об., 70 об.].

сохраняли за собой права на пользование частью угодий старых селений, прежде всего пастбищных гор [Алиев, Ахмедов, Умаханов, 1970, с. 35]. Вроде бы резонно, однако противоречит фактам укрупнения селений и формирования больших полигенных джамаатов.

И здесь надо вспомнить, что одновременно с указанным социальным процессом развивался процесс переспециализации хозяйства разных зон, в ходе которого горные районы вновь стали преимущественно скотоводческими. Новый тип поселении давал возможности для маневрирования угодьями. Прежние тухумные селеньица с их террасами отныне забрасывались, а их угодья использовались как выгоны и пастбища, либо как хутора. В новых условиях жизнеспособность обеспечивало наличие пастбищ сельских обществ (парадокс ситуации заключался в том, что главным занятием населения было все же земледелие, тогда как основной продуктивной отраслью — скотоводство), и потому вопрос о них становился едва ли не основным. Тот, кто имел достаточное их количество, чувствовал себя уверенно и независимо [Османов А., 1996, с. 95, 105—106, 114] [35]. Это была вторая — экономическая, наряду с первой — военно-политической, составляющая «национальной безопасности» сельских обществ. Ее обеспечение было возможно совместными усилиями соседних джамаатов. Заключаемые общинами союзы подразумевали, что о совместном использовании пастбищных гор можно и нужно договариваться. Это диктовала логика совместной жизни, где «во всяком хорошем и плохом деле» необходимо «действовать так, словно являются... жителями одного какого-нибудь селения» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 91].

У общей альменды был и другой канал формирования, правда, открывшийся позднее. Рост селений имел разумные пределы [36]. Когда таковой

[35] Здесь я приведу пример, который хотя напрямую и не относится к практике «вольных» обществ, но весьма показателен в рассматриваемом отношении. Из рассказов геничутлинца Мухаммадзахида: «У жителей селения Цада (расположен в 2—3 км от Хунзаха. — *Ю. К.)* не имелось-де места, где можно было бы содержать скот. Не было тогда у этих цадинцев ни горного пастбища, ни какого-либо другого... Все цадинцы... выходили-де на трехдневные работы в пользу аристократов *(нуцаби),* то есть в пользу ханов (Хунзаха. — *Ю. К.*). Ханы же эти, в свою очередь, после того как завершалась работа на их полях, а также уборка травы, допускали-де крупный рогатый скот цадинцев на свои пахотные участки, то есть вроде сдавали их цадинцам. Не стесняя себя, ханы эти давали также цадинскому скоту место и для летней пастьбы. Что же касается пастбищ горных и иных, то вот уж при использовании их цадинцам не причиталось-де тогда абсолютно никакой доли». Во время правления имама Шамиля цадинцы пожаловались ему на свое незавидное житье. «Имам Шамиль сказал тут: „Я попрошу у жителей **всех** тех **селений, которые имеют свои доли в горном пастбище Чара,** допустить и цадинцев к участию в пользовании этим горным пастбищем“... Имам Шамиль провел затем опрос по названной проблеме среди жителей тех селений... Они все согласились тут допустить цадинцев к участию в пользовании названным горным пастбищем. При этом, однако, жители всех тех селений заявили имаму: „Мы никогда не позволим, чтобы цадинцы располагали свою отару там, где будет стоять наша отара. Что же касается вообще горного пастбища Чара, то тут каких-либо претензий у нас к ним не будет“» [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 55]. Участие имама многого стоило и могло изменить почти любой заведенный издавна порядок.

[36] По мнению мыслителей и государственных деятелей Востока, в селении должно было быть не менее 100 и не более 500 полноценных дворов (примерно 3 тысячи душ). Превышение верхней планки народонаселения вызывало экологические проблемы и вело к угасанию жизни по причине недостатка угодий [Айтберов, 1990, с. 10].

бывал достигнут, начинался процесс разукрупнения. Он происходил через образование хуторов, которые, правда, во многих случаях оставались сезонными, либо отселков, создававшихся с целью охраны земель общины, отныне — метрополии. В последнем случае каждая семья, имевшая нескольких сыновей, по решению джамаата поселяла по одному из них на пограничных землях. Так или почти так было принято у аварцев, даргинцев, тиндинцев [Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967, с. 85—86; Исламмагомедов, 1964, с. 168; ПМА, № 1384, л. 47—50 об.]. В итоге общины и их союзы упрочивали свои права на владение территориями и позиции в защите оных перед соседями.

Эти же социально-политические структуры выступали организаторами, юридически и материально ответственными при заключении договоров по аренде земель. Для жителей горных, особенно высокогорных районов, чьей основной продуктивной отраслью хозяйства стало скотоводство отгонного типа, аренда зимних пастбищ на равнине была весьма актуальным вопросом. За пользование пастбищами община выплачивала ренту, которую собирала с тухумов и хозяйств. Платой могли служить и военные услуги, как это было, например, в отношениях между акушинцами и цудахарцами, с одной стороны, и шамхалом Тарковским — с другой [Тихонов, 1958, с. 131].

По этим и многим другим вопросам надо было договариваться, в первую очередь между собой, внутри обществ, ведь особой «инстанции», которая бы имела полномочия по их регулированию, не существовало. И в каждом обществе-союзе, как и в отдельно взятых джамаатах, имелась отработанная практика решения общих дел. На обоих уровнях — общинном и межобщинном (союзном) — она фактически являлась одинаковой. Это были сходы мужского взрослого населения (народные собрания, порой называвшиеся так же, как и сама община, т. е. *джамаат,* либо имевшие особые названия, например у аварцев и андо-дидойцев *данденльи*) либо собрания представителей семей и тухумов, а на собраниях обществ — представителей селений (общин). В документе середины XIX в. говорится:

> О делах общественных в Акуше собирались толковать среди селения. О делах всех союзных обществ (конфедерации союзов. — *Ю. К.*) собирались в Дюз-майдане. Сбор в Дюз-майдане был при настоятельных надобностях иногда 3—4 раза в год, а иногда и 2—3 года сборов не было; но почти ежегодно был сбор. Собирались на Дюз-майдане 5 палаток, от 5 обществ: Акушинского, Цудахарского, Усишинского, Мегинского и Мекегинского. Здесь решались дела по поземельным спорам между этими обществами и соседями. Решались вопросы о войне.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 14—15]

Автор другого документа того же времени указал места регулярных собраний представителей джамаатов обществ и конфедераций таковых («по большей части для сего избираются углы дорог или площади при мостах» — примечательный выбор, с точки зрения этнографа) [37] и отметил обязательность выполнения принимавшихся там решений. В итоге он (офицер русской армии, ведшей войну с горцами) заметил:

[37] Имеются сведения и о проходивших раз в год собраниях представителей обществ «всего Нагорного Дагестана» [Из истории права, 1968, с. 76].

> Из сего видно, какое важное моральное значение имеют эти сборные пункты и какое нравственное влияние могло бы приобресться над дагестанцами, если бы эти пункты были заняты нашими укреплениями.
>
> [Мочульский (А), ч. 1, л. 132 об.—133]

Определения «важное моральное значение», «нравственное влияние» многозначительны. Они говорят если не собственно об организации жизни обществ горцев, то об атмосфере, которая определяла ее «порядок».

Сходы были важны декларированием и одновременно контролем ответственности всех за каждого и каждого за всех. В своеобразных конституциях «вольных» обществ такая ответственность оговаривалась применительно к обоим уровням — джамаатскому и союзному. В «Своде решений, обязательных для жителей Андадальского округа» (XVII в.) значилось:

> Если кто по вызову на сход в назначенный день не придет, с него взыскивается один котел. Если жители одного селения не придут на собрание в назначенный день, с них взыскивается 1 бык.

Так значилось в постановлениях, которые не допускали самовольности лиц и тухумов в общине, а равно общин, вступавших в договорные отношения (обязательства) с другими подобными им. Из того же «Свода решений»:

> Если одно из андалальских селений не примет участия в тревоге, то с жителей его взыскивается штраф 100 баранов... Если одно селение нашего округа, порвав с нами связи, отделится от нас, не имея с нами связи, то с этого селения будет взыскано 300 баранов.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 62, 64, 65]

Однако практика была сложнее решений, так что атмосфера взаимной ответственности доминировала лишь «почти». Как не было действительно равных индивидов и тухумов, так не существовало и подлинно равных общин. В документе 1860-х гг. записано:

> В горной (узденской) Табасарани более важные дела (по убийству, значительному воровству, по общему вооружению) решались на общей сходке. На сходках этих 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.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 48]

А в одном из наиболее крупных и сильных «вольных» обществ Южного Дагестана Ахты-паре I (в терминологии автора документа середины XIX в. — «участков»), в которое помимо главного селения Ахты входило еще 11 населенных пунктов, реалии были таковы, что все это общество «управляется ахтынскими аксакалами. Преимущества ахтынцев перед прочими жителями 1-го участка состояли в том, что: a) без ахтынских меслегетчи (посредников) жители всех селений участка не имели права разбирать обоюдных претензий своих, b) по первому востребованию ахтынцев должны были являться на помощь в войне (в свою очередь, каждое из селений этого участка имело право на обязательную защиту ахтынцев), c) проверялись ахтынскими аксакалами и

эфендиями относительно исполнения зеката (закят. — *Ю. К.*), d) отбывали пахту (о пахте см. в начале следующей главы. — *Ю. К.*) и e) сами платили за кровь 300 руб., т. е. 300 баранов, а брали с жителей подчиненного им участка 600 баранов» [Памятники обычного права, 1965, с. 25].

Отношения между селениями, права общин внутри союзов регламентировались во избежание злоупотреблений и насилия со стороны «сильных». Для «слабых» оговаривались некоторые гарантии. «Каждое селение, — значилось в решениях андалальцев, — будет руководствоваться своими адатами. Если крупное селение наше захватит себе наше маленькое селение, то с крупного селения взыскивается ежегодно по 100 баранов. Если крупное селение учинит насилие над маленьким селением, то все селения округа помогут ему избавиться от этого насилия» [Памятники обычного права, 1965, с. 65].

Впрочем, и при наличии гарантий идеализировать порядок совместной жизни общин не приходится. Противоречий между общинами было достаточно, так как интересы, силы и возможности для их проявления у селений, точнее, у их жителей были неодинаковыми.

> ...Мочохцы возобновили ... свои беспочвенные притязания на землю, известную всем как наша. Дело в том, что лучшие хиндахские юноши к тому времени поумирали, а оставшиеся в живых показались им людьми жалкими...
>
> [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 11]

Могущественные общества забирали от слабых джамаатов территории в качестве компенсации за кровь, проливавшуюся в ходе столкновений. Подобная форма компенсации не предусматривалась адатом в отличие от шариата, но навязывалась сильными обществами угрозой войны и получала узаконение в виде соглашений [Агларов, 1988, с. 98].

Следствием таких противоречий и одновременно примером их разрешения явился факт принятия Цудахарским союзом общин под свое покровительство Салтинского общества, права которого ущемляло Кудалинское общество, а также переход Кудалинского общества, недовольного собственным положением в Андалальском союзе, в Акушинский союз, что имело место в конце XVIII в. [Умаханов, 1981, с. 65—66]. Возможность смены «союзников» говорит о мобильности межобщинных объединений и о шансах общин маневрировать в конкретных политических ситуациях.

Более сложными, но, в общем и целом, не драматичными были отношения между общинами и их союзами, с одной стороны, и феодальными владениями и их главами — с другой. Общества сопротивлялись попыткам ханов и т. п. подчинить их своей власти, взимать подати. Часто им это удавалось, порой нет. Источники XVII—первой половины XIX в. дают материалы для констатации изменений политического статуса селений; в списках одного времени то или иное селение (общество) может фигурировать в качестве зависимого, в других — как самостоятельное.

Это в адрес жителей непосредственно подвластных селений ханы могли заявлять подобное тому, что Султан-Ахмед-хан — глава Аварского ханства — в 1802 г. выговорил жителям одного из них, попытавшимся сложить с себя повинности:



Шамхал Тарковский. Худ. Г. Гагарин
(по: [Gagarin, 1845])

Некоторые раяты (*раяты* — податное сословие. — *Ю. К.*), кажется, хотят освободиться от податей, приводя необоснованные доводы. Они хотят подняться от раятского состояния до узденства. С них полагается дань: с гор, воды, сенокосных угодий, садов, с посевов. Мы это получали по наследству от предков. Ни полной меры, ни даже полмеры не берется с них несправедливо. Теперь они хотят освободиться от всех этих сборов, насильно захватить наше имущество и присвоить его. Но это им не удастся, хотя, поверив всяким разбойникам и клеветникам, они и надеются удержать принадлежащее нам.

[Хашаев, 1961, с. 145]

Между ханами и сильными общинами, к тому же входившими в состав могущественных союзов, отношения выстраивались в форме диалога, в котором каждая сторона знала себе цену. Из соглашения чохцев с Сурхаем Казикумухским (начало XVIII в.):

> Запись эта сделана с целью сообщить, что жители города чохцев будут стоять рядом с Сурхаем и его сыновьями, подобно тому как предки их были рядом с его предками. Далее, чохцы и Сурхай, дав друг другу соответствующие обещания, в конце концов договорились...
>
> [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 32]

Данный пример не единичен. С сыном упомянутого Сурхая Сурхай-ханом II в конце XVIII—начале XIX в. джамаат Шиназа заключил договор, в котором говорилось:

> Это — разъяснение и аргумент, даваемые на будущее время, начиная с наших дней. [Договорилась?] община Шиназа с Сурхай-ханом об [установлении] устава и мира. Обязался тут [Сурхай-хан] совещаться с ними (шиназцами?) в добрых и злых делах. И если он увидит их врага и ì...í свою дружбу ì...í с ними (шиназцами?) на базе справедливости и благодеяний. Если они поступят вопреки его приказу ì...í, [то наложит он на них?] шесть *туманов*...
>
> [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 82]

Повторю, отношения не были неизменными. В качестве интересного примера изменений, правда, касающихся лишь одного аспекта взаимоотношений владетельных персон и общин, а именно прав на

недвижимость, приведу выдержки из документа середины XVIII в., опубликованного М. А. Агларовым:

> Алимы, старшины и старики джамаата селения Аракани, собравшись, посоветовались и решили послать к Мехти-Шамхалу 10 человек из раисов с просьбой об отдаче джамаату гор Уркат и Акай-Тау, принадлежащих Мехти-Шамхалу. Эти десять представителей привезли с собой подарки на 10 ослах для шамхала (виноград, вино, виноградный уксус и яблоки). Просьбу их шамхал удовлетворил с условием, что араканцы будут его войском, его сыновьями, его людьми, будут усердно служить ему так, как это было раньше, при предках, делить с ним радость и горе. На этом согласились, были составлены письма об отдаче указанных гор араканцам.
>
> [Агларов, 1988, с. 82]

Однако в дальнейшем араканцы нарушили обязательство — перестали служить и содействовать шамхалу, порвали с ним связь, даже воевали с ним и угоняли скот его подданных. В итоге шамхал вернул себе указанные горы.

Представители феодальных сословий могли появляться и закрепляться в «вольных» обществах, обретая там разными путями собственность.

Один из таких вариантов являл Ункратль — общество, располагавшееся на границе с горной грузинской провинцией Тушетия. Его населяли аварцы, оказавшиеся «островом» среди андо-дидойских народов. История Ункратля недостаточно ясна. Полагают, что его территория была освоена аварцами в результате захвата стратегически важной местности хунзахскими нуцалами с поселением там подданных и передачей ее в управление и владение представителям ханского дома. В ункратлинских селениях Киди и Саситль жили *беки* по фамилии Алдамилал (Алдами, Алдамишвили; об одном из них, о его «деятельности» речь пойдет в следующей главе), владевшие двумя пастбищными горами [38]. От жителей подвластных селений они ежегодно получали с каждого двора по барану, сабе пшеницы, а также работников на три дня [Бацадаса, 1994, с. 14; Хашаев, 1961, с. 136—137, 150—151].

В селениях, которые представляли собой достаточно мощные общины (как, например, самостоятельная в одно время община Телетля) либо входили в солидные общества, в частности в Андалальское и Гидатлинское, подобно аулам Ругуджа, Зиури и др., владельцами некоторых пастбищных гор и лесов оказались *чанки* [Хашаев, 1961, с. 151]. Беки и чанки — потомки наследников ханов от равных или неравных (в последнем случае) браков. Помимо доходов от собственности они получали таковые через подати и повинности, которые несли в их пользу жители селений, где бекам и чанкам удавалось обосноваться. Последнему общины, как могли, сопротивлялись. Любопытен следующий пример. Хотя историки замечают, что Каратинское общество одно время входило в состав Аварского ханства с вытекающими из этого последствиями [Хашаев, 1961, с. 137], современные каратинцы вдохновенно говорят, что такого никогда не было и не могло быть ввиду свободолюбия и особой предусмотрительности их предков. Они рассказывают, как некогда

[38] До 1844 г. они не хотели признавать над собой власть Шамиля, за что были наказаны, а принадлежавшие им горы и земли были отнесены к собственности имама. После покорения Дагестана русскими войсками эти земли были взяты в казну.

через их землю проезжал хан и имел остановку, во время которой попросил у местных жителей пищи. Каратинцы дали ему требуемое, однако запретили спускаться с коня, ибо по печальному опыту соседнего общества Технуцал знали, к чему это приводит, а именно к той или иной форме зависимости от ханов (нуцалов). На некогда оказавшихся под властью ханов соседей каратинцы и сейчас смотрят особо гордо [ПМА, № 1757, л. 16]. Схожую историю о своих предках и казикумухском хане рассказывают жители лакского селения Кули [ПМА, 2005 г., л. 39, 45]. В данном случае примечателен ракурс подачи событий (якобы исторических).

Нетерпимость джамаатов к посягательствам на их независимость предельно четко изложена в решениях Андалальского общества.

> Если житель андалальских аулов во время выхода по тревоге убьет бека, то следует со всего населения округа в пользу убийцы ежегодно десять овец и сто мерок зерна. Если андалалец нанесет рану лицу бекского происхождения, то выкуп и возмещение берут на себя все жители округа... Если кто-нибудь выдаст свою родственницу замуж за бека или женится на их (беков) женщине, то с него взимается штраф — триста баранов.
>
> [Хашаев, 1961, с. 152]

Штрафы полагались за продажу бекам дома и другой недвижимости, за оказание услуг, за пребывание у них в гостях без уважительной причины, за сообщение им сведений об общинной жизни, наконец, за предоставление пищи либо за одалживание чего-либо. Тяжбы, возникавшие между беками и членами данного общества, надлежало решать только в Андалале и по его законам.

Чем объяснить подобную непримиримость общин с лицами данной социальной категории? М. А. Агларов замечает, что бекская прослойка была фактически отделена от общины и лишена гражданских прав, хотя общественными землями пользовалась наравне с узденями в качестве земельного собственника, ибо, по его мнению, к собственности здесь было отношение как к неприкосновенной [Агларов, 1988, с. 136—137]. Впрочем, и там, где бекам и чанкам удавалось расширить свои общественные позиции и даже исполнять роль правителей общины, как это имело место с чанками в Телетле в конце XVIII—начале XIX в., их юридические привилегии оставались незначительными — двойной размер штрафа за убийство бека или чанка, а дополнительная собственность в пределах сельских угодий практически отсутствовала [Движение горцев, 1959, с. 293—294].

Первые беки и чанки большей частью появлялись в независимых общинах в периоды могущества феодальных владений (вспомним о требовании джамаата Хунзаха к нуцалу отправлять своих отпрысков подальше от столицы). Нередко они обосновывали свои претензии на привилегии и власть ссылками на прямое родство с арабами, принесшими в Дагестан ислам. Это значило много, но все же не являлось достаточным для полноценного включения в жизнь джамаата с увеличенным объемом прав. Одно и другое могло бы быть, если бы имело функциональную обусловленность.

Для сравнения приведу пример *царгасатов* — привилегированного сословия в одном из обществ Северной Осетии. Первые царгасаты выполняли функции охраны крестьян: давали знать о грабительских набегах, следили за стадами, осуществляли контроль за пользованием пастбищ [Джанаев, 1948, с. 12—13], т. е. они конкретными делами «зарабатывали» свой статус и

некоторые привилегии, которыми уже без «трудового участия» пользовались их потомки.

В чем-то схожий с этим пример являло южнодагестанское общество Рутул. Согласно записи 1940-х гг. Л. Б. Панек, жители Рутула называли беками «своих бывших предводителей набегов. Эти предводители грабили соседние селения, а с некоторых получали дань, которая со временем становилась податью. Для того **чтобы называться беком,** недостаточно было обладать богатством и авторитетом, но **надо было непременно быть начальником**» [Панек (Аа), л. 59]. Роль начальника подразумевала исполнение общественно значимых функций. В число последних входило и руководство набегом, ибо набег являлся составной частью жизни общества. Рутул же оказался едва ли не единственным «вольным» обществом, которое управлялось беками, обладавшими наследственными, правда ограниченными, политическими правами [Лавров, 1962, с. 115—116] [39]. Что это, свидетельство признания их былых военных заслуг и подтверждение в текущий момент функциональности в качестве «управленцев»? Обе функции всегда и везде важны. Без исполнения их и других подобных им по важности функций титула и претензий некоторых лиц на «уважение» мало, а то они и вовсе ничего не значат. Разница в отношении к исполнению некими лицами подобных функций зависит от модели и устоев жизни общества.

Предания горцев Восточной Грузии сохранили имена героев, которые некогда отличились в боях и за это получили от царей титул *азнаура* (дворянина). Однако они отказались от этой привилегии, не пожелав нарушить закона общины, не допускавшего в своей среде азнауров. В памяти народа сохранился и фольклорный сюжет об убийстве некоего лица, пренебрегшего установленным законом [Харадзе, 1958, с. 69].

Аналогичный «закон» существовал и в горном Дагестане.

* * *

Ранее была приведена история о талхъанах селения Мекеги и о расправе с ними местных жителей. В горном Дагестане бытовало изрядное количество схожих рассказов. Их сюжеты почти безвариантны: некогда в конкретном селении жил хан (бек, талхъан) имярек, он притеснял народ, народ взбунтовался и изгнал или убил тирана и его родственников. Сообщаемые преданиями детали выстраивают авансцену событий в согласии с известной схемой («высшие» — в физическом пространстве выше остальных): в даргинском ауле Бутри талхъаны жили в местности под названием Гальалабек — «макушка крепости или замка», рутульские беки местом своего жительства избрали Кархи-махле («скальный квартал») [Алиев, 1988а, с. 16, 22], талхъаны Дейбука — крепость на «Холме над селением» [Предания, 1981, с. 150]. Часто устные тексты совершаемое ими насилие передают в крайних и потому для всех очевидных формах: хан устанавливает и закрепляет за собой право первой ночи [Алиев, 1988а, с. 63; Магомедов Р., 1979, с. 45, 50; Предания, 1981, с. 149; Ризаханова, 1986, с. 130—131]. Им же иногда приписывается введение обычая убиения стариков, как ранее упомянутому

[39] Согласно преданиям, беки (ханы) являлись членами рутульской общины. Сам аул Рутул не был зависим от них. Им подчинялись другие селения, входившие в общество, которое возглавлял Рутул [Алиев, 1988а, с. 22].

Ол-о, который якобы сделал это для того, чтобы навсегда закрепить свою власть над гидатлинцами, лишив их ума в лице стариков [Магомедов Р., 1975, с. 234].

Данному преданию присуща фабульность, что в целом свойственно фольклорным текстам. Тиран «лишает» общество «ума», старик, которому втайне была сохранена жизнь, учит общество, как избавиться от тирана — подпилить опоры балкона ханского «дворца», хан падает и гибнет (его смерть едва ли не такая же, как и у обрекавшихся им на смерть стариков, — сбрасывание со скалы); сохраненный же «ум» в лице старика учит земляков еще и тому, как правильно разделить оставшееся после хана имущество. Резон в избавлении от тирана очевидный.

Нарративные тексты далеко не однозначно характеризуют главных персонажей. Это они, в интерпретации ученых, являются феодалами, тогда как рассказы местных жителей не прямолинейны и информация в них многогранна.

Приведу такой пример. Согласно материалам, собранным в начале 1970-х гг. Д. М. Магомедовым, в цезском (дидойском) селении Эльбок некогда жил Къвали-хан [Магомедов Д., 1983, с. 141]. Через десять с небольшим лет мне никто в Эльбоке не смог рассказать об этом «хане», зато подробно изложили историю некоего Вато (которого ханом не считают и не называют). История такова. Некогда на соседней с Эльбоком горе было расположено небольшое селение Алъокуча, в котором и жил Вато с сыном и «своими людьми». Жителей соседних селений Эльбок, Герхо, Кулилъ (два последних и Алъокуча ныне не существуют) он заставлял работать на себя, хотя земли у каждого селения были свои. Призывая соседей к себе для оглашения «приказа», Вато с сыном или «своими людьми» стрелял из лука в деревянные постройки соседей (говорят, что в Алъокуча было развито «ремесло», там изготовляли луки и стрелы). То же он совершал для демонстрации собственной «силы» и, собрав окрестных жителей (мужчин), Вато громогласно заявлял, что сам он и его сын живы и здоровы. Он действительно был «сильным»: того, кто не подчинялся распоряжениям Вато, «его люди» избивали; окрестные жители обращались к нему за «советами», например, получали разрешение на выдачу замуж дочерей (явный отзвук сюжета о праве первой ночи). В то время в Цунте начал утверждаться ислам (здесь миссию распространителей ислама исполняли гидатлинцы, и пришлось это на позднее Средневековье и начало Нового времени). В некоторых дидойских селениях он уже утвердился. Приняли ислам и эльбокцы, однако жители соседних селений не спешили, а Вато сопротивлялся упорнее всех — целых три дня он успешно оборонялся против воителей ислама. Одолеть его удалось только хитростью: в окрестности селения осаждающими был выпущен ишак, которого украшали оленьи рога, алъокучинцы во главе с Вато бросились за ним и погибли от рук правоверных мусульман (история с ишаком — бродячий сюжет, см.: [Карпов, 2005]). Так закончил свои дни, согласно услышанному мною в Эльбоке, легендарный персонаж местечковой истории [ПМА, № 1426, л. б0 об.—62].

На своеобразие нарративных текстов как исторического источника указывает и другой пример из дидойского прошлого. В селении Сагада местные жители рассказывают, что некогда по соседству с ними находилось небольшое селение Харе (Хариколо), в котором проживал некий Мукучи-хан

(или Харзус-хан, в материалах Д. М. Магомедова — Герей-хан) [40]. Из его «ханских» функций и прерогатив народная память акцентирует внимание на одном — праве проводить первую ночь с каждой выходящей замуж девушкой. Собственно, сюжет предания составляет рассказ о том, как один местный юноша, решив жениться, пришел к своему старшему брату — мельнику, негодуя на порядок, установленный ханом. За их разговором последовали такие события. Утром, когда Мукучи-хан вышел из своего дома для бритья головы (так он поступал ежедневно), мельник выстрелил в него из лука и убил. С тех пор в Сагаде не было ни ханов, ни подобных порядков. Замечу, что воспоминаний о Мукучи-хане в памяти жителей соседних с Сагадой аулов не сохранилось [ПМА, № 1384, л. 53, 56; № 1587, л. 44].

Наконец, в дидойских селениях бытует еще одно предание, которое можно рассматривать как вариант упомянутого (точнее, оба их как варианты одной «поучительной истории»). Рассказывают, что некогда здесь существовал обычай, в соответствии с которым отец жениха имел право первой брачной ночи с молодой женой сына. Конец такому порядку якобы был положен некоей женщиной, матерью жениха, явившейся ночью после свадьбы к своему мужу в облике новобрачной. Когда ее хитрость раскрылась, то не только ее собственный муж, но и все люди поняли непристойность совершавшего ими ранее — и подобный обычай был отвергнут и забыт [ПМА, № 1426, л. 46—46 об.].

Такова память местных жителей о нетривиальном обычае, некогда бытовавшем в их среде. Замечу, что о «странных обычаях при бракосочетании» у дуданийцев (т. е. дидойцев) еще в X в. упоминал арабский географ Масуди [Караулов, 1908, с. 42] и что в более поздних источниках также отмечалось своеобразие брачных обычаев жителей этого уголка Дагестана (см.: [Карпов, 1993в]).

Исполнение отцом функции «помощника» жениха-сына правомерно связывать с древней мифологемой о первопредке-тотеме. К такому выводу на основании анализа сказочных сюжетов о брачной ночи и образов помощника жениха склоняются фольклористы. Право первой ночи возводят к исполнению царем, жрецом, позднее — феодалом функции «всеобщего оплодотворителя» [Криничная, 1988, с. 99—100; Пропп, 1986, с. 325—330].

Очевидно, что мифологема в первую очередь и главным образом связана с ритуалом, а обращение к ней (использование ее) в социальной практике вторично и во многих случаях условно. Фольклорный же текст, который не столько отображает, сколько воспроизводит практику, делает это в соответствии с собственными законами.

> У эпических мотивов... полностью отсутствует обрядовая окраска, они даются как жизненно важные, герой вступает в реальную... борьбу, где на карту поставлены его жизнь, его счастье, его успех. Эпос в ряде других случаев принципиально переводит обрядовую процедуру в серьезный жизненный план; происходит перекодировка значений, в результате чего существенно меняются самый характер событий, структура и смысл обряда-игры... Эпос заново моделирует обряд и возвращает ему характер движения самой жизни... Эпос

[40] В обоих преданиях резиденции «ханов» экстерриториальны по отношению к основным поселениям. Подобная практика хорошо известна историкам, археологам, этнографам.

> придает отдельным элементам обряда конфликтное значение, которое в рамках обряда может лишь подразумеваться, но не реализуется.
>
> [Путилов, 1976, с. 216]

Эпос в данном случае живет и работает не по каким-то особым законам. «Смыслом» преданий также является не описание события, а воспроизведение сюжетной схемы, намного предшествующей этому событию [Байбурин, Левинтон, 1983, с. 7—8].

Право первой ночи в преданиях в «исполнении» неких ханов — это обращение к схеме, актуальное ввиду соотнесения представлений о чести мужчины и коллектива через понятие чести женщины (сохранение ею оной). Такие представления фактически универсальны, а в горско-кавказских традициях они едва ли не гипертрофированы. Цель использования данной темы преданиями очевидна — это демонстрация силы (насилия) в ее наиболее циничной форме. Но в схеме мы вряд ли как следует (как надлежит и как хотелось бы) разглядим «событие», «факт» для их полноценного исторического анализа.

При реконструкции социально-политических процессов наряду с фольклорными источниками используются данные археологии, нередко материалы первичных (т. е. весьма приблизительных) обследований объектов. Так, в комплексе средневековой Анцухской крепости указывается наличие «центрального дворца» [Магомедов Д., 1983, с. 140], но что дает основание определять данное сооружение (очевидно, выделявшееся среди прочих размерами) именно так, умалчивается. Здесь можно сослаться на пример Хунзаха, где дворец ханов (нуцалов) в XIX в. мало чем отличался от других жилых построек «города»:

> Строение сие есть, как и все в Аварии, каменное, в 2, а некоторые части оного в 3 этажа, с равными земляными крышами, а комнаты без стекол и умеблированы одними персидскими коврами.
>
> [Хрисанф, 1958, с. 267]

В современном Хунзахе немногие из местных жителей покажут место, где располагался разрушенный в Кавказскую войну ханский дворец, и уж вряд ли кто расскажет о нем, ибо он действительно мало выделялся из общей застройки. Размер постройки вряд ли является надежным критерием для определения ее предназначения. Однако историки на подобных фольклорных и археологических материалах строят выводы о классовой борьбе в горных районах средневекового Дагестана [Магомедов Д., 1983, с. 140, 141; Умаханов, 1975, с. 206—207].

Не так давно чеченские историки на аналогичных материалах делали еще более категоричные заявления: «Феодализм в Чечне был в значительной мере сметен (!? — *Ю. К.)* еще на протяжении XVI—XVII вв. широкими антифеодальными движениями, выросшими из конфликта между интенсивно развивающимися производительными силами и сдерживающими их развитие феодально-родовыми отношениями» (какие патетично звучащие и «правильные» для отечественной исторической науки 20—30-летней давности формулировки) [Ахмадов, 1974, с. 68] (см. также: [Умаров, 1974]). Обсуждать

здесь практически нечего. Но приведу одно местное предание, которое интересно содержащимися в нем деталями.

Некогда аварский князь-«богатырь» по имени Муцул взимал дань с чеченского общества Малхиста (Мелхиста). В то время в самом этом обществе подрастал собственный богатырь по имени Секки. Когда он вырос, то одолел князя-чужеродца.

> Убедившись в силе Секки и храбрости его, мелхистинцы выбрали Секки своим князем. И когда мелхистинцы обратились к нему с просьбой установить сумму налога, он сказал, что каждый дом ему обязан дать по мерке зерна, и что все невесты, которые будут выходить замуж на территории Мелхистана, должны будут провести с ним первые трое суток и только после этого они получат права на мужа. Население приняло эти требования, и жизнь пошла своим чередом.

Однако среди местных жителей нашелся юноша, который не мог смириться с мыслью о том, что и его невесту ожидает упомянутое. От некоего старика он получил совет, как расправиться с Секки, — последний мог быть убит лишь собственной шашкой. Благодаря хитрости и сноровке юноше удалось отрубить Секки голову.

> Голова покатилась с горы вниз и дважды пробормотала:
> — Отныне нет князя в Мелхиста! Отныне нет князя в Мелхиста!
> Вслед за этим все мелхистинцы вторили:
> — И не будет князя в Мелхиста! И не будет князя в Мелхиста!
> И с тех пор в Мелхиста не было князя, и мелхистинцы живут как горные орлы.
>
> [Чечено-ингушский фольклор, 1940, с. 249—251]

(Что редактор данной публикации вкладывал в определение «горные орлы»?)

Настоящий текст примечателен изложением механизма обретения власти. Но любопытен он также основной своей фабулой и явными отсылками к мифологемам. Помимо сюжета о праве первой ночи, это мотив «героя» с заговоренной смертью, способного погибнуть лишь от собственного оружия. Еще одну отсылку передает другая редакция данного предания. В ней отрубленная голова произносит несколько иные пророческие слова:

> Пусть отныне после меня в Малхиста не будет никогда ни одного князя! Пусть в Малхистане никогда не будет голода! Пусть в Малхистане никогда не прекратится война и не перестанет литься человеческая кровь!
>
> [Ошаев, 1930, с. 64—65]

Пророчество сбылось.

Убийство правителя-тирана непосредственно связывается с обеспечением благополучия общества. Текст конкретизирует — неурожаев и голода в Малхиста больше не было, и данная конкретика предельно созвучна хорошо знакомой мифологеме и не менее широко известной практике, в согласии с которыми ритуальная смерть правителя якобы гарантировала благополучие обществу [Фрэзер, 1984, с. 253 и след.].

Но в пророчестве были и слова о будущих бесконечных распрях внутри данного общества. И это проклятие (дополняющая антитеза пророческому благопожеланию) тоже сбылось. В нем видны не столько еще одна отсылка к мифологемам, сколько опыт общественной жизни. Что имеется в виду?

Для исторических преданий характерен сюжет о приглашении «варягов» с целью наведения порядка внутри того или иного общества. Он широко использовался в освещении и при интерпретациях былой жизни чеченских обществ (см., напр.: [Лаудаев, 1872, с. 25—26]). Знали его и дагестанцы, возможно, они использовали подобный опыт в своей практике. По крайней мере, тому имеются некоторые свидетельства, например такое:

> Цахур был весьма древним и обширным местечком; вначале все лезгины цахурской группы были вполне вольными обществами, делились на тохумы, которые впоследствии для поддержания порядка выбирали из среды своей одного представителя, управлявшего народом; но стремление каждого из тохумов иметь во главе всего народа своего представителя вызвало взаимную вражду и беспорядки. Чтобы положить конец неурядице, тохумы согласились выбрать главу из нейтральной среды. Выбор пал на одного из беков, проживавшего в качестве изгнанника в Цахуре. Адат утановил новый порядок выбора правителя; он состоял в том, что выбираемым мог быть безразлично один из членов рода правителя — бек, и в выборе участвовал весь джамаат, который оставлял при правителе своих *векилей*, обязанных следить за его действиями...
>
> [Эсадзе, 1907, т. 1, с. 484—485]

Скорее всего, проклятие, касавшееся нескончаемого кровопролития в Малхисте, подразумевало невозможность нормальной жизни общества без отлаженного механизма управления им кем-либо или же его строго упорядоченного самоуправления: если не тот либо иной «варяг», то другая отработанная система должны были исполнять надлежащие функции. В «вольных» обществах Дагестана преимущественно «работал» второй вариант. Впрочем, не только в Дагестане, но и во многих, если не в большинстве горных обществ зоны Большого Кавказа, которые тоже могут называться вольными.

Для характеристики потестарной системы горских общин приведу сравнительный материал начала XIX в. по ингушам (из незавершенной работы П. Г. Буткова). Он интересен большим количеством заслуживающих внимания деталей:

> Общенародное собрание, по уверениям одного российского офицера, три раза в народном собрании ингуш бывшего, состоит в следующем: согласием всех избирается по смерть свою один из стариков в главу народа, который воспринял тогда название бегола, весьма от народа уважаемый. На содержание его определили давать в год с 5 дворов одного барана и чечню (мера объема. — *Ю. К.*) сотового меду; в праздники приносят ему брагу и мясо, что к праздникам обыкновенно приготовляют. Он из сих доходов своих угощает других стариков, а три раза в год должен угощать все общество. Общество нанимает еще на год так назвать вестника, который каждого дня утром и вечером является к беголу на случай каких-либо его приказаний и за то получает с каждого дома проса по одной мерке, почти равняющейся на вес пуду.

Далее изложен порядок созыва и организации общенародного собрания, за чем следует описание процедуры собрания:

> Бегол садится на земле посредине того круга, имея близ себя стоящего вестника своего. Начинает дело с вопроса: согласно ли общество меня

> выслушать? Ежели согласно, буду говорить, а нет, замолчу. Народ отвечает ему криком: «Согласны: у нас нет государя, нет князя». После сего бегол объявляет народу причину собрания и объясняет дело. Вестник все слова бегола передает громким криком народу во услышание всех. Далее бегол изъявляет мнение свое, каким образом следует в сем случае поступить по древним обычаям, заключает опять вопросом: согласны ли вы? Ответы собирает вестник от жителей каждой деревни и передает их беголу. Когда все единогласно отзовутся согласием, тогда дело почитается решенным и все мирно расходятся по домам своим и исполняют определение собрания. Но ежели 5 или 10 человек дадут беголу ответ отрицательный, то прочие члены тех же деревень стараются увещаниями преклонить их к общему согласию; но ежели в противоречии окажется половина, в таком случае все оставляют круг, и, расходясь на стороны, обе разномыслящие стороны начинают драться, причем даже смертоубийства случаются. Бегол же при таком оскорбительном для него обстоятельстве слагает с себя свою должность и не созывает собрания, доколе противные стороны примирятся и не убедят его все вступить в продолжение должности бегола. Иногда немало времени проходит в сем промежутке.
>
> [Бутков, 2001в, с. 12—13]

Яркая и образная иллюстрация горско-кавказской демократии.

Какие же детали в ней можно и следует отметить? В первую очередь — уязвимость власти общинного (или целого общества) «начальника». Хотя он избирался всенародно по личным заслугам и достоинствам (вполне естественно — из лиц пожилого возраста), однако его мнение в общественных делах не было решающим, с ним не напрямую, но спорили, и это оскорбляло «авторитета». Впрочем, то, что личный авторитет «начальника» не был абсолютным, видно и из другого. За свою работу он получал от общества некоторую плату, однако из этих средств был обязан регулярно угощать то же общество и избранных его членов — старейшин. Такое угощение по своей природе связано с престижными пирами, с тем же потлачем и его кавказскими модификациями в мужской корпоративной среде [41]. Здесь уже в институтах публичной власти хорошо видны истоки и представления о силе этой власти, характерные для предклассового общества. Механизм наработки авторитета и через него власти сохранял глубинную связь с традиционностью или, если угодно, с архаикой даже в весьма отлаженных политических системах, каковыми являлись местные ханства и т. п. Напомню об угощении Мухаммад-нуцалом хунзахцев при рождении у него сына. Добавлю к этому еще более впечатляющие примеры.

---

[41] В качестве сравнения приведу материалы по Средней Азии. Там «все расходы на организацию собраний и угощений падали на долю главы союза юношей — „бека“. Складчина и очередность здесь отступают на задний план... „Бек“ по прошествии некоторого времени обычно разорялся. Однако в базарные дни они („беки“. — *Ю. К.*) выводили отряд на дорогу и расставляли своеобразные пикеты; крестьяне, возвращавшиеся с базара, обязаны были подать в пользу „бека“ деньгами либо натурой» [Снесарев, 1963, с. 179]. В описанных деталях мы видим, с одной стороны, стремление руководителей союзов за счет личных издержек поднять престижность своей власти (что соответствовало уставным нормам союза), а с другой — последующую материальную компенсацию издержек в дополнение к приобретенному авторитету. Это тот же набор побудительных мотивов, действий и их реальных последствий, который обнаруживается в потлаче, в приведенных сведениях об избрании старшины у ингушей.

Всходивший на престол шамхал Тарковский делал подарки представителям Акушинского общества, специально прибывавшим на данную церемонию [Тихонов, 1958, с. 131]. Согласно же записи «Устройства Салатавского общества» (конец XVIII—начало XIX в.), на эту церемонию прибывали и салатавцы, ибо «у того народа (у кумыков. — *Ред*.) ...они пользовались очень большим уважением, их храбрость была известной. Проведя там в кейфе одну неделю, получив многие подарки от шамхала, поставленного на трон, они, как рассказывают, возвращались назад» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 86]. В свою очередь, вновь избранный уцмий Кайтага «одаривал присутствующих почетных лиц: кого оружием и деньгами, а кого и скотом. Всему же собранному народу устраиваемо было богатое угощение — опять-таки на средства уцмия» [Ковалевский, 1890а, т. 1, с. 223].

Схожие процедуры одариваний и пиры организовывались носителями власти в разных обществах раннеклассового типа — в Древней Греции, в варварских королевствах Западной Европы, в Киевской Руси и т. д. Их короли и князья не чувствовали себя полностью «оторванными от народа», противостоящими ему, скорее наоборот, обе стороны ощущали определенную взаимосвязь и взаимоответственность, так как в некотором смысле обслуживали друг друга.

Тенденции к сложению аналогичных политических моделей имелись и в союзах общин горцев. И тенденции не только заявленные, но и дававшие уже некоторые по-своему знаменательные результаты. В материале второй половины XIX в. отмечалось:

> В Кубачах первый тухум Акайлы-Али. Из этого тухума наиб в Кубачах Абдул-Кафар. Этот тухум возвысился после одного человека Акайлы-Али, по которому теперь и называется. Акайлы-Али отличался военными доблестями, в особенности в походе аварского хана Ума-хана в Грузию (имеются в виду события конца XVIII в., на этом основании можно сделать интересный вывод, а именно о возможности изменения названия тухума по имени вновь объявившегося знаменитого родственника. — *Ю. К.*), слава, приобретенная им в этом походе, сохранилась и до сих пор... В их тухуме наследуют право быть избранным в кубачинские узбаши (наиб) — первое лицо в сельском управлении.

И ниже о Кайтаге в целом:

> Тухумов, пользовавшихся наследственно правами на общественное управление, нет, если не считать обычая выбирать старшину деревни преимущественно из одного тухума; допускается старшина из другого тухума в таком только случае, если в тухуме прежнего старшины нет способного человека. Из этого можно заключить, что у них в отношении старшины было полунаследственное, полувыборное начало.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 34, 35]

Аналогичных свидетельств достаточно. Вот лишь одно из возможных дополнений, касающееся даргинских обществ (середина XIX в.):

> Правление есть смесь аристократического с демократическим. Нынешний правитель Магомед-Кадий получил это титло по наследству. В магалах же кадии выбираются обществом всех деревень, а в деревнях выбираются обществом деревни.
>
> [Краткий взгляд (А), л. 7]

Однако рядом с подобными свидетельствами звучат и другие, в которых говорится о сложности даже тем лицам, которым власть досталась по наследству, удержать ее при отсутствии требуемых народом личных качеств и дел.

> Каждый год один или два раза Даргинское общество по распоряжению своего кади собиралось на местности «Карбуки Дирка» для обсуждения законов своей республики... Общество, если только кади управлял республикой хорошо и правильно следовал законам, объявляло ему благодарность... Если же кади не отвечал своему назначению, то его смещали и на его место назначали другого...
>
> [Магомед-оглы (А), л. 1, 2]

И еще одно свидетельство — продолжение ранее цитированного материала по истории цахуров:

> ...В случае общего неудовольствия, джамаат по вызову векилей собирался, сменял правителя и выбирал другого. Над лезгинами (здесь цахурами. — *Ю. К.*) правитель не имел почти никакой власти, а играл только роль старшины народа. Но постепенно правители стремились захватить больше влияния, и народ, выйдя из терпения, учинил над всеми беками самосуд: все они были перебиты, и спаслась только одна беременная бекская женщина, которая бежала в Елису...
>
> [Эсадзе, 1907, т. 1, с. 485]

Совокупность подобных материалов говорит об отсутствии сложившейся модели организации власти. Хотя тенденция к ее закреплению за представителями «сильных» тухумов существовала и имела зримые выражения, однако она не стала ведущей практикой. Можно сказать, что материалы фиксируют переходное состояние общества в целом и конкретных общин в частности. Однако «переходное состояние», похоже, не имело четких временных рамок. Проявление такого состояния наблюдалось как в раннесредневековый период, так и много позднее. В «вольных» обществах появлялись фигуры неких правителей, ханов и т. п., претендовавших на переустройство общественной модели под «авторитет власти», но она, эта модель, готова была функционировать с использованием лишь «власти авторитета». Даже в, казалось бы, вполне оформившихся феодальных системах. Сторонний наблюдатель, упрощая картину в одной из них, записал:

> На призыв уцмия народ охотно собирается только во время избрания в уцмии, надеясь на хорошее угощение, и во время грозящей опасности, при нашествии внешнего врага, по чувству самосохранения.
>
> [Сотников (Аа), л. 8]

Однако благодаря упрощению основная схема выглядела наглядней — устойчивой и в полной мере работающей практикой в горном Дагестане являлась система общинной саморегуляции и самовоспроизводства.

Некогда в Андийском обществе якобы имелись собственные эмиры, однако позднее ханами там стали называть управителей, ежегодно избиравшихся в каждом сельском обществе после праздника первой борозды [Агларов, 1988, с. 179; 2002, с. 159]. Фигура управителя и осуществляемые им функции должны были органично вписываться в порядок жизни общины. В

праздник первой борозды начинался очередной годичный цикл жизнедеятельности общества, и в нем управитель занимал свою нишу, границы которой он не должен был нарушать. Тех, кто осмеливался делать такое, ожидал печальный конец. По крайней мере, так поясняют народные истории о Мукучи-хане, Ол-о и др.

Как отметил процитированный выше автор, к уцмию Кайтага (помимо дня праздника) народ собирался лишь при грозящей внешней опасности, ибо он исполнял функции военачальника. Можно предположить, что именно такая функция могла создавать почву для упрочения власти. Примеры этому действительно известны (и они будут представлены в следующей главе). Однако основная практика была иной. Военные предводители (авар. *цевехъан,* от *цебе* — ʻвперед’, ʻвпереди’, ʻспереди’) избирались или назначались старейшинами, и в мирное время они следили за обороноспособностью селений, руководили военным обучением молодежи. Занимая конкретную функциональную нишу, они не были в состоянии перестроить, подстроить под себя систему жизнедеятельности общества (за редкими исключениями и при особом стечении обстоятельств). Это было так уже ввиду того, что идеологический антураж системы подразумевал полноценную реализацию военной функции всей системой, а не отдельным, пусть и «идущим впереди» войска лицом. Идеологический антураж системы выражался в обозначении «вольных» обществ и одновременно народа словом «войско». У даргинцев это *х1уреба,* у аварцев — *бо,* у дидойцев — *оз,* у андийцев — *игъа* и т. д. В документах, фиксировавших соглашения между обществами, значатся именно «войска». «...Если одно из двух названных здесь „войск“ (тиндинцев и каратинцев. — *Ю. К.*) отдалится в будущем от другого, — тиндинцы отойдут от каратинцев или наоборот, — то на „войско“, которое отделится и, таким образом, первым нарушит заключенное ныне соглашение, будет наложено семьдесят коров. Пойдут же последние в пользу того „войска“, которое отделяться не стало». Джамааты являлись частями (структурными звеньями) войска-общества, а действующими лицами и физической силой «войска» были все зрелого возраста общинники мужского пола. «„Войска“ тиндинцев и каратинцев — маленький человек из числа их и большой, — согласились быть и в радости и в горе как бы одним-единым „войском“, не расходиться в разные стороны...» [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 33, 34]. В обществе (которое само себя называло «войском»), где каждый мужчина был вооружен (и если не хранил оружие в доме, то забирал его в час тревоги на сборном пункте, каковым часто являлась мечеть, она же в определенном отношении мужской дом), где всячески поощрялась храбрость, где герою воздавались слава и почести, «малый» вполне мог стать «большим» в социальном плане. Однако в обществе, где не приветствовались гордыня и личная уединенность («...если же кто-либо посмеет... „уединиться“ и поступит... вопреки...»; «...если какой-либо гордый, сильный человек упирался...») [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 47, 85], где «гордецов» и «уединившихся» так или иначе подводили под общий знаменатель норм общественного бытия, там даже тот, кто умудрялся стать «очень большим», почти никогда не был способен трансформировать систему данного бытия. Участие в военных действиях масс боеспособного населения, к тому же населения, чье хозяйство доминировало в экономике, всячески препятствовало трансформации системы на новый лад.

В то же время в рамках упомянутой тенденции эволюционирования институтов управления прослеживается особая линия, давшая некоторые результаты и имевшая определенные последствия. Это линия закрепления управленческих функциий за представителями духовенства, кадиями (*кади*) — вершителями суда по шариату. Наиболее известные примеры — кадии политически и в военном отношении мощных союзов общин Акуша-Дарго и Андалал, а также Анцухского общества.

Два первых союза общин образовались в XVI—XVII вв. после распада шамхальства — феодального образования, включавшего в себя горные и предгорно-равнинные территории. С выходом Казикумуха из-под власти шамхалов наследники последних в горах Центрального Дагестана, с согласия андалальских свободных крестьян, постановили, что высшей властью в Андалале будут *кади, раис* и *каййим*. Первого было принято избирать из проживавших в Согратле потомков «имама» Сатмара; второго (*раис* — букв.: ʻглаварьʼ, ʻначальникʼ; в поздней практике — сельский староста) — из числа нуцалов селения Ругуджа, потомков Султана, третьего (*каййим* — административная должность) — из свободных общинников селения Чох. Указанные три должностных лица, власть которых распространялась на все Андалальское общество (а это два десятка селений), юридически считались равноправными. Однако на практике согратлинский кадий считался выше раиса и каййима. Он разбирал тяжбы, возникавшие между жителями разных селений общества (в каждом селении для аналогичных целей был собственный кадий) [Айтберов, 1982, с. 4].

Схожие события и явления наблюдались в Акушинском союзе общин, население которого, обретя политическую независимость во второй половине XVII в., отдало светскую власть признанному авторитету общества — кадию [Мирзамагомедов, 1982, с. 43]. Передача власти духовным лицам, на первый взгляд, фиксирует неудовлетворенность жителей этих вновь образовавшихся союзов общин собственно общинной системой. Причиной тому могла служить их прежняя история, когда они выступали в качестве частей достаточно разработанной государственной машины. Но это на первый взгляд. Более внимательное рассмотрение дел показывает, что в условиях политической децентрализации прежней системы происходило обращение именно к общинным институтам коллегиальной и выборной власти, и институт выборного кадия не был для них откровенно чужеродным. Тем более его не назовешь таким при учете уже сложившихся исламских традиций в большинстве горных районов. Сподвижник Шамиля Абдурахман пояснял по поводу кадиев, которых должен



Аварец. 1880-е гг. Фотограф неизвестен. МАЭ (№ И-136-28)

был назначать имам или наиб, что «если нет кадия для решения дел мусульман и некому назначить его на это место, то надлежит справедливому ученому занять пост кадия без всякого разрешения с чьей-либо стороны, так как каждый взрослый мусульманин обязан соблюдать интересы ислама, когда нет специального блюстителя и есть опасение остаться без него» [Абдурахман, 1997, с. 89]. В Андалальском же и Акушинском обществах не было ни назначения кадиев сверху, ни случаев самочинного занятия этой должности. Они избирались. Правда, акушинский кадий выбирался только из лиц одного тухума, так что его должность стала почти наследственной (хотя вспомним, что «неудовлетворительно работавшего» кадия общество отстраняло от должности), в Андалале кадии были из одного джамаата. При всем этом их власть и сами их фигуры оставались в рамках общинной системы регулирования общественной жизни (вспомним андалальские адаты)[42]. Так же в XVIII в. обстояло дело и в обществе Анцух, возглавляемом кадием, который ведал всей территорией общества, организовывал военное ополчение, предводительствовал в походах, являлся религиозным главой и верховным судьей по шариату. Однако его деятельность имела существенные ограничения: он не мог распоряжаться джамаатскими землями и творить суд внутри джамаата (а только между общинами, входившими в союз), без согласия джамаатов не имел права объявлять войну и заключать мир [Магомедов Р., 1957, с. 67]. Ограничения определенно указывают на соотнесенность данной фигуры с потестарной либо даже с политической системой «вольных» обществ.

Впрочем, управление духовным лицом со стороны общества лишь отчасти можно связывать с исламскими традициями. Его истоки коренятся в особенностях общественных процессов, характерных для предклассовых и

[42] Капитан российской армии Вранкен, в 1840 г. давший характеристику «политическому строю» Дагестана, в частности, писал о тогдашнем акушинском кадие майоре Магомеде, что тот управляет «с редким благоразумием; народ до такой степени любит и уважает его, что предоставил ему право решать дела без совета прочих избранных старшин». Таким ли безмерным уважением и «любовью» у «народа» пользовался этот человек или он нарушил правила жизни общины, можно гадать. Замечания того же автора относительно глав других обществ косвенно указывают на своеобразие сложившихся в Акуше общественно-политических порядков. Сравните: «Чохский кадий, поручик Магомет, честен и уважаем жителями... но при демократическом правлении Чоха убеждения его не всегда могут иметь успех» [Вранкен (А), л. 19 об., 25—25 об.].

раннеклассовых обществ. В соседних с Дагестаном горных районах Восточной Грузии, в частности в Хевсуретии (номинально христианской области, но в действительности жившей по «очень своим» законам), сельские общества возглавляли *хевсбери.* О них писали:

> Обязанности хевсбери весьма разнообразны. В старые годы они предводительствовали на войне и поставляли судебных посредников во время мира. Как духовные лица, они совершали и доныне совершают таинства и председательствуют на празднествах. Приготовление пива для происходящей в эти дни всенародной пирушки выпадает на долю хевсбери.
>
> [Ковалевский, 1890а, т. 2, с. 71]

Фигуры управителей общинными сообществами в двух соседних районах горного Кавказа близки между собой (конечно, при надлежащей поправке на религиозную ориентацию самих обществ). И это естественно, так как оба общества пребывали в близком социально-политическом состоянии, точнее, переживали схожие процессы. В процессах политогенеза сакральная составляющая активна и значима, так что роли духовного, военного и административного лидера на этом этапе часто совмещаются.

Косвенные указания на наличие сакрального компонента представлений о власти в средневековом Дагестане просматриваются в экстерриториальном расположении резиденций «фольклорных» и «археологических» «ханов», в приписывании «ханам» отправления, с точки зрения позднейших поколений, ненормальных обрядов и введение таких же обычаев. Элемент сакральности можно усмотреть в подмеченном в свое время М. М. Ковалевским в отношении «Кодекса постановлений» кайтагского уцмия Рустама (XVII в.) запрете для непосвященных читать данный свод правовых норм и установлений, ибо пользоваться им могли лишь сам кодификатор и его преемники, которые составляли закрытую группу, по определению знаменитого ученого, наподобие жрецов [Ковалевский, 1890б, с. 8].

Вместе с тем подмечено, что функциональное триединство «начальной» власти «расщепляется» с эволюцией и усложнением общественных связей. И общая тенденция такая: в потестарных обществах подобное динамичное равновесие чаще нарушалось в пользу сакральных функций, в структурах же раннеполитических, тем более развитой государственности, первоочередной являлась власть над людьми и вещами [Куббель, 1988, с. 83].

Я не хочу, чтобы из отмеченного был сделан вывод, будто Акуша-Дарго, Андалал и Анцух, во главе которых находились духовные лица, представляли собой потестарные общества. Напротив, они являли пример сложных политических образований. И, очевидно, был прав Р. М. Магомедов, говоря об Анцухе, что там происходил процесс превращения кадия в феодального владетеля и что если бы это и подобные ему общества не оказались в XIX в. включенными в состав Российского государства, то данный процесс завершился бы формированием своеобразных теократических владений подобно тому, как это ранее произошло в Акуше и в Табасаране [Магомедов Р., 1957, с. 67—68] [43]. Отмеченным я хотел подчеркнуть, что

[43] Табасаран был разделен на два владения, одно подчинялось *майсуму,* другое — *кадию.* Достоинство майсума и кадия передавалось по наследству старшему в «роде», но

сложение теократических форм организации политического пространства в Дагестане не следует возводить исключительно к мусульманской традиции. Предрасположенность именно к такому варианту эволюции политических процессов отчасти была обусловлена общими закономерностями политогенеза, а равно имевшимся у горцев разных областей Кавказа соответствующим опытом. С учетом этого понятней выглядят причины и практика строительства на значительной части территории горного Дагестана и примыкавшей к нему горной Чечни в первой половине XIX столетия теократического государства — имамата Шамиля.

3.5. Общие замечания

Научные концепции вырабатываются и оттачиваются по-разному. Бывает, озарит ученого идея, и нарабатывает он ее, набирает под нее материал. Но может и не особо усердствовать в поисках материала, ибо появление новых данных грозит необходимостью корректировки первоначальной идеи, а то и отказом от нее. И тогда ограничивается он только тем, что ему подходит для поставленной цели и просто нравится.

Больше двадцати лет занимается историей Кавказской войны Марк Максимович Блиев. Регулярно выходящие из-под его пера работы на данную тему все увеличиваются в объеме (укажу лишь основные: [Блиев, 1983; Блиев, Дегоев, 1994; Блиев, 2004]). Последняя — настоящий фолиант более чем в 70 печатных листов. Автор с гордостью заявляет, что 80 % этого сочинения построено на документах. В книге действительно много ссылок и цитат из официальных материалов российских войск и чиновников, связанных с ходом

при этом соблюдался обряд избрания, который происходил при собрании представителей всех сельских обществ — *магалов*.

Процедура избрания здесь кадия образно описана в одном архивном документе середины XIX в. «Обряд выбора кадия производится следующим образом.

Предполагаемый в кадии бек о необходимости выбора давал знать ругудскому старшине, этот последний сообщал товарищам своим, старшинам хрякскому и хивскому; с их обоюдного согласия повещали народ собраться на Харба-Куреам (ниже Татиля, около моста) в назначенный день.

В назначенный день являлся на Харба-Куреам предполагаемый в кадии бек; он садился на камень (который и теперь виден); народ также. Тогда старшина сел. Хурик, из тохума Ильдин-агмер, подходил к избираемому кадию, снимал с него папах и надевал на него свой (стоящий, как говорят, 20—30 коп.), а его папах на себя, говоря при этом, чтобы кадий был к народу справедлив и милостив; потом начинались поздравления: сначала поздравлял кадия хурикский старшина, потом три главных старшины и народ; начиналась джигитовка; **весь народ отправлялся в деревню кадия**, **где его угощали одни сутки**; на другой день **влиятельные лица получали подарки** от кадия: ругудский старшина — лошадь, храхский и хивский — по 1 штуке рогатого скота, по 1 штуке рогатого скота получали старшины харагский и хурикский; затем другим менее значительным лицам дарили по 1 штуке бурмету. Тем кончалося посвящение в кадии. Народ расходился... **По преданию**, кадий производил суд, расправу, собирал народ на войну, предводительствовал им, **был полновластным хозяином в Табасарани**, пользовался неограниченной властью» [Сотников (Аб), л. 7 об.—8 об.]. Примечательные подробности, дающие представление об особенностях местной политической системы.

собственно военных действий [44]. Однако исходная посылка, легшая в основу интерпретации этой войны, аргументируется далеко не столь основательно. Я не буду излагать и обсуждать всю концепцию М. М. Блиева. Затрону лишь те ее аспекты, которые напрямую связаны с историко-этнографической «подоплекой» указанной войны.

Одной из главных причин Кавказской войны М. М. Блиев считает своеобразный взрыв процесса классообразования, который якобы переживали начиная с XVIII столетия «вольные» общества Дагестана, тайпы и тукхумы Чечни, «демократические племена» адыгов на Северо-Западном Кавказе — все исключительно горцы [45]. Социально-экономической основой «взрыва», по его мнению, оказалась набеговая система, стимулировал же «основу» характерный профиль хозяйственной деятельности населения. Отмечу еще одну линию, которую автор хотя и ненавязчиво, но недвусмысленно проводит по всей своей обширной книге. Религиозную форму военного противостояния горцев Российской империи, мюридизм М. М. Блиев соотносит с эпохой утверждения ислама у арабов, со строительством халифата и экспансией арабов на соседние территории. В интерпретации автора это в стадиально-историческом плане однопорядковые явления. С последним отчасти можно согласиться, но только в определенной части, которой я коснусь чуть позже.

Вероятно, для пущей убедительности параллелей между «избранными» горцами Кавказа [46] и арабами VIII в. он достаточно произвольно корректирует хозяйственную жизнь первых — все они у Блиева исключительно скотоводы; те же из ученых, кто заявляет о ведущей роли земледелия, делают это якобы с целью «доказать более высокий уровень общественных отношений». Самому Блиеву предельно ясно, какое хозяйство какому уровню названных отношений соответствует. То, что профиль основной экономической деятельности в ходе исторического развития и в силу обстоятельств может изменяться, его не интересует. Скотоводы-де они априори, и отношения у них низкие. Правда, автор вынужденно признает, что горцам Дагестана приходилось «много трудиться» и на земле (он почти сочувствует им, отмечая создание террас), однако история земледельческой культуры в Дагестане и возведения в его горах террасных полей издревле ему неведома (либо отметена в качестве

[44] Источники ссылок в подавляющем большинстве хорошо известны историкам-кавказоведам. Это двенадцать томов «Актов, собранных Кавказской археографической комиссией», сборники документов «Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20—50-е годы XIX века» (1959) и «Шамиль — ставленник султанской Турции и английских колонизаторов» (1958).

[45] Блиев пишет: «Этот процесс — одно из самых глубоких революционных преобразований, когда-либо происходивших в обществе. Особенность этой революции, по-видимому, состоит в том, что фатальная неизбежность образования классов, разрывавшая тысячелетние узлы родового строя, порождала необузданную общественную стихию, не знавшую границ и нравственных норм. Эта социальная энергия как одна из форм выражения законов развития общества вовлекала людей в беспрецедентные завоевания и военные катастрофы. На этой стадии племена и народы, как никогда, способны к объединению и устремляются на захваты, не считаясь ни с расстоянием, ни с силами противника, ни с возможным трагическим исходом» [Блиев, 2004, с. 215].

[46] «Избранными» я говорю потому что М. М. Блиев совершенно не допускает сравнения социально-экономического и общественно-политического состояния рассматриваемых «вольных» и приравниваемых к ним обществ Чечни и Северо-Западного Кавказа с горными обществами Осетии, Карачая, Грузии.

избыточной информации, косвенно он даже вычленяет Дагестан из кавказского ареала интенсивного террасного строительства) [Блиев, 2004, с. 46], о длительном сохранении земледелием престижности и о многом другом он знать не желает [47]. Зато

«господствующее положение скотоводства в горных обществах Дагестана, — пишет М. М. Блиев, — оказало глубокое историко-культурное и общественно-стадиальное воздействие на горцев. Например, оно повлекло за собой особую систему расселения, отвечавшую запросам скотоводческой экономики... хуторскую (стойбищную)» [Блиев, 2004, с. 14]. Читателям все должно стать предельно ясным, ибо все понятно автору, который ссылается здесь на работу С. Х. Асиятилова о хуторской системе у аварцев в XIX—начале XX в. [Асиятилов, 1966а] (и почему-то на книгу о скотоводстве в Грузии), где рассказывается о появлении хуторов в средневековый период. В том же сборнике, где опубликована статья о хуторской системе, помещена и другая статья того же автора, в которой он пишет, что «в Аварии не было ни одного поселения, население которого в своем большинстве было бы занято скотоводством. Наибольший процент занятости населения скотоводством никогда и нигде не превышал 10—15. Да и эти люди не теряли связи с землей» за исключением бедняков, нанимавшихся чабанами, однако и они «при первой же возможности... приобретали пахотные участки» [Асиятилов, 1966, с. 326]. Но М. М. Блиева эти и другие подробности, содержащиеся в работах по истории поселений и хозяйства, не интересуют, равно как не впечатляют хорошо известные со времен Кавказской войны описания типичных горских аулов и их виды. «*Так что они своими глазами смотрят и не видят...*» Не заслужили внимания М. М. Блиева порядок отношений между селениями-метрополиями и хуторами, между общиной и теми ее членами, которые, как

---

[47] В данной главе я много писал о традициях земледельческой культуры у горцев Дагестана, поэтому не могу удержаться, чтобы не привести сравнительные материалы по другим горным областям Кавказа.

Так, исконным занятием карачаевцев являлось отгонно-пастбищное скотоводство, и оно, по оценкам исследователей, наложило отпечаток на все стороны жизни народа. В Карачае уход за скотом, крупным и мелким, составлял удел мужчин. В зимний период все мужчины находились со скотом на специально оборудованных *кошах* и возвращались в селения к началу пахоты [Карачаевцы, 1978, с. 59 и след.].

Основу экономики соседней с Дагестаном горногрузинской области Тушетия, по крайней мере в поздний исторический период, тоже составляло скотоводство. Овцеводство отгонного типа целиком находилось в ведении мужчин, которые были редкими гостями в своих домах. Земледелием и молочным хозяйством, основанным на разведении крупного рогатого скота, занимались главным образом женщины. Женщины «самостоятельно проводили борозду», они же осуществляли косовицу, жатву и другие полевые работы [Харадзе, 1960, т. 1, с. 110—111].

Разительный контраст с горным (и не только) Дагестаном, где вспашка земли являлась «священной» обязанностью мужчин, а первое появление мальчика на празднике борозды расценивалось как его торжественный выход в свет и признание его равноправным сочленом мужской группы населения аула.

Опять же для сравнения укажу, что у осетин посвящение юноши в мужчины происходило на празднике Атыназг или Цыргъисагн (‘Взятие острия’), приурочивавшемся к сенокосу, и обусловлено это было спецификой традиционного хозяйства предков осетин — скотоводства, при котором сенокошение являлось едва ли не основным видом мужского труда и одновременно семантическим отождествлением с воинской деятельностью [Чочиев, 1985, с. 65—67, 211—212].

правило, сезонно обосновывались на хуторах, а также судьба хуторов, со временем превратившихся в новые селения-общины. Существовала-де лишь хуторская (стойбищная) система расселения. Исключительно господством скотоводческого хозяйства объясняется сохранение общинной собственности на землю и общинного землепользования до XIX в. [Блиев, 2004, с. 14] И все, точка.

Таким был «базис» горско-дагестанских обществ (очень похожие сентенции повторяются автором относительно чеченцев и живших в горных местностях адыгов) в интерпретации исследователя Кавказской войны. Недалеко он ушел в «изучении» надстройки тех же обществ. Во взглядах на нее М. М. Блиев безоговорочно придерживается мнения М. М. Ковалевского о тухуме как едва ли не классическом роде, о сельской общине как явлении в историческом плане позднем, к тому же в основном и главном воспроизводившем тухумный порядок организации общественной жизни. В «вольные» общества якобы объединялись не только общины, но и тухумы (?), в итоге данные общества стали военно-политическими союзами переходного состояния от родовых отношений к раннефеодальным, а общая собственность на землю (пастбища) в них «становилась надежным экономическим базисом для вооруженных отрядов, ополчений, совершавших набеги» [Блиев, 2004, с. 24, 26, 35].

Посредством набегов, согласно М. М. Блиеву, решался вопрос не столько *«ухода из гор»* (выделено автором), сколько материального обеспечения и обогащения через захват добычи. Военное ремесло превратилось в «отрасль материального производства», но стало таковой якобы слишком поздно, когда не только европейцы, но и жители соседних с Большим Кавказом равнин и степей «давно миновали этот этап своей истории». Значительное отставание горцев в общественно-политическом развитии, по его мнению, было обусловлено суровыми природно-географическими условиями мест их проживания, консервировавшими хозяйственный уклад и общественную структуру. «На первых порах» (каков временнóй диапазон этих «пор» — не уточняется, очевидно, с тех самых «первых»), когда горцы жили «своей малоподвижной, традиционной жизнью», набеги якобы служили «своеобразным способом „перераспределения“ собственности внутри отдельных обществ». Однако когда общества вступили в стадию перехода от эгалитарных отношений к иерархическим, набеги превратились в «агрессивный способ собирания собственности». Начало этого процесса датируется концом XVII в., что фиксирует усиление их экспансий в Грузию. Ну а когда на Кавказе появилась Россия с торговыми отношениями, 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 стадиального единства и преемственности набеговой системы и Кавказской войны» [Блиев, 2004, с. 16—18, 33].

И еще немного об интерпретации М. М. Блиевым «надстроечных» явлений. Он неоднократно говорит о «родоплеменных „верхах“» как об опоре и «„своей“ общественной прослойке» разгоравшейся войны, о претензиях этого «молодого» (молодого родоплеменного!) слоя на власть и собственность в противовес и в ущерб власти и собственности «старой» феодальной знати [Блиев, 2004, с. 163, 205]. Он пишет, что социальной базой войны

преимущественно являлись «вольные» общества с их свободными общинниками. Однако сами «вольные» общества не были в действительности вольными, а принадлежали ханам, бекам и другим владельцам (очевидно, на этом основании неоднократно упоминается «Койсубулинское ханство»?). Ханов и беков народ якобы воспринимал «надклассовыми» фигурами при соответствующих «должностях» и потому испытывал к ним «благоговейнее отношение» и считал «неприкосновенными» [Блиев, 2004, с. 205, 210—211]. О какой после этого классовой борьбе, тем более о каких антифеодальных войнах в предшествующие и в описываемый периоды кто-либо может заикаться? Паче чаяния вскоре «благоговейное отношение» и «неприкосновенность» нашли подтверждение в уничтожении «революционерами» аварского ханского дома; народ на «революционеров» обиделся, но худо-бедно стерпел. «*Так что они своими глазами смотрят и не видят*; *своими ушами слышат и не разумеют*...»

Короче, истоки и причины Кавказской войны излагаются Марком Максимовичем Блиевым весьма тенденциозно и противоречиво [48]. Хотя, повторю, в его взглядах на проблему, безусловно, имеются рациональные суждения и доводы.

Как же иначе может быть охарактеризовано горско-дагестанкое общество в XVIII и в первые десятилетия XIX в.? Общество, многие и многие части которого по природным условиям и по хозяйству населения, по потестарным и политическим связям, по социальным отношениям значительно различались между собой, но которое тем не менее представляло собой некое единство. Безусловно, «вольные» общества не были родоплеменными образованиями, но явной натяжкой выглядит и утверждение о наличии в них **«резких классовых противоречий,** правда, завуалированных пережитками патриархально-родового быта» [Хашаев, 1961, с. 240]. Социальная структура «вольных» обществ (что уж говорить о ханствах) не отличалась однородностью, имущественная, «силовая» дифференциация между тухумами в большинстве случаев была налицо. «Силовая» я употребляю в том смысле и на том основании, что в категориях общественного опыта понятия «сила», «сильный» имели ведущее значение. Тот или иной тухум был «сильным», потому что он превосходил остальные величиной, в нем насчитывалось больше мужчин, соответственно, имелось большее количество рабочих рук, принадлежавших энергичным, инициативным, боевитым людям, из рядов которых появлялись и местные знаменитости. Дифференциация в первую очередь затрагивала тухумы, ибо они являлись основными (первыми) структурными звеньями общин, которые (эти звенья) хотя и утрачивали хозяйственное, экономическое единство, но сохраняли определенную, а главное всеми признававшуюся «идейную» солидарность. Очевидно, и внутритухумные отношения не отличались простотой и полным равенством, но эти различия находились уже на втором плане. Данная закономерность не являлась специфической чертой местной среды, напротив, такое явление характерно для обществ, пребывающих на ранних этапах формирования классовых отношений. В свою очередь, и внутри союзов обществ не было полного равенства и равноправия. Различавшиеся по «силе», величине общины играли разные роли в совместной

[48] В только что вышедшей книге В. А. Шнирельмана совершенно обоснованно отмечена современная политическая составляющая его интерпретации данной войны [Шнирельман, 2006, с. 161 и след.].

жизни; одни смели претендовать на большее (в каждом обществе одно из селений естественным порядком становилось главным) или многое, другие, как могли, отстаивали собственные права, защищались, и эта черта дифференциации общества как такового укладывается в хорошо известные ее модели. «Сильные», будь то тухумы в селениях или общины в союзах оных, становились обладателями дополнительной собственности. «Сильные» покупали, а иногда и отнимали земельные участки у «слабых», неравенство прав выражалось в разной степени интенсивности эксплуатации общих угодий, главным образом пастбищ — тот, у кого скота («имущества-богатства») было больше, активнее их использовал.

Для горного Дагестана характерным было сложение феодальной собственности через поглощение ею преимущественно пастбищ как угодий, находившихся в общинной собственности либо «ничейных» — располагавшихся на межобщинных территориях. В этом видят доказательство поздней феодализации общества (много позже сформирования якобы частной собственности на пахотные и иные «оживленные» земли) [Агларов, 1988, с. 81]. Однако даже такие результаты феодализации социальных отношений не разрушали полноценной функциональности общин, что хорошо видно на примере ханств и т. п., где джамааты являлись активными действующими лицами в разных сферах жизни. О «вольных» обществах, в которых порой обретались беки и чанки, но чаще таковых не имелось, говорить нечего. Хотя в последних жизнь тоже не была застойной. Народная память фиксировала своеобразную динамику внутренних социальных процессов (даже, можно сказать, она любила это делать). В такой памяти регулярно всплывают известные образы и схемы, и далеко не всегда можно с уверенностью говорить, действительно ли они отражают факты либо являются программным воспроизведением образов и схем.

Основываясь на своих полевых записях, Е. М. Шиллинг, в частности, отмечал:

> Среди бежитинских (бежтинских. — *Ю. К.*) тухумов зарождалось неравенство. Одни считались сильными и знатными, другие слабыми и незнатными. **Наиболее сильным** признавался **тухум** ХIассакIолал, **принадлежавший к верхнему авалу**, в среде которого, как выражаются местные жители, были ханы, — на самом деле, конечно, не феодалы, а родовая знать. В первой половине XIX века в названном тухуме особенно славился некий Сайд, имевший 8 братьев и одну сестру. Сайд имел **дом, как орлиное гнездо, на самом верху.** На постройку он заставлял родичей таскать камни. **Он пользовался лучшими пастбищными участками.** Не довольствуясь тем, Сайд **возымел желание захватить участки из земель Нижнего квартала,** мало того, послал людей с пуруцем (пахотным орудием. — *Ю. К.*) для запашки чужого нижнего пахотного надела. Возникла кровная вражда...

Резюме исследователя:

> Дальше выделения родовой знати видоизменение... тухумного строя не пошло.
>
> [Шиллинг, 1996, с. 36, 37]

Своеобразную дополнительную динамику в общественную жизнь «вольных» общин и их союзов вносило наличие рабов, которые появлялись

там главным образом в качестве пленников, захваченных в ходе набегов. Однако большинство рабов (ед. ч. *лагъ)* не являлись таковыми в собственном значении данного слова, а составляли зависимое сословие крестьян. Приняв ислам и, как правило, через некоторый срок будучи освобождены хозяевами, они в той или иной степени включались в жизнь общины — обзаводились собственными благоприобретенными земельными участками и хозяйствами, пользовались общинными угодьями (иногда с ограничениями), имели семьи (хотя *уздени* — основное население общины — старались с ними не родниться), участвовали в походах, принимали участие в общественной жизни джамаата, и хотя на ответственные выборные должности они вряд ли избирались, зато исполнители (ед. ч. *гIел*, эл) преимущественно были из их рядов. В Гидатле бывших рабов называли *нахъателал* — букв.: ʻстоящие в последних рядахʼ. Иногда из лагъов формировались особые поселения, жители которых, правда, не имели полных прав собственности на окрестные территории. Наличие таких поселений было выгодно не только с экономической, но и с политической точки зрения, ибо каждое дополнительное поселение, точнее, его жители расширяли и укрепляли «силу» конкретного селения-метрополии или союза общин [49]. Обычно же их дома формировали особые кварталы в селениях. Частный пример этому из истории селения Карата. Древнейшей частью данного селения считается квартал Эшхъа, расположенный на скалистых обрывах выше остальных. Его название переводится как «до□ма», «идем домой». В нем некогда проживали первые тухумы общины, в последующем считавшиеся «благородными». Однако когда военная опасность со стороны соседей оказалась не слишком актуальной, жители Эшхъа после случившегося пожара переселились вниз, в один из современных нижних кварталов, именуемый КъайкIеро, что может быть переведено как ʻу имущества, у скотаʼ (там некогда располагались загоны для скота), а в Эшхъа они разрешили обосноваться позднейшим переселенцам из других мест и пленным грузинам. Таким образом, характерный символизм отношений «верхних» и «нижних» оказался нарушенным [ПМА, № 1757, л. 12 об.—13 об.] (см. также: [Шиллинг, 1993, с. 101—102]).

М. А. Агларов в качестве интересной и малоисследованной стороны социальной истории Нагорного Дагестана называет резкое изменение (!) положения лагского сословия в местной общине в XVIII и особенно в XIX в. [Агларов, 1988, с. 143]. Рассказы современных жителей той же Караты по-

[49] В качестве косвенного подтверждения этого тезиса приведу такой пример. В бывшем Андалальском обществе (аварцы) недалеко от селения Согратль расположено даргинское селение Мегеб, его жители — потомки переселенцев из аула Муги. Как рассказывают современные согратлинцы, некогда мугинцы попросили у их предков разрешения поселиться на землях Согратля. Те согласились, первых переселенцев из Муги было 5 семей. Мегебцев приняли в целях увеличения количества мужчин в согратлинском джамаате, увеличения его «силы». Однако для того, чтобы мегебцы не забывали, на чьей земле они живут, за отведенными им землями сохранилась полоса земель согратлинского джамаата (на границе с Казикумухским ханством). К этому добавлю со ссылкой на те же источники, что в Согратле освобожденные лагъи были равноправны с прочими общинниками, однако собственного тухума (или тухумов) они не образовывали и включались в состав одного из трех согратлинских тухумов. Когда же в Согратле появлялись переселенцы, то решали, к какому тухуму и его подразделению *(рукъ)* их причислить. Критерием являлся недостаток мужчин в той или иной общественной структуре [ПМА, 2004, л. 73 об., 76—76 об.].

своему поясняют и иллюстрируют данную страницу горской истории. Согласно им, активными сторонниками имама Шамиля здесь оказались позднейшие переселенцы и бывшие лагъи, именно они обрели в это время власть, лишив оной представителей тухума первопоселенцев, до этого на протяжении нескольких поколений исполнявших функции и обязанности кадия [50]. Не является ли это лишним примером того, как в «революционную эпоху» «низы» отбирают власть у «верхов»? И если это так, то нет оснований принимать на веру утверждение М. М. Блиева о том, что поборницей и носительницей «ценностей» мюридизма в Дагестане в первую очередь являлась родоплеменная знать, «вступившая на путь феодализации» [Блиев, 2004, с. 163]. Биографии ряда наибов имама увеличивают сомнения в отношении подобного заявления. С учетом отмеченного и известные оценки движения горцев первой половины XIX в. как антифеодального не будут выглядеть простой данью марксистской теории.

Правда, определение «антифеодальное», подразумевающее достаточно высокоразвитые общественно-политические отношения в конкретной социальной среде, категориально. В отношении горного Дагестана в целом нет оснований говорить о сложившихся там к XIX в. феодальных порядках (таковые имели место лишь в ханствах). В процессы же и события Кавказской войны главным образом было вовлечено население «вольных» обществ, общинники, не терпевшие в своей среде беков, чанков и полуфольклорных ханов. Их среда не отличалась однородностью, она была ранжированной, но не классово стратифицированной. Не случайно описываемые в преданиях конфликты выразителей идеологии этой среды и ее же реальной силы с некими ханами, талхъанами и т. п. разрешались легко. Модель общества без резко выраженных имущественных и социальных различий, без узурпаторов от политики выглядела неким идеалом, согласованным с «обычаем», к которому как могли стремились. У андалальцев он даже был своеобразно кодифицирован, в их своде адатов значилось: «Если кто-нибудь из жителей нашего селения скажет „Я раб или нуцалчи“ (бек), то с него взимается сто овец» [Хашаев, 1961, с. 152].

Не предлагая здесь общей оценки социальным явлениям и процессам, сопутствовавшим Кавказской войне, выскажу мнение, что подобные и близкие им социальные движения являли собой тот их вариант, который свойствен обществам, переживающим становление классовых отношений. В таком варианте отдельные, присущие социальным движениям направления, как-то: освободительное, политическое, религиозное, классовое, этническое и др. — проявляются в целом недифференцированно [Карпов, 1989, с. 120—121]. В этом плане горный Дагестан не уникален и даже не очень своеобразен. Однако своеобразен он тем, что подобные движения происходили в нем не только в XVIII и XIX, но и в XVI—XVII столетиях и, очевидно, много раньше. Если в XVIII и в начале XIX в. «вольные» общества Западного Дагестана характеризовались как живущие по патриархальным законам и социально

[50] Согласно рассказу представителя тухума Хіекьилал, его дедушка в 7-м поколении, который в конце XVII в. являлся каратинским кадием, завещал похоронить его не на тухумном, а на уже существовавшем общесельском кладбище. Родственники не исполнили этого завещания, однако всех других представителей этого тухума с тех пор хоронили уже на общем кладбище. По оценке информатора, пожелание прапра...дедушки подразумевало достижение более тесной интеграции общины [ПМА, № 1757, л. 15].

почти не (или слабо) стратифицированные, то можно указать на явное наличие элементов подобной стратификации у жителей тех же районов в эпоху раннего Средневековья. Материалы Бежтинского могильника красноречиво говорят об этом [Атаев, 1963, с. 245—246]. Резонно полагать, что соответствующие трансформации произошли там в средневековый период не просто в результате распада по тем или иным причинам военно-племенного союза («царства»?) Дидо, но в ходе преобразования общественной системы в направлении упомянутого «идеала» (не исключено, что через те самые социальные движения).

Не хочу, чтобы сложилось мнение, будто я намеренно занижаю общий уровень социально-экономического, да и политического развития горцев, низводя его до «патриархального» или какого другого «низкого» по истматовской классификации. Общественные связи (во всем их комплексе) в «вольных» обществах были достаточно сложными, тем более сложными они были в горных — Аварском, Казикумухском, Кюринском и др. — ханствах, хотя практики их жизнедеятельности имели много общего с практиками союзов общин, там фиксировались «движения», близкие описанным, а общий склад общественно-политической жизни в них отличался от такового («более феодализированного») ханств Прикаспийской низменности и предгорий [Гаджиев В., 1988, с. 37].

В свое время Л. И. Лавров говорил, что «существовавшие в „вольных обществах“ порядки были не пережитками первобытно-общинных отношений, а результатом замедленного процесса классообразования после (! — *Ю. К.*) освобождения крестьян от власти аристократов». Подчеркивая одинаковый уровень «технических навыков в производстве и многих элементов надстройки» в «феодальных» и в «вольных» политических образованиях горного Кавказа, он предполагал, что «прошлое (горного. — *Ю. К.*) Кавказа... сможет послужить иллюстрацией одного из зигзагов исторического процесса, который выглядит простым, пока рассматриваем генеральное направление его во всемирном масштабе, но оказывается более сложным и своеобразным, когда знакомимся с ним на конкретных примерах отдельных народов или территорий» [Лавров, 1978, с. 14, 15].

Тезис Л. И. Лаврова поддержал Р. М. Магомедов, обосновывая его на дагестанских примерах. Он писал:

> Не всегда появление феодальной династии во главе общинного союза означало шаг вперед в его общественном развитии, а уничтожение феодальной династии не всегда свидетельствовало об историческом регрессе. Например, Гидатль в период подпадания под власть хунзахских князей переживал явную стагнацию, может быть, даже некоторый упадок своих производительных сил. А в период самостоятельности этот общинный союз отнюдь не приобретал черт первобытности. Его производительные силы развиты ничуть не менее, чем в соседнем ханстве (есть даже ремесленный центр), он имеет развитую политическую структуру и даже письменный юридический кодекс. В то же время он сохраняет такие чисто феодальные (? — *Ю. К.*) черты, как сословная (сословная ли? — *Ю. К.*) неравномерность, привилегированность клерикалов, подчинение соседних общин на основе собственности на угодья и т. п.

Для пущей убедительности подтверждения достаточно высокого уровня развития производственных сил и производственных отношений в «вольных»

обществах (эти силы и отношения по истматовской концепции являются главным показателем уровня развития общества) он подчеркивал:

> Наиболее значительные ремесленные центры Дагестана были расположены именно в общинных союзах. Последние не уступали феодальным владениям и в развитии торговли и культуры.
>
> [Магомедов Р., 1988, с. 42—43]

Даже довольно скептически настроенный в отношении горцев М. М. Блиев в работе более чем 15-летней давности вынужденно признавал, что «фактически не было серьезных различий в общем уровне развития между горскими так называемыми „вольными“ обществами и равнинными районами, где в XVIII—первой половине XIX в. бесспорно существовал феодализм» [Блиев, 1989, с. 156].

Для приемлемого с разных точек зрения определения таксономического положения горских обществ было введено понятие «кавказский горский феодализм» [Анчабадзе, Робакидзе, 1971; 1978] . Уточнение «горский» вносило поправку на местное своеобразие при в общем и целом соответствии «уровня» развития горского общества в начале Нового времени надлежащим таксонам истмата [51]. Данное уточнение подразумевало большую роль общины в жизни горского общества. Применительно к «вольным» обществам Дагестана отмечалось сочетание в их жизни различных укладов (патриархального, рабовладельческого, феодального) [Магомедов Р., 1988, с. 42, 44]. Другие авторы расширяли список уточнений. В итоге «феодализм» становится очень **своеобычным,** именно «горским». И это позволяет, не вкладывая какого-либо особого смысла в «горскость» и не приписывая излишне большого значения природно-географическому фактору, все же заметить следующее.

Опыт адаптации к природным, историческим и внешнеполитическим условиям и обстоятельствам сформировал здесь довольно своеобразную социально-культурную модель (вторая, культурная составляющая играла в ней полномасштабную роль). В ней в общем и целом почти все было как на других, соседних территориях и тем не менее особым. Собственность на землю, на пахотные участки была почти частная, но в полной мере таковой не являлась. Порой там имелись некие ханы и т. п., посаженные на власть завоевателями (например, арабами в раннем Средневековье), навязанные сильными соседями (шамхалом) или «родившиеся» в своем кругу, но время их функционирования оказывалось ограниченным, так как общество успешно обходилось без них. Даже там, где власть нуцала, уцмия, майсума укоренялась, она имела существенные ограничения. Горская социально-культурная среда, подобно тонкому, но многими поколениями аборигенов тщательно культивируемому слою почвы на горных склонах, не терпела глубокого взреза (взрыхления), как это принято на равнине — большим

[51] Предложенное историком А. И. Неусыхиным определение «община без первобытности» [Неусыхин, 1967, с. 86] не устраивало из-за отсутствия должного акцента на типологическую характеристику общественных отношений; лучше соответствовало желаемому определение «протофеодализм» [Меликишвили, 1975, с. 52], однако ученым хотелось еще большей конкретики, и появился «кавказский горский феодализм».

тяжелым плугом, да еще с отвалом [52]. Горская модель селения-дома (не хутора-стойбища), с его единой обращенной к внешнему миру линией обороны в виде монолитной стены вплотную примыкавших друг к другу строений, с его нивелировкой внутренних различий — вкусов и состоятельности жителей — в фасадах их домов, с характерным плохо просматриваемым со стороны центром (напомню, в центре были маленькая площадь и почти не отличавшаяся от рядовых построек мечеть, часто без минарета) являет собой хорошую иллюстрацию местной социально-культурной среды. Даже в столицах ханств дворцы князей терялись в этом монолите. Потребности в классах и в сословиях эта среда, эта модель явно не испытывала. горный Дагестан — этот край многочисленных кряжей без центральной осевой гряды, без араратов и эльбрусов — в своей истории подчинялся собственному довольно монотонному ритму. В этом была его сила, и эту осознаваемую в самом себе силу он ценил, равно как ценили собственные силы каждое общество, каждый джамаат, по-возможности каждый человек. Модель же организации социально-культурной среды была ориентирована на соблюдение паритета таких «сил» на каждом из уровней.

Иногда в адатах значились предельные уточнения данного паритета сил: «Если муж будет гордиться перед женой или, наоборот, жена перед мужем, то тот платит деревне десять рублей» [Из истории права, 1968, с. 43]. Обычай кровомщения являлся инструментом соблюдения паритета «сил» между семьями, тухумами, джамаатами. Даже Шамиль, боровшийся с адатами, называл кровную месть «глубоким чувством правдивости» [Руновский, 1989, с. 108]. Понятие *къисас* — ʻвозмездиеʼ, ʻрасплатаʼ подразумевало равное возмещение за причиненный ущерб. Позднее горцы долго не могли привыкнуть к российским законам, которые предусматривали наказание преступника без возмещения ущерба пострадавшей стороне. Согласно местным нормам, при убийстве должно состояться примирение, и родственники убитого должны получить от убийцы первым делом моральную и затем материальную компенсацию. В противном случае должна состояться месть любыми способами и при любых обстоятельствах. С точки зрения горцев, мститель совершал не преступление, а подвиг, и потому он свободно чувствовал себя на годекане, в общении с односельчанами держался подчеркнуто независимо. Им гордился тухум, к нему уважительно относились односельчане, конечно, за исключением родственников убитого [Магомедсалихов, 2003б, с. 45, 51]. Столь же естественным кровомщение было на джамаатском уровне: «...Кто убьет кого-нибудь из другой деревни за свою деревню, то тому положено давать по рублю с каждого дома» [Из истории права, 1968, с. 44] [53].

---

[52] При всей неординарности социального опыта горцев Дагестана он все же не был уникальным для горско-кавказского сообщества в целом, что хорошо показано Е. Г. Битовой на примере сельской общины балкарцев (см.: [Битова, 1997]).

[53] Жизнь кровника *(канлы)* старались тщательно оберегать от случайной смерти, дабы «кровь» не осталась неотмщенной. Описан случай, когда некий Ахмед, совершив убийство и будучи ранен в ходе схватки, скрывался в стогу сена. Брат убитого долго искал его, а когда нашел, то привел к себе домой. Там он его вылечил, а после выздоровления вывел за ворота и сказал: «После этого дня ты снова мой враг, остерегайся». Через некоторое время расплата за брата свершилась [Магомедсалихов, 2003б, с. 55—56]. Данный пример интересен и тем, что иллюстрирует своеобразный кодекс чести горцев.

На соблюдение равенства «сил» субъектов различного уровня был нацелен обычай, известный как *ишкилъ* (тюрк. *барамта*). С ним тоже приходилось бороться исламским правоведам, позднее российской администрации. Ишкиль предоставлял лицу, у которого было что-либо украдено, право самовольного захвата у подозреваемого равноценного или большего по стоимости имущества. Это делалось с целью принудить предполагаемого вора вернуть награбленное или украденное имущество и в случае положительного исхода являлось одной из форм разрешения конфликтов. Ишкиль использовался также как форма долгового насилия, т. е. с целью вернуть долг [Магомедсалихов, 2003б, с. 93]. Ограничения на применение ишкиля распространялись на судей по шариату (*кади*), лиц сельского управления, учащихся медресе, стариков. Право на его применение оговаривалось в соглашениях между общинами. В то же время община могла, запрещая ишкиль на своей территории, подтверждать право на его применение по отношению к соседям, тем самым распространяя его часто на ни в чем не повинных лиц. «Если кто из чужого общества должен деньги или что другое и от уплаты отказывается, то кредитор имеет право взять ишкиль с того общества, в котором живет должник. Если кто из жителей этого общества станет сопротивляться взысканию с него ишкиля, на него налагается штраф в сто денег» [Ковалевский, 18906, с. 12] (см. также: [Памятники обычного права, 1965, с. 63].

Принцип равенства «сил» субъектов одного уровня и право применения силы во имя соблюдения данного принципа многое определяли в отношениях горцев, в том числе в отношениях с соседями.

Глава 4

СОСЕДИ

Для представителей российской администрации XIX в. и лиц, обслуживавших ее политику, кавказские и в их числе дагестанские горцы являли помеху в обеспечении глобальных политических целей державы. Помеху тем более значительную, что они и сами не желали подчиняться власти большого государства и не давали возможности соседям, принявшим подданство царя, жить мирно. В глазах чиновников по долгу службы или по призванию, горцы выглядели обществом войны. Уже цитированный Е. Марков писал:

> Невольное безделие, на которое природа осудила дагестанца, его бедность, его хищнические инстинкты, его поэзия битв, его религиозная ненависть к гяурам, — все делало из этих мелких горских племен, укрывавшихся в своих неприступных котловинах, ущельях и обрывах, страшное для всех соседей разбойничье гнездо. То и дело в течение долгих веков кавказской истории спускаются они своими удалыми шайками с своих заоблачных аулов на окружавшие их плодородные равнины и мирные населения, как стая смелых коршунов на домашнюю птицу, быстрым налетом пробегают страну, угоняют скот и людей, выжигают жилища, разграбливают трудами нажитое добро и, опустошив, будто нашествием саранчи, цветущие области Закавказья, Терской и Кубанской равнин, опять исчезают без следа в своих орлиных гнездах, где никто не достанет их. Мир с ними — это такая же невозможность, как мир лесного воина с пасущимся стадом овец.
>
> [Марков, 1883, с. XLIII]

Идеи Е. Маркова не отличались оригинальностью. Он выражал имперский взгляд на ситуацию и горцев. В ту пору таких работ появлялось немало. К счастью, ими не исчерпывалась литература о Кавказе и Кавказской войне. Даже официальные историки стремились избегать крайностей в освещении событий и типажей. Сошлюсь на многотомную работу В. А. Потто о Кавказской войне, которая, имея «военно-воспитательное значение», тем не менее давала более разностороннюю информацию о недавнем противнике.

> Не в домашнем быту и не в мирных занятиях лежала поэзия жизни горного дагестанца. Обреченный бесплодной природой своих гор на лишения и скудную бедность, он ею все же часто вынуждался покидать свои скалистые трущобы с тем, чтобы силою взять у соседних народов то, в чем ему отказала родная природа… (Однако. — *Ю. К.*) набеги… служили только забавой и военной школой для молодежи, оселком, на котором пробовалась храбрость каждого из

> них, но они никогда не приобретали серьезного значения. Народ поднимался только тогда, когда предстояла нужда завоеваний и особенно когда ему угрожало вражеское нашествие… Военные соображения лезгин (дагестанцев. — *Ю. К.*) были всегда дальновидны, здравы и основаны на знании местности и обстоятельств… Дагестанцы… если вели войну, то имели всегда положительные и верные цели…
>
> [Потто, 1994, т. 2, с. 167, 169]

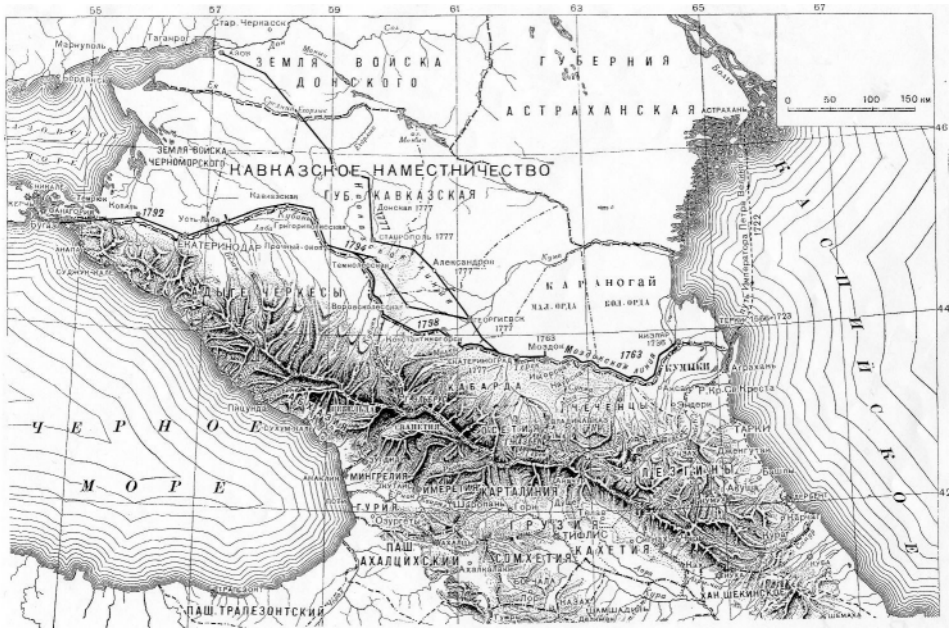
В словах В. А. Потто нетрудно заметить положительный оттенок оценки качеств дагестанцев. Для историка они выглядели естественными при сравнении хода событий на разных «фронтах» недавней войны, из чего вытекало заключение о несовпадении общественных порядков жителей разных частей горной зоны края. «Дальновидность» и «положительность» военных целей дагестанцев контрастировала, по его мнению, с господствовавшим среди чеченцев «духом наездничества». Другие авторы прибегали к схожим сравнениям. «Если в Дагестане, — писал Г. Властов, — овладение одним пунктом может иногда привести в повиновение целые общины» (общества), то в Чечне подобного результата ожидать не приходилось [Властов, 1856, № 159]. Труд, вложенный дагестанцем в свой клочок земли и в обустройство дома на скалах, по мнению ряда публицистов и ученых, отводил его от «беспредела» в «хищничестве». «Исторически законное хищничество, — отмечал И. И. Пантюхов, — было только подспорьем и отчасти спортом. В этом отношении лезгины (дагестанцы. — *Ю. К.*) не отличались от прочих как азиатских, так и европейских племен, где грабеж был естественным результатом, а часто и целью войн. Лезгины даже выгодно выделялись от других хищников тем, что их грабежи никогда не сопровождались мучениями и издевательствами над побежденными. Пленников они держали в неволе только первое время, а затем давали им все права гражданства» [Пантюхов, 1901, № 228] (см. также: [Висковатов, 1860, с. 420—421; Глиноецкий, 1862, с. 124—125]).

Характеристика «упорядоченных» грабежей и «хищничества» примечательна, ибо напрямую соотносит их с закономерностями общественного развития и определенными его стадиями. Это то состояние общества, которое Ф. Энгельс вслед за Л. Морганом называл высшей ступенью варварства — «эпохой железного меча, а вместе с тем железного плуга и топора», где определяющими факторами жизнедеятельности общества были не только и не столько его технические достижения, сколько метод снятия возникавших противоречий средствами войны.

Подобный взгляд на особенности функционирования горско-кавказских обществ устойчив. Спустя без малого век после опубликования статьи И. И. Пантюхова историк М. М. Блиев интерпретирует логику событий на Кавказе в XIX столетии в свете теории основоположников марксизма. Он пишет:

> До активизации России на Кавказе набеговая система существовала как социально-хозяйственный и военный институт. Весь его идеологический «инвентарь» сводился к героическому фольклору, прославлявшему добычу и добытчиков. Горцы совершали нападения на своих ближних и дальних соседей как будничную работу, не испытывая при этом ни ненависти, ни чувства вражды

к какому-либо одному народу. Появление русских войск, сильно затруднивших эту «работу», сделавших ее более дорогостоящей, привело к зарождению в сознании горцев образа врага. Россия, мощной помехой вторгшаяся в привычное течение их жизни, не могла не возбудить против себя страстей. Возникло новое



Карта Кавказа (политическое состояние до 1801 г.)

русло, куда устремилась внутренняя энергия общества. Не приходится удивляться тому, что ислам с его делением мира на правоверных и гяуров, его доктриной газавата и благословенным отношением к добыче, его обещанием рая на том свете в награду за праведность на этом, нашел питательную почву на Северном Кавказе. Религия понадобилась прежде всего набеговой системе, которую она снабдила недостающим идеалом — лозунгом борьбы против неверных и тем самым дала ей дополнительный морально-психологический импульс… Кавказская война — это одна из многообразных локальных вариаций перехода к классовому строю, лишь подтверждающая общие закономерности исторической жизни человечества.

[Блиев, 1994, с. 584, 592]

Вывод масштабный, исходящий из возведения специфичной «будничной работы» горцев в основополагающий принцип функционирования их общественной системы. В Дагестане и Чечне его восприняли как приговор, точнее — оговор, построенный на перевертывании фактов «с ног на голову» (кто на кого напал?), так что теория была оценена ложной, а ее автор назван едва ли не врагом горских народов Кавказа (см., напр.: [Народно-освободительное движение, 1989]).

Я не буду пока касаться вопроса о Кавказской войне, а попытаюсь проследить закономерности выстраивания дагестанскими горцами отношений

с соседями. И сразу замечу, что эти отношения носили системный характер, определявшийся не только общим уровнем экономического и политического развития горного края, но и порядком функционирования местного общества как социокультурной модели. Поэтому начну рассмотрение вопроса с соседей ближайших и ближних, в роли которых оказывались различные субъекты.

4.1. Ближайшие соседи. Мужские игры

Напомню отмеченное выше и характеризующее один из устойчивых принципов структурирования горцами общественного пространства. Это деление последнего на верхнюю и нижнюю зоны, в силу чего отношения с соседями выстраивались с учетом такой диспозиции и свойств, приписываемых насельникам каждой из зон. Это едва ли не исходный принцип дуального построения общественных моделей с характерным антагонизмом обитателей разных его частей. Историческая память народа определяет подобный антагонизм как реальный, хотя резоннее оценивать его полуигровой. Иначе трудно понять, как аулам, жители которых якобы беспрерывно, «как звери», враждовали друг с другом, вообще удалось сохраниться. Здесь же следует напомнить о духе соревнования, присущем культуре горцев, в согласии с которым быть настоящим джигитом означало быть не хуже других, но желательно победителем. Наконец, нелишне вспомнить и мужские союзы, выполнявшие значительную роль в жизни местных обществ. Специфические игры членов мужских братств по-своему тоже организовывали социальное пространство и регулировали порядок его функционирования.

Начну с соседей, наличествовавших в «собственной» среде.

Если отстраниться от данных «народной памяти», ставящих акцент на имманентной вражде «верхних» и «нижних», и довольно скупой информации о межквартальных распрях из-за земли и т. п., то заметной становится актуализация соперничества в календарные праздники, отмечающие переломные моменты в жизни природы.

Так, в день середины зимы — 5 февраля (фактически подразумевавший поворот к весне) жители западнодагестанского аула Хварши проводили обряд *арада куйла зебу* (ʻдень стрельбыʼ), для чего из березовой колоды изготавливали бутафорскую пушку, начиняли ее порохом и стреляли в сторону аула Сантлада. В свою очередь, сантладинцы совершали аналогичную акцию в отношении селения Квантлада, а жители последнего — в отношении аула Инхоквари. Вершителем обряда была мужская молодежь. В каждом селении после произведенного взрыва юноши вытряхивали свои шубы, в чем, равно как и в «стрельбе», исследователи усматривают магический обряд очищения. В дни встречи весны в лезгинском селении Кочкюр устраивался праздник, в ходе которого обитатели каждого из двух его кварталов готовили ритуальную кашу *гитI*, а лучшие их бегуны состязались между собой. По завершении соревнования квартал проигравшего бегуна угощал кашей членов квартала победителя. В дни весеннего равноденствия почти в каждом лакском и в ряде даргинских и аварских селений происходили так называемые «каменные войны». Для этого аульные мальчишки делились на две партии и

метали пращой друг в друга камни. «Накануне уже решали, — вспоминал лакец А. Омаров, — драться с мальчиками другого квартала… и для этого приготовляли значки, то есть навязывали носовые платки на палки; назначали также главу для мальчиков нашего околотка, знаменщика и его помощников» [Омаров А., 1870, с. 26—27]. Часто в «войну» вступали и взрослые. В условиях упрочения в местной среде ислама аналогичные или схожие обрядовые действа стали приурочиваться к мусульманским праздникам. Так, в аварском селении Ругуджа мальчики верхнего и нижнего кварталов играли «в войну» в дни Ураза- и Курбан-Байрама, а жители Чоха в праздник Ураза-Байрам адресовали недружелюбные жесты и слова соседям ругуджинцам [Булатова, 1988, с. 28—29, 102—103; 1999, с. 272—273].

В подобных обрядах видят пережитки инсценировок борьбы лета и зимы, сопряженные с отголосками дуальной организации и с межфратриальным ритуальным соперничеством. Отчасти это, вероятно, так. Но следует иметь в виду, что схожая обрядово-игровая практика была включена в строй функционирования местных вариантов (дериватов) мужских союзов, где «магическая» их составляющая уходила на второй план, выводя на первый мотивы социальные.

В этом случае игра «в войну» заменялась игровым соперничеством партий мужской молодежи, представлявших соседние аулы. Между жителями последних имелись соответствующие договоренности, так что регулярно организовывавшиеся игры представляли собой устоявшуюся систему. Вероятно, как и в случае упомянутых игр мальчиков и подростков, они могли приурочиваться к календарным праздникам. Однако прямых свидетельств этому крайне мало (например, у табасаранцев они совершались в первый день весны) [Алимова, 1987, с. 95]. Обычно такие игры являлись важной составляющей досуговой части жизнедеятельности мужских объединений в период их регулярных (ежегодных) сборов.

Подобно тому как цезские юноши и мужчины в период сборов совершали обходы домов односельчан, требуя себе мяса, зерна и др. для устройства пирушек, приготовления бузы и т. д., с аналогичными целями они отправлялись и в соседние аулы. На этот счет имелись взаимные договоренности между Хутрахом, Хупри, Мококом, Хамаитли, а также близлежащим хваршинским селением Хваршины. Как и в календарных обрядах, в таких «походах» нередко использовались маски. Придя к соседям, юноши могли самовольно забирать со дворов или из домов сельчан какие-либо вещи, а затем, разложив все на крыше одной из построек, требовать за их возврат выкупа продуктами [Карпов, 1996, с. 113; ПМА, № 1587, л. 60—61].

Во многих селениях Центрального и Южного Дагестана до сравнительно недавнего времени бытовали следующие игры. В установленное время юноши одного из аулов либо все его жители пекли гигантских размеров пирог, начиненный собранными со всех домов орехами, медом, маслом, сыром или мясом (у даргинцев он имел круглую форму и на его приготовление расходовалось до 90 кг муки). Этот пирог молодежь или лучшие бегуны из ее числа относили ночью в соседний аул. Там они оставляли его на центральной площади или в другом месте и, громко прокричав: «Мы из такого-то селения, принесли вам пирог» или: «Вам — пирог, а нам — праздник», иногда также произведя несколько выстрелов из оружия, старались как можно быстрее покинуть селение. Вслед за ними устремлялась погоня из местных юношей. В

случае поимки беглецов община последних должна была устроить большое угощение аулу, жители которого (мужская молодежь) оказались столь бдительны и расторопны. В даргинских селениях «угощение» растягивалось на два, а то и три дня и сопровождалось весельем, а равно и состязаниями мужчин. Иногда в празднике принимало участие все население [Алиев, 1988а, с. 122—123; Булатова, 1988, с. 117—118; Дибиров, 1975, с. 36—37; Шиллинг, 1949, с. 8].

У рутульцев в XIX в. партнерами в подобной игре выступали два аула — Лучек и Джилихур, но в более ранний период она, очевидно, практиковалась шире. Здесь группа мужчин в количестве 40—50 человек из селения-победителя получала право прийти на трехдневный пир, организовывавшийся проигравшим аулом [Булатова, 1980, с. 90—92]. Два дня длился праздник и в даргинском селении Кала-Корейш, если его жители — опять-таки мужская молодежь — оказывались нерасторопны и не успевали надлежащим образом среагировать на акцию с пирогом, устраивавшуюся молодежью одного из зависимых от него селений [Шиллинг, 1949, с. 8].

Описанные варианты действ, организовывавшихся молодежью — участниками мужских сборов или мужских объединений, воспринимались и оценивались всеми как игровые. Роли в них были определены, но не закреплены за сторонами. Только в случае с Кала-Корейшем видно нарушение этого правила, зафиксировавшее за «подчиненными» право провоцировать «главный» аул на игру и угощение. В этом случае наблюдается отступление от принципа равной инициативности партнеров. Отступление становилось нормой, когда игра преображалась в политическую акцию, обусловленную распределением ролей между традиционными участниками по-иному. Это известный в Южном Дагестане обычай *пахты*.

Пахта являла собой своеобразную повинность малых и/или слабых селений в отношении крупных общин, как правило, бывших и центрами межобщинных объединений. Данный обычай регламентировал право представителей главного селения раз в год наезжать в другие, нередко зависимые от них аулы, и «угощаться» там за счет местных жителей. Таковым правом обладали селения Ахты — центр Ахты-паринского «вольного» общества, Рутул — центр одноименного союза общин и, по некоторым данным, самый высокогорный на Кавказе (и в Европе) аул Куруш.

Описание пахты содержит документ середины XIX в.

> Каждый из ахтынцев раз в год имел право ехать в гости в любое из селений 1-го участка провинции (общества Ахты-пары I, насчитывавшего помимо центра еще 11 селений. — *Ю. К.*), и вот они зачастую и отправлялись партиями от 100—500 человек, да и гостили в данном селении целые сутки. Хозяева домов, в которых размещались гости, обязаны были особенно хорошо кормить не только их, но и лошадей их. Гость не имел права оставаться в том же селении на другой ночлег в том же году. Обычай пахты относился к селению, а не к числу жителей его. Ахтынец, не побывавший в течение года для пахты в каком-либо селении 1-го участка, если и приезжал туда в следующем году, то за минувший год не брал с общества того селения никакого побора.
>
> [Памятники обычного права, 1965, с. 31]

В том же документе говорилось, что рутульцы «пользовались этим правом гораздо усерднее ахтинцев... обычай пахты принял в этом участке гораздо

более обширные размеры. Так, например, рутульцы, отправляясь для пахты в данное селение своего участка партиями от 100—300 человек, гостили по 3-е суток и мало того что требовали себе отборную пищу, но и принуждали кормить своих лошадей в 3½ раза более, чем того требовали ахтинцы. Независимо от угощения, рутульцы брали при этом по 1 барану с каждого дыма того селения, куда приезжали для пахты. Вдобавок, как подобно ахтинцам, и рутульцы имели право соблюдать пахту только один раз в год, то за тот год, в котором они не были для пахты в данном селении, они все-таки в нем брали по 1 барану с каждого дыма» [Памятники обычного права, 1965, с. 28]. Из 18 селений общества Рутул жителям только пяти из них, а именно Шиназа, Калы, Уны, Амсара и Хрюка удавалось отстаивать собственные права и не принимать нежеланных гостей. Шиназцам — за счет их многочисленности и, следовательно, силы. Хрюкцам повезло меньше; против них вместе с рутульцами в знак солидарности выступили и ахтынцы, обеспокоенные возможностью неповиновения собственных подвластных. В результате «карательной» акции селение Хрюк было сожжено [Памятники обычного права, 1965, с. 31]. Опасения ахтынцев не были пустыми, так как домогательствам *пахтачей* или *бахтачияров* (участников пахты) сопротивлялись подчиненные «метрополии» аулы, жителям которых в итоге удалось добиться ограничения количества «гостей» пятьюдесятью, а равно и срока их «гостевания» одними сутками [Ковалевский, 1890а, т. 2, с. 163].

Пахта [1], как нетрудно заметить, имеет прямое сходство с описанными обрядовыми играми. Правда, сходство наблюдается с заключительной частью игрового действа, его итогом — «гостеванием» победителей в «доме» проигравшего соперника. К тому же, в отличие от игры, хозяева не принимали участия в пиршестве, да и пиршества как такового не было, а только исполнение повинности в форме принудительного кормления слабыми сильных. Собственно игровой момент в пахте подразумевается. Но он как бы вынесен за скобки, ибо имел место в прошлом, когда одним удалось одержать «настоящую» победу в «большой игре» над другими и тем самым закрепить за собой конкретную ролевую позицию. Это было явным нарушением правил игры, точнее — вариантом развития общего с собственно игрой социального модуля, в эволюции давшего, по крайней мере, два конечных варианта — игру и пахту.

«В обычае было... — пишет Е. М. Шиллинг об играх, — устраивать между аулами (безразлично, кайтагскими и даргинскими) общественные праздники. Один аул угощал другой. Мужчины собирались и объявляли соседям: идем к вам. Те готовили для гостей угощение и старались их принять как можно лучше. Аул, не выполнивший этого правила, покрывал себя позором. Туда уже и отдельные люди не ходили в гости» [Шиллинг, 1996, с. 78]. Здесь игровой момент отчасти тоже редуцирован, однако партнерство выражено отчетливо. В другом примере один и другое представлены в трансформированном виде. Согласно преданиям аварцев Гунибского района, в прошлом на месте нынешнего селения Ругуджа располагалось 12 небольших поселений, самым крупным из которых была Хабада. Ее молодежь досаждала жителям соседних

[1] В литературе указания на этимологию данного термина отсутствуют. Возможно, он связан с персидским *бахт* и производными от него азерб. *бэхт* и лезг. *бахт*, имеющими, в частности, значения ʻудача’, ʻучасть’, ʻдоля’, ʻсудьба’.

аулов своими нападениями, за что в один из набегов на аул Ругжаб она была перебита местными юношами [Алиев, 1988а, с. 45—46]. Не произойди последнее, со временем, возможно, отношения между хабадинскими удальцами и уступавшими им в численности или силе уроженцами других аулов могли бы сложиться по модели пахты. Либо, напротив, упрочив собственные силы, соседи могли все обратить в игру наподобие описанных ее вариантов. Последнее менее вероятно, хотя упомянутая практика провоцирования игры мужской молодежью зависимых от Кала-Корейша аулов не исключает и такого развития событий. Очевидно, такую модель правомерно расценивать как компенсацию за реальное нарушение политического равновесия между общинами.

На то, что у обоих явлений были общие истоки, а сами они не стали несовместимо различными «артефактами», косвенно указывают использовавшиеся участниками игр и «военных» акций атрибуты. В обрядовых играх, как и в календарных обрядах, мужская молодежь обычно наряжалась в костюмы и маски, призванные делать их неузнаваемыми и «страшными». Ряженые часто называли себя «волками», и хотя их внешний облик мало чем напоминал реального зверя, это не мешало окружающим воспринимать их заданным конкретным зверем [Карпов, 1993б]. В свою очередь, и ахтынские «бахтачияры при нападении придавали себе устрашающий вид — надевали на голову рога, выворачивали шубы мехом наружу, привязывали к меху колокольчики, чтобы производить больше шума. В таком виде они шли на дорогу и отбирали от проезжих скот, зерно и другие продукты» [Панек (Ав), л. 126—127]. Юноши аварских селений использовали рогатые маски, когда джамаат торжественно встречал земляков из удачного похода (набега) [Никольская (Аа), л. 22]. Равно молодежь даргинского селения Урари, организуя в ночное время нападения на соседей, надевала на себя маски, изображавшие собак и других зверей [Магомедов Р., 1979, с. 19], т. е. использовала популярную в мужских союзах волчью символику.

Порядок совершения обоих типов акций зримо соответствовал общественной практике членов мужских союзов, в которой начала игровое и политическое (в еще не оформившемся виде) были сплетены в единый клубок.

В Гидатле члены союза *чадкин* регулярно проводили игру *чадкинкIamI*, в соответствии с правилами которой двое или трое из их числа отправлялись ночью в выбранный по жребию дом. Проникнув туда незамеченными, они должны были так же и покинуть его, забрав с собой что-либо из домашнего имущества. Если это удавалось, то пострадавший хозяин наказывался штрафом, при ином исходе он, наоборот, освобождался от месячного взноса, который вносила каждая семья на содержание союза [Дибиров, 1987, с. 85]. В этих же союзах широко использовалась практика похищения богатых сельчан с последующим выкупом их деньгами и продуктами, штрафование путников-мужчин небольшими суммами денег, приглашение состоятельных жителей соседних аулов к себе «в гости» с обязательным требованием приходить с «подарками» — бычком или бараном, которые забивались для пира «в честь гостя» [Булатова, 1988, с. 123].

В целом дагестанские реалии недавнего прошлого в полной мере соответствуют традиционной практике мужских союзов, известных в разных частях земли (см.: [Карпов, 1996, с. 113—116]).

В том числе и пахта лишь незначительно выходит за рамки общей традиции. Будучи включенной в систему общественно-политических связей, она стала формой выражения отношений раннефеодального типа, которые в Дагестане складывались на общинном уровне едва ли не раньше, чем на уровнях тухумном и индивидуальном. В пахте реализовалась прерогатива главного в «вольном» обществе селения по отношению к более слабым членам межобщинного объединения. Бахтачияры (а это была именно молодежь) как представители главного селения (в свое время оказавшегося «победителем» в соперничестве за лидерство и власть) выступали исполнителями, отправителями права взимания дани с зависимых селений. Сама же дань и форма ее получения не были вполне обычными. Угощения, организовывавшиеся подвластными общинами, предназначались мужскому населению общины-метрополии или даже более ограниченной — молодежной ее части. Иные проявления зависимости селений, входивших в состав общества Ахты-пара (обязательная военная поддержка ахтынцев в случае необходимости, обязательное посредничество «метрополии» в спорных делах между селениями и дополнительная плата за получение из Ахтов невест), не имели первостепенного значения. Данное обстоятельство рельефно высвечивает не только особые прерогативы мужских союзов в отправлении права взимания «дани», но и важную их роль в установлении этого права.

Изложенные материалы и следующие из них выводы важны для понимания устоявшегося порядка взаимоотношений горско-дагестанских обществ с соседями другого круга.

4.2. Ближние соседи. Правила общения

К категории «ближних соседей» в данном случае причислено население горных обществ Грузии, а именно тушины, чьи земли граничат с западными районами Дагестана. Выбор определен рядом причин. Тушины, подобно дагестанцам, являлись горцами, так что при некоторых различиях в организации жизни одних и других обществ главные принципы их функционирования были однотипными. По политическому и конфессиональному признакам в XVIII—XIX вв. тушины относились к «потустороннему» дагестанцам миру. Но в известном смысле Тушетия являлась промежуточной областью между Дагестаном и долинами Закавказья, и с этой точки зрения она входила в круг ближних соседей дагестанцев. Наконец, выбор определен тем, что имеется представительный набор материалов, характеризующих взаимоотношения западнодагестанских обществ с Тушетией в период Кавказской войны.

Здесь же надлежит оговорить, что зримое сходство в жизни горцев Грузии и Дагестана не ограничивается единообразием природных условий среды обитания, но восходит к историко-культурной [2] и даже генетической общности тех и других. В населении горных районов Восточной Грузии очевиден нах-

[2] Историко-культурную общность горцев Кавказа по-своему иллюстрирует пример хевсур, о которых говорилось, что «они уважают Крест и св. Георгия Победоносца, бреют волосы на голове, не едят свиней, допускают многоженство, празднуют пятницы и субботы, почитают каких-то языческих богов» [Зиссерман, 1879, ч. 1., с. 214].

ский и дагестанский субстрат [Анчабадзе, Волкова, 1993, с. 71—72; Арутюнов, 1994, с. 128; Очиаури, 1969]. «По словам тушинов, — записал в самом начале XX в. А. М. Завадский, — они образовались из различных выходцев из Дагестана, Чечни и Грузии» [Завадский, 1903, с. 24]. Поэтому естественными выглядят разносторонние экономические, социальные, культурные связи тушин, равно как и хевсур, с чеченцами и ингушами. Схожие отношения сложились у тушин и со своими ближайшими со стороны Дагестана соседями дидойцами (цезами). Последние считались у горцев Грузии хорошими каменщиками, и тушины «запрашивали» их мастеров для возведения башен. Дидойцы приходили к соседям на сезонные работы, где из липы изготавливали посуду и продавали ее в крупных центрах Кахетии. На тушинские свадьбы часто приглашались дидойские зурначи; имели место и межнациональные браки. Наконец, близлежащие тушинские и дидойские селения совместно пользовались пастбищными горами [Волкова, 1989, с. 171; Воронов, 1868, с. 14; Магомедов Р., 1975, с. 249; Промптов, 1941, с. 123; Худадов Н., 1930, с. 273 — 274].

В средневековых грузинских хрониках Дидоэтия, Тушетия, так же как земли вайнахов, хевсур и пшавов, часто упоминались в одном ряду. Для составителей летописей — жителей городов — их население было полудикими горцами со схожими нравами и до определенной поры одинаково идолопоклонниками [Джанашвили, 1897, с. 14—15, 31, 51—52; История и восхваление венценосцев, 1954, с. 87—88] [3]. Характерно, что много позднее правители Османской империи считали своими потенциальными союзниками на Кавказе практически все горские народы, в том числе тушин, кистин, дидойцев, хевсур, сванов, и строили планы обращения их в ислам [Документы, 1968, с. 105; Меликсет-Беков, 1941, с. 135].

Об устойчивых политических связях горных областей Грузии с Дагестаном свидетельствуют и такие факты. В XIII столетии во время завоевания воителями ислама Аварии Байар, сын ее правителя (*нуцала*) Сураки, бежал в Тушетию, где нашел защиту и откуда уже его сын при поддержке дидойцев отправился возвращать себе дедов престол [Мухаммадрафи, 1993, с. 102—104]. В свою очередь, грузинский царь Давид в конце XV столетия вынужден был бежать к дидойцам, где «приняли его с почетом и благожелательно» [Вахушти, 1976, с. 133], а в начале XIX в. в горных районах Дагестана, в соседних с Дидо Анцухе и Бежте, небезуспешно искал военной поддержки грузинский царевич Александр, оставшийся не у дел после присоединения Грузии к России [Акты, 1866, т. 1, с. 168].

О том, что ближние соседи воспринимались тесно связанными с Грузией, свидетельствуют бытовавшие предания о грузинском происхождении дидойцев [Джанашвили, 1897, с. 13; Магомедов Р., 1975, с. 248]. Грузинские правители и церковь на протяжении веков стремились утвердить среди дагестанских горцев христианство. Успехи были, но весьма ограниченные.

[3] В одном из исторических сочинений говорится: «Тушины и дидойцы хотя входили в состав удела Лекоса, но впоследствии были покорены грузинскими царями и обложены данью. Когда же случился раздел грузинского царства, дидойцы подчинились кахетинским царям. Тушины же были покорены кахетинским царем Леваном... По вере они язычники и почитают выше всего дьявола» [Джанашвили, 1897, с. 81, 82].

> А [Теймураз], убедившись, что располагает некоторым спокойствием, решил идти в поход на Дидоети, чтобы обратить их от идолопоклонства и проложить дорогу в Россию и привлечь их на свою сторону. И с собранными кахами напал и разрушил несколько укреплений и сжег деревни. Однако дидойцы призвали на помощь лезгин и пустили стрелы и валили сверху камни, убили [епископа] Руствела и там же коня под Теймуразом и перебили многих кахов. Отступили [они], и вернулся Теймураз в Кахети с плачем: «Горе мне, потерявшему епископа и вельмож», лета Христова 1640.
>
> [Вахушти, 1976, с. 153]

Цезы (дидойцы) приняли ислам последними из дагестанцев — в конце XVIII—начале XIX в.

Экономические связи горных районов Дагестана с Грузией далеко не ограничивались связями с Тушетией. Получение дидойцами хороших урожаев с собственных нив [Акты, 1904, т. 12, с. 1109; Воронов, 1868, с. 13; Гильденштедт, 2002, с. 249; Шиллинг, 1996, с. 27] не решало всех проблем. В долинах Кахетии в зимний период выпасался мелкий рогатый скот горцев, оттуда же они привозили разнообразные «жизненные припасы» [Вахушти, 1904, с. 131; Гильденштедт, 2002, с. 249].

То же было характерно для экономики и политического положения тушинских обществ, чьи жители «зимою спускаются в Гагмамхари и чрез это еще более повинуются кахетинцам» [Вахушти, 1904, с. 132]. Порядок установления отношений горцев, будь то горцы Дагестана или Грузии, с правителями Грузии хорошо иллюстрирует следующий пример:

> А пшав-хевсуры и туши не подчинялись больше его предшественникам царям. А сей Леван (царствовавший в Кахетии в первой половине XVI в. — *Ю. К.*) не силой их покорил, а обещал, что овцы их могут свободно пастись в Кахетии, и послал дары кресту Лаша в Тианети. И после этого давали [они Левану] войско и [платили] дань.
>
> [Вахушти, 1976, с. 136]

Разносторонние связи жителей горной области Дидо с равниной Грузии обуславливали то, что «оные между собою тихо живут» [Гербер, 1958, с. 113], «склонностью к вторжениям на соседние земли не отличались» [Шиллинг, 1996, с. 28]. Более того, для Кахетии дидойцы являлись своеобразным щитом. В документе первой трети XIX столетия говорится:

> Общество лезгин, под именем дидойцев… находясь в добром согласии с кахетинскими жителями, всегда предваряло их о намерениях хищнических партий других лезгин сделать нападение на селения, за Алазанью лежащие. Старшина дидойцев Жабо при последнем царе Георгии (1798—1800) получал по 120 рублей серебром в год жалованья, обязавшись за это всегда извещать Некресского митрополита о движении хищников. Подобное распоряжение обеспечивало селения кахетинские от внезапных набегов, и сами дидойцы занимались у них работой, снискивали себе пропитание.
>
> [Акты, 1878, т. 7, с. 506]

(Правда, надо заметить, что не все дидойские общества — союзы общин — в одинаковой мере придерживались такой позиции. Жители общества Дидо-Шаитль, иначе называвшегося Илан-хеви, предоставляли свою территорию

для сбора отрядов горцев перед их нападениями на Грузию, да и сами были достаточно воинственными. Объяснить это можно уже тем, что данное общество, в отличие от других двух дидойских обществ, располагалось дальше от границы с Грузией и, соответственно, его жителям в меньшей степени грозила опасность мести за совершение военных акций). Схожие отношения установились и между правителями Кахетии и ее населением и соседями дидойцев бежтинцами и анцухцами, о чем речь пойдет в другом месте. Здесь же отмечу естественность обращений этих горных дагестанских обществ к российскому правительству в самом начале XIX в. В них они выражали желание установить добрые отношения с целью сохранения экономических связей с соседними территориями Грузии, которая в то время уже стала частью Российской империи [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 256, 272]. Этими же причинами объясняется в целом пассивное участие горцев Западного Дагестана в большинстве военных акций имамов. К открытым выступлениям дидойцев, бежтинцев, анцухцев против России в основном провоцировало установление последней блокады гор, в результате чего нарушался давний порядок экономического функционирования местных обществ.

Правда, не следует забывать, что дидойцы и их соседи, равно как тушины, хевсуры и пшавы, были горцами и на окружающий мир долин смотрели с высоты птичьего полета и орлиным взором. Об этом уже шла речь. К этой теме я вновь обращусь позднее, сейчас же постараюсь обрисовать картину отношений **горцев с горцами**, которую определяло следование неким правилам. Эти правила большей частью оставались неизменными даже в период Кавказской войны — противостояния «двух миров», когда одни и другие оказались в разных лагерях и война между ними вынужденно проходила по отличным принципам. Если в официальных отчетах о военных действиях и в публицистике XIX в. столкновения дидойцев с тушинами однозначно интерпретировались в контексте большой войны, то в сознании самих горцев этот контекст уходил на второй план, а то и вовсе растворялся. В сознании и исторической памяти были и остаются другие вехи.

* * *

В дидойских (цезских) селениях рассказывают следующую историю.

В давние времена в Грузии был богач, имевший семь отар овец, к тому же обладавший недюжинной силой. Однажды он пришел в Цунту (местное название территории расселения цезов, иначе — Дидо, Дидоетия), в местность Хъокатль, что возле современного селения Хутрах, и объявил жителям окрестных цезских селений, что готов помериться силой с любым из местных силачей на следующих условиях: если в единоборстве победит он, то Хъокатль перейдет в его собственность, если же он окажется поверженным, то уйдет восвояси. Все цезские силачи, вступавшие по очереди в поединок с грузином, быстро оказывались побежденными, и только житель аула Кимятль по имени Яхъя смог оказать более достойное сопротивление, однако и он не сумел одолеть силача-грузина. Последний получил-таки Хъокатль и обосновался там, начав выпасать на ее лугах свой скот. Однако цезы договорились с ним, что через год поединок возобновится. В течение года все кимятлинцы усиленно кормили Яхъю, ведь именно ему предстояло продолжить поединок и защитить их инте-



Милиционер тушин. Худ. Т. Горшельт

ресы от пришельца. По истечении года силачи встретились вновь. Они боролись так долго, что Яхъя пропустил время одной из молитв. Для официального признания победы считалось необходимым, чтобы ухо соперника коснулось земли. Грузин поскользнулся на мокром месте и упал, достав головой земли. Он оказался поверженным, хотя поначалу оспаривал это и предложил продолжить схватку. Но Яхъя отказался, заявив, что не собирается пропускать вторую молитву. В итоге грузин был вынужден признать свое поражение и покинуть Цунту восвояси [ПМА, № 1723, л. 18—19].

Судя по всему, речь в данном рассказе идет о тушине, ибо именно тушины-горцы владели большими отарами мелкого рогатого скота и были напрямую заинтересованы в расширении своих пастбищных угодий. Заслуживает внимания общая тональность предания. В нем нет категоричных оценок: приход грузина и заявление им претензий на чужую землю передается без негодования (а для рассказчика это исконная земля предков, и потому негодованию есть с чего появиться). Более того, претензии выглядят обоснованными по праву сильного, подобно тому как поражение в единоборстве лишает пришельца оснований на них. Все это напоминает «походы» мужской молодежи одного аула в соседний, где нерасторопность хозяев вынуждает их расплачиваться многодневным пиршеством, а в данном случае отсутствие равного пришельцу силача в своей среде — уступить землю. Рассказ, вероятно, основан на реальных фактах, но выстроен с учетом законов фольклорного произведения, что обнажает коллизию взаимоотношений сторон, отводя «межнациональный» аспект конфликта на второй план и сводя сам конфликт к состязанию индивидов. Насилие здесь персонализировано и передано как одоление одной силой другой, из чего следует, что противостоять насилию может только равная сила. И общество «обороняющихся» натурально ее вскармливает, а через год, став победителем, устраняет насилие (подробнее см.: [Карпов, 2001б, с. 221 и след.]).



Пшав. Худ. Т. Горшельт

Произошедшее даже и не воспринимается насилием. Факт интерпретируется как проявление общественной нормы, которая в различных условиях реализуется по-своему, в том числе через состязания борцов [4]. Подобно ему, в селениях цахуров, что в Южном Дагестане, вспоминают, как в прошлом аулы регулярно навещали профессиональные (по меркам конкретной среды и исторического времени) борцы, приходившие из отдаленных мест, в том числе из Азербайджана и Грузии. Борец появлялся в сопровождении «болельщиков» и предлагал любому жителю аула вступить с ним в единоборство. Если желающих не находилось, то сельчане обязаны были кормить борца «как он хотел» и до тех пор, пока «не положат на лопатки». В ауле Согют вспоминают подобный случай. Пришел борец, при отсутствии желающих помериться с ним силой потребовавший коня, овец и др. К нему послали местного чабана, известного своей хитростью. Тот взвалил на себя изрядное количество надутых воздухом бурдюков, а пришельцу сказали, что каждый из них наполнен сыром. Борец испугался «силача» и убежал. Однако, резюмируют информаторы, на словах отказать борцам было стыдно [ПМА, № 1690, л. 64—64 об., 69 об.] [5].

При сопоставлении с этими рассказами произошедшее некогда в дидойском Хъокатле выглядит частным вариантом реализации представлений о силе, о правах, возможностях и результатах ее использования. Мы еще неоднократно встретимся с аналогичными и подобными интерпретациями этих своеобразных установок. Свои версии им предлагает и историческая память цезов, содержащая материалы о взаимоотношениях их предков с тушинами [6], к которым я и возвращаюсь.

[4] Предания о единоборстве силачей, представлявших разные аулы, и о победе в нем как основании для прав на землю или другое имущество общины, популярны в Дагестане (см., напр.: [Шиллинг, 1993, с. 76—77]).

[5] Добавление к рассказу: «Недавно (информация собиралась в 1990 г. — *Ю. К.*) в Закаталы пришли два борца и [обратились] в райком (?) с вопросом: кто будет бороться с ними. Райком обещал победителю 1 тыс. рублей. Но местный борец их так напугал, что они ушли».

[6] Тушин цезы называют *ак* или *axIu*, что одновременно означает тревогу, ибо тушины «приходили за скотом» [ПМА, № 1426, л. 58, 59].

Некогда на хуторе (или в небольшом селении, сейчас там ферма) Нахутли, располагавшемся возле аула Хутрах (топоним Хутрах переводится как «остаток», ибо аул — последний населенный пункт цезов по р. Цоху-Ор перед границей с Грузией) жил силач по имени Буцу□ри. Он был настолько силен, что мог разорвать человека пополам, схватив его за ноги, или убить сразу двоих, столкнув их лбами. Была у Буцури башня-крепость и каменная скамья, с которой он наблюдал за происходящим вокруг. Буцури подчинялись все окрестные жители — он был «как хан», который не только властвовал, но и защищал соплеменников от непрошеных гостей. Таковыми были тушины, регулярно нападавшие на хутрахцев и их соседей [7], угонявшие скот, уводившие в плен детей и семь раз сжигавшие Хутрах. Люди были вынуждены спасаться от тушин в лесу, где они питались мукой, приготовленной из коры тополя. Буцури единственный оказался способным дать отпор врагам — сидя на скамье, он метко поражал неприятеля, а сам оставался неуязвимым (под верхней одеждой он носил кольчугу), и поэтому тушины считали его заговоренным от смерти. Подобным образом Буцури избавил жителей этой части Цунты от притязаний тушин на их земли, скот и саму жизнь [ПМА, № 1213, л. 20—23, 27].

Это одна интерпретация событий и фигурантов прошлого. Среди тех же хутрахцев бытуют и другие версии.

В Нахутле когда-то жил *богъадур* (богатырь) Буцури. Он постоянно носил под верхней одеждой кольчугу *кулден*. Он был *цевехъан*, т. е. первый смельчак. Собирал вокруг себя всех мужчин селения и отправлялся с ними за *давла* — добычей в Грузию. В один из таких походов грузины убили всех его товарищей, убили и самого Буцури, а в отместку за содеянное ими пожгли окрестные цезские аулы. Буцури считался среди местного населения главным человеком (как хан), но все его могущество заключалось в воинской отваге и физической силе [ПМА, № 1426, л. 49 об.—50].

Две версии предлагают существенно различающиеся интерпретации фигуры героя-богатыря и предводителя и отношений с тушинами — кто на кого напал? Вопрос о том, какая из них ближе к истине, по большому счету, лишний, ибо только обе они вместе делают портрет этого человека, по мере возможности, объемным, равно как устраняют односторонность в характеристике взаимоотношений с соседями. За добычей ходили и те и другие, и защищаться приходилось обеим сторонам. Это была обычная жизнь горских обществ и горцев-джигитов, где авторитет приносили сила и удачливость в бою и походе, как в подлинно мужских видах деятельности. Жизнь с чередовавшимися нападениями друг на друга условно можно сравнить с войной, но ведшейся по правилам «мужских игр», когда слабый и нерасторопный обязан был пенять только на себя. В такой «игре» была уместна и хитрость, и для того чтобы разгадать ее, необходимо было обладать известными качествами, которые дополняли портреты-образы настоящего героя и сообществ (братств) подобных ему [Карпов, 2005].

[7] В то время помимо Хутраха и Нахутля в этой же местности располагались селения Цобеено, Ицитля и Чахинат, прекратившие существование в результате нападений грузин. Аналогичной была участь и некоторых других цезских селений, располагавшихся возле современного Хибиятля — Ишимахо и Токма.

Отношение к происходящему менялось, когда «правила мужской игры» нарушались одной из сторон либо каждая из них, оказавшись вовлеченной в дела третьей и четвертой сторон, начинала действовать по-иному.

Нарушением подобных правил грузинами объясняют современные цезы обострение взаимоотношений с ними в XIX в. Тушины якобы обманули цезов с землями (вообще цезы считают себя простодушным народом). Произошло это в то время, когда Тушетия, будучи частью Грузии, уже подчинялась России, а Цунта еще только намеревалась вступить в российское подданство. Тушины уговорили цезов на формальный перенос границы вглубь их территории (имеются в виду высокогорные пастбища), что должно было хорошо зарекомендовать их перед «начальством». Цезы согласились и при даче присяги в Ботлихе подтвердили свое согласие на перенос границы. Однако тушины захватили земли, и позднее дагестанцы не смогли добиться от губернатора пересмотра границ [ПМА, № 1723, л. 32—32 об.]. Поступок тушин однозначно расценивается как обман (а не военная хитрость), спровоцировавший обострение взаимоотношений и, соответственно, отказ от ранее соблюдавшихся правил [8].

Со своей стороны, и тушины имели основания упрекать дидойцев в том, что их территория во времена имамата стала использоваться в качестве плацдарма для совершения крупномасштабных военных акций дагестанцев против Грузии, и в них нередко принимали участие сами дидойцы. А в подобных акциях о соблюдении «правил» речь уже не шла.

Для конкретизации правил сделаю отступление и приведу примеры из хроник другого времени. Первый относится к гражданской войне и к событиям военного противостояния горцев, воевавших на стороне «красных» и «белых».

* * *

1921 год. Дни восстания, руководимого пятым имамом Дагестана Наджмуддином Гоцинским. «Контрреволюционеры» осадили крепость Хунзах, оборонявшуюся небольшим гарнизоном. Осада длится долго, среди обороняющихся наступает голод, они начинают падать духом. В этой ситуации старший в гарнизоне, известный революционер и председатель ЦИКа Дагестана Н. Самурский обращается к осаждающим с воззванием, в котором говорится, что люди в крепости изнурены голодом и обессилены, что целую неделю у них во рту не было ни крошки и они готовы жевать кожу с седел и что насколько легко их взять сейчас, настолько же позорно для горца биться с врагом, который с трудом держит в ослабевших руках винтовку и шашку. «Ежели у вас есть намус, честь, — писал Самурский, — если вы действительно сыны Шамиля, какими себя называете, и хотите показать себя орлами гор, пришлите нам продовольствия, и тогда будем биться и посмотрим, кто победит». Ночью осажденные увидели, как к крепости перебежками приближаются темные фигуры. Решив, что наступил момент развязки, они начали осыпать их «градом пуль». Но приближавшиеся к укреплению, «не отвечая, укрываясь за выступами, за кочками, за кустарником, ползли

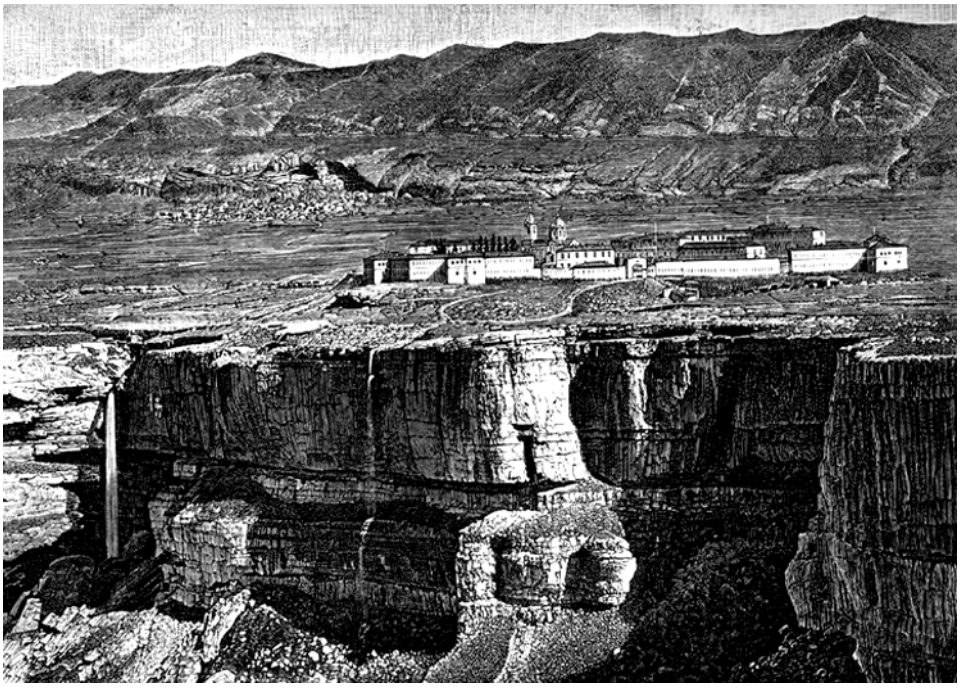
[8] Данная версия перекликается с изложенным преданием о Яхъе и грузине-силаче и, возможно, является «обобщенной» интерпретацией событий прошлого.

медленно, оставляя за собой раненых людей, и к стенам тащили, как обнаружилось после… мешки с мукой, баранину, лепешки и овощи. Сложив все это у ворот, они уползли назад, и ни один человек не приблизился потом к крепости, и ни одного выстрела не прозвучало потом с их стороны в течение многих часов; они честно и терпеливо выжидали время, нужное, по их расчетам, для того, чтобы враг мог подкрепиться и восстановить силы для нового равного боя…» Как заметил публицист, автор данного описания, в других местах что-либо подобное невозможно [Зорич, 1929, с. 57; Самурский, 1925, с. 87] [9].

Здесь же уместно вспомнить грузина из предания цезов, который не противился тому, чтобы подчинившиеся ему люди в течение года пестовали силы его соперника, а затем, уступив в поединке, без особых препирательств покинул облюбованное им место. Также можно сослаться на бытовавший, согласно воспоминаниям современных цезов, обычай устраивать поединок предводителей (*цевехъанов*) шаек дидойцев и грузин, неожиданно встречавшихся в горах, исход которого часто определял дальнейшее поведение каждой из сторон [ПМА, № 1426, л. 36]. Правила подразумевали, что былые соперники, до этого беспощадно сражавшиеся друг с другом, но в итоге заключившие на определенных условиях договор, обменивались пулями, и «в таком случае, — писал автор середины XIX в., хорошо знавший нравы горцев, — они скорее выстрелят в родного отца, чем в того, с кем поменялись пулями» [Эристов, 1854, № 52] [10].

[9] Непосредственный участник описанных событий Н. Самурский отмечал, что «такое снабжение осажденного гарнизона упорным врагом… повторялось несколько раз». Эти же авторы привели и другой красноречивый пример соблюдения «правил» ведения войны и этики горцами. Горцы, сражавшиеся на стороне «белых», задержали женщину, направлявшуюся в «красный» аул. У женщины на груди под одеждой были спрятаны документы, что было заметно, да и сама она не скрывала, куда и зачем идет. Однако никто не решился задержать ее, ибо адат даже в таких обстоятельствах запрещает оскорбительно относиться к женщине или поднять на нее руку. «Белые» расступились перед ней, а старший среди них пожелал ей дойти благополучно [Зорич, 1929, с. 55—56; Самурский, 1925, с. 87].

[10] Имеется в виду практика, сложившаяся между тушинами, хевсурами, пшавами, с одной стороны, и кистинами (вайнахами) и дагестанцами — с другой.



Укрепление Хунзах (по: [Андреев А., 1899])

Соответствовала правилам, уже, правда, трансформированным, и описанная в предыдущем параграфе пахта. Там военные отряды молодежи общины-сюзерена получали с подвластного населения своеобразную подать натурой, истоки права на которую с очевидностью восходят к играм членов мужских союзов.

Схожие акции, но не по праву установившихся вассально-сюзеренных отношений, а единственно для поддержания боевого духа молодцев-джигитов и получения добычи, регулярно совершали горцы Грузии к соседям кистинам и дагестанцам, да и друг к другу тоже.

«Тушины, — отмечал Р. Д. Эристов, — как отдельные от пшавцев и хевсур по географическому местоположению, не имеют с ними почти никаких отношений, исключая общего иногда участия в походах против соседних неприятелей. Напротив же того, хевсуры и пшавцы находятся в слишком тесных сношениях между собою, и последние всегда терпят от первых страшные притеснения. Хевсуры, не трудясь сами, решительно хотят жить за счет пшавцев. Для этого хевсурцы выдумывают различные небывальщины и приходят к пшавцам, требуя уплаты мнимого долга». Далее излагается пример притязаний, «сколько смешной, столько же, в сущности своей, несправедливый и странный». И ниже:

> Наконец пшавцы, не отставая от своих соседей, неоднократно делали набеги на кистинские аулы. И теперь не проходит года без того, чтоб они не отправились к границе потревожить кистин. В таком случае деканоз (священнослужитель. — *Ю. К.*) выносит дроши (знамя, хоругвь, хранившаяся в

святилище. — *Ю. К.*) — и **горе тому, кто не явится под знамена капища!..** (ср. с функциями



Хевсуры селения Гудани (по: [Материалы, 1904])

мечети у горцев Дагестана как места мужских сборов, хранения боевого снаряжения и т. д. — *Ю. К.*). Тогда пшавцу нет житья; он подвергается огромному штрафу, навлекает на себя презрение сотоварищей, гнев капища, и к довершению бедствия деканоз *налагает на него запрещение*!!.. Собранное таким образом войско отправляется во имя какого-нибудь святого к немирным кистинам, завязывает с ними перестрелку и, отбив у них весь домашний скот, возвращается восвояси, неся отрезанные по обычаю у убитых неприятелей кисти правых рук. Отбитый у неприятелей скот делится на три части: одна жертвуется на капище, другая посылается моураву (приставу), а третья достается отбившим. С пленного неприятеля берется выкуп 60 рублей, деньги эти неотъемлемо принадлежат Лашарис-Джварскому капищу. Случается, что неприятели выкупают и голову (если она взята) родственника своего, и за это пшавцы берут одного быка и одного барана. В одном из подобных нашествий пшавцы наложили на немирных кистин, жителей селения Литхо, дань баранами, которую и теперь получают.

[Эристов, 1854, № 52]

Это, конечно, не пахта — институт, сложившийся внутри моноэтничных межобщинных объединений, но форма отношений, близкая к ней. Это — война, однако с соблюдением установленных норм, право на ведение которой имела и реализовала каждая из сторон. Участников «конфликта» она не возмущала, так как соответствовала порядку функционирования каждого из обществ и горского сообщества как такового. Только человек, оторвавшийся от этой среды, был способен взглянуть на ее законы другими глазами. Таким человеком в середине XIX столетия был Важа-Пшавела.

— Тот, чью руку ты привез мне,

Воин храбрый был, отменный.
От души его мне жалко.
О, зачем вы так надменны!
Как убью врага, назло вам
Не возьму его десницы!
— Воин должен это сделать!
Так в законе говорится.
— Горе низкому закону,
Что грехом таким гордится!
[Важа-Пшавела, 1939, с. 78]

«Записки о Тушетии» тушина И. Д. Цискарова содержат близкие вышеприведенным данные о характерных особенностях жизни этого горного общества. В частности, речь в них идет о регулярных набегах тушин в Дагестан за скотом, об огромной величины плоском камне близ селения Буни в Дагестане, на котором тушинские наездники во время походов подковывали своих коней [Цискаров И., 1849, № 13]. А в статье Р. Д. Эристова рассказывается о «благородном, полезном и отважном обыкновении тушин *цасула самэвопрэт* — идти на поиски врагов. Для этого тушинский *белади* (предводитель) объезжает Алванское поле и объявляет **молодым тушинам**, чтоб они к утру были готовы идти на поиски. На другой день человек 15 молодых отправляются в лес, под начальством белади, которому известны все тропинки и лазейки лезгин (дагестанцев. — *Ю. К.*)… Таким образом тушины, отучая хищников бродить по нашим лесам для ловли мальчиков, всегда почти возвращаются восвояси с ружейными выстрелами, означающими победу над врагами, неся отрезанные кисти вражьих рук, и на вопрос: где они были, отвечают: поохотились» [Эристов, 1855, с. 144].



Разорение дагестанского аула в 1858 г.
Худ. Т. Горшельт

Слово «поохотились» точно передает суть явления. Статус мужчины, даже в обществах со столь древними, как в Дагестане, земледельческими традициями, где его производственные функции были сакрализованы, определялся все же не ими. Данный статус и пиетет окружающих рождали и усиливали другие функции и качества — отважного бойца и сноровистого охотника, и не только на зверя, но и на равного

соперника [11]. Первое и второе органично сочетались, формируя образ джигита. «Бывали примеры, что тушинские наездники бросались в самые жаркие сечи и умирали с восторгом при мысли, что они будут оплакиваемы как герои, что песни об их деяниях зазвучат на устах красавиц… и воспламенят соревнование храбрых, что память об них дойдет до позднего потомства…» [Зиссерман, 1879, ч. 1, с. 244].

Вот образец помыслов и идеал поступков. Джигитство являлось спортом, игрой и войной одновременно. Это сознавалось и принималось всеми горцами, проживавшими по разные стороны горного хребта, но исповедовавшими практически одни и те же ценности. Не случайно взаимные хищения настолько вошли в «привычку», что даже когда материальные обстоятельства перестали вынуждать к ним, они все равно практиковались и в конце XX в., в частности между грузинами-горцами и чеченцами [Джалабадзе, 2003, с. 73]. При этом необходимым было соблюдение определенных правил.

Правила же эти, как в охоте на зверя, не допускали истребления «дичи» (пусть не покажется кощунственным такое сравнение), иначе охота не имела бы продолжения, а «спорт» и «игра» завершились бы, образовав пустоту в механизме жизнеобеспечения и воспроизводства общественной модели. Правила порицали бессмысленное уничтожение посевов врага как необходимого жизненного ресурса «команды соперника», равно и такое же разрушение чужих жилищ, а система удовлетворения взаимных претензий строилась на уравновешивании прав сторон [12]. По большому счету, достаточно было того, что появление возле и на улицах селения наносило тяжкое оскорбление сопернику и подтверждало моральное преимущество более сноровистой партии. Предметом состязания являлись личное удальство и отвага, а предметом обмена и «штрафа» за проявленную беспечность — движимое имущество и живой товар — скот и люди, посредством которых можно было не только обогатиться, но еще и удовлетворить личные амбиции и упрочить свой статус в обществе.

* * *

Значимые эпизоды истории дидойско-грузинских/тушинских отношений в Новое время.

---

[11] Впрочем, и в современном обществе отношение к героям боевых действий и знатным хлеборобам и сталеварам неодинаковое.

[12] Правда, реалии могли намного отличаться от правил. Участник Кавказской войны свидетельствовал о событиях штурма дидойского аула Асах в 1858 г.: «Тушины храбры и смелы… Они чрезвычайно легки на бегу, летят с горы стрелой, не ждут ни от кого приказания, вмиг окружают аул, жгут и распоряжаются по-своему. В деле нет над ними власти, могущей остановить их зверство» [Ховен, 1860, № 102, с. 25]. В качестве показательного примера системы удовлетворения взаимных претензий приведу такой. Когда между хевсурами и чеченцами возникал конфликт, то тяжба по нему происходила на нейтральной территории; во время нее стороны руководствовались чеченским *адатом* и хевсурским *рджули*, но в итоге приходили к усредненному варианту мононормы. Так, если одна правовая норма предписывала компенсацию в 4 единицы, а другая в 2, то выносилось решение о возмещении виновным ущерба потерпевшей стороне в размере 3 единиц [Джалабадзе, 2003, с. 75].

1789 г. Между дидойской общиной Иланхеви и населением Предгорья Кахетии по повелению царя Ираклия II заключено «Примирение». Название документа свидетельствует о конфронтации населения соседних территорий. Стороны договорились не наносить друг другу ущерба, не «учинять раздора» изменой, силой и беззаконно. При соблюдении этой договоренности иланхевцы получали возможность спокойно торговать в Грузии. Они также обязались сообщать грузинской стороне о «появлении войск Дагестана и разбойников (качахов)». Специальная оговорка о неправомочности «людей нашей страны», т. е. грузин, причинять вред и что-либо «отнимать» у дидойцев, по-видимому, адресуется тушинам [Хрестоматия, 1998, ч. 1, с. 77—79].

Первая треть XIX в. В условиях подчинения Грузии Российской империи (вхождения в ее состав) функции регулирования грузино-дагестанских отношений взяла на себя российская сторона. Она категорично требовала от горцев вести мирный образ жизни, не допускать передвижений «партий хищников» из внутренних районов Дагестана по территории Дидо для нападений на Грузию, обязала информировать власть о подобных намерениях «лезгин». Со своей стороны, дидойцы просили гарантий на право спускаться к соседям и торговать с ними [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 272, 273, 302]. Однако конфронтация между горным Дагестаном в целом и Россией нарастала, последняя ввела торгово-экономическую блокаду горных районов. Среди дидойцев стали заметными разногласия относительно дальнейшей политики, бывали эксцессы с российской стороной, хотя нейтралитет в целом соблюдался.

1832 г. Второй имам Дагестана Гамзат-бек прибыл в Дидо с требованием покорности местных жителей. Не добившись успеха, он разорил одно из крупнейших дидойских селений Хупри [Акты, 1881, т. 8, с. 554—555].

1834 г. Общество Дидо-Шаитль (Иланхеви) прислало «в отряд, действовавший в Кахетии, своих старшин для переговоров, но это не имело успеха» [Мочульский (А), ч. 2, л. 102].

1837 г. Нападение «лезгин» на тушинские селения Дикло и Шенако. Об этом событии имеется разносторонняя информация — официальные донесения русского командования и беллетристика.

В официальных документах говорится, что напавших было несколько тысяч человек (по некоторым данным, 10 тыс.), «между коими, кроме ближайших лезгинских обществ, находились горцы из племен Нагорного Дагестана, повинующиеся мулле Шамилю». В число «ближайших лезгин» входили и дидойцы, однако вряд ли они могли составить основу войска ввиду своей общей малочисленности [13]. Как заявили «лезгины», ведшие переговоры с тушинским приставом кн. Чолокаевым, «неприязненные действия противу тушин предприняли они по требованию муллы Шамиля, который лично намеревался с своими приверженцами напасть на Тушетию и угрожал наказанием лезгинам, если бы они не исполнили требования его» (ср. с практикой пшавов и хевсур, где священнослужитель-деканоз инициировал походы на кистин и требовал участия в них каждого мужчины, а

[13] Военные силы Дидойского наибства на исходе Кавказской войны оценивались в 725 пеших воинов при отсутствии конников; они уступали военным силам прочих наибств Андийского округа [Кузьминский, 1879, с. 303—306].

«непослушных» строго наказывал). В результате нападения жители селения Дикло понесли следующие потери: погибло 37 мужчин и 10 женщин, было взято в плен 17 душ мужского и 75 — женского пола, «употреблено лезгинами на пищу (за время осады селения. — *Ю. К.*) принадлежащих тушинам 690 штук рогатого скота, 460 овец и похищено 90 лошадей и катеров и прочее имущество». Как заявил пристав, истребление Дикло «произошло отчасти чрез собственную оплошность и доверие жителей к лезгинам, ибо, быв предуведомлены о намерении лезгин напасть на них, не предприняли они решительных мер к своей обороне и не отправили семейств их во внутренние тушинские селения, а по осаждении их лезгинами, полагаясь на слово неприятеля, примирились с ним и все селение их было вероломным образом истреблено» [Акты, 1881, т. 8, с. 609—610, 611—612; Шамиль, 1958, с. 92—94].

Попавшее в официальное донесение замечание о предупреждении диклойцев об опасности уточняет И. Д. Цискаров — автор газетной статьи на ту же тему. Свой очерк он построил как рассказ, где персонализированы герои и жертвы, помощники и враги (очевидно, он располагал достаточными материалами). В частности, им описано появление в тушинском селении всадника и приведена следующая его тирада.

«Я дидо, — сказал приезжий. — Дидойцы желают вам безопасной и мирной жизни точно так же, как и себе, но не могут отклонить угрожающего вам бедствия. Вы навлекли на себя гнев Алдами. Предупредите несчастье, в противном случае раздраженный тигр нападет на вас внезапно, и на месте, где возвышаются эти сакли и башни, не останется камня на камне, жены и девы сделаются рабынями. Не надейтесь на свою силу и мужество, вам не устоять против сборища целого Дагестана».

Дидоец предлагал тушинам тот вариант действий, на который указывал и пристав Чолокаев как на не использованный ими. А кто такой «раздраженный тигр» Алдами, по другим источникам, Алдами-швили (Алдмашвили)? Судя по всему, он был представителем фамилии кедибских (селения Кеди) беков общества Ункратль, что в Западном Дагестане, располагавшемся на границе с Тушетией. Представители этой фамилии считались выходцами из Аварии (Аварского ханства), либо происходившими от грузинских князей Караловых. В документе 1844 г. Алдами упоминается как глава Гакваринского (Акоринского) союза обществ Западного Дагестана, включавшего селения Гаквари (Хаквари), Тлох (Тлохо) и Сильди, а также как владелец селения Кеди (Кияда) [Мочульский (А), ч. 1, л. 73, 134]. До этого же года кедибские беки, не признавая власти Шамиля, не присоединялись к мюридистскому движению, за что испытали открытое гонение со стороны имама [Бацадаса, 1994, с. 14; Хашаев, 1961, с. 150—151].

Цискаров дал ему следующую характеристику, начав с отличительных черт натуры горцев в целом:

> Дикий горец жаждет власти всегда из одних личных видов. Две пружины отваживают его иногда на удивительные подвиги: корысть и мщение. Алдами, в набегах — дерзновеннейший между вольными лезгинами, в битвах — бесстрашнее всех товарищей, пользовался уважением всего Дагестана и не раз с успехом предводительствовал в набегах и грабеже мирных жителей долин. Теперь, во время всеобщего голода (выше автор особо отметил, что предыдущий

год в горах Дагестана и Грузии был неурожайным. — *Ю. К.*), он так же был беден, как и его собратья, не занимавшиеся земледелием и ремеслами, а жившие только на счет трудов соседей, деля мечом между ними и собой скудные дары природы. Жители Дикло и Шанако (Шенако. — *Ю. К.*), богатейших селений Чагалинских тушин (общества Чагма. — *Ю. К.*), на границе горного Дагестана, наравне со всеми потерпев от неурожая, отказали хищным своим соседям в добровольной дани хлебом и скотом. Алдами, питая к жителям этих двух селений давнишнюю злобу, воспользовался этим случаем, чтобы им отомстить. Посредством преданных ему людей легко было внушить толпе [мысль] о необходимости набега и о выборе его начальником, и таким образом он достиг своей цели и заранее радовался гибели и уничтожению своих врагов.



Аварец (по: [Андреев А., 1899])

[Цискаров И., 1846]

Как развивались события в тушинском селении, над которым нависла опасность?

Слова дидойца взволновали народ. Мнения были различны. Молодые требовали боя, старейшие утверждали, что бесполезная храбрость горсти удальцов не спасет семейства от гибели. Если не меч врага, то голод и холод во время продолжительной осады принудят сдаться, и что тогда последует! Если же обезоружим хищника исполнением его требований, говорили другие, то с первым путем чрез снеговые горы, в Кахетию, возвратим утраченное. Мнение это одержало верх над другими; все, при восклицаниях: «Да будет воля Божья», отправились по призыву жреца деканоза приносить жертвы умилостивления.

[Цискаров И., 1846]

Среди тушин возобладал рациональный подход к ситуации — откупиться от намного превосходящего силой неприятеля. Это была устоявшаяся практика, которая использовалась и в Кавказскую войну. Под угрозой «разорения» Шамиль получал от тушин «дань» по рублю с дыма [Волконский, 1876, с. 388; Шамиль, 1958, с. 221]. Чрезвычайно интересна упомянутая подробность того, каким образом тушины намеревались восполнить понесенный урон — это самим совершить поход в Кахетию. Походы за «добычей» к соседям,

особенно к тем, кто был обеспечен хорошим достатком [14], являлись нормой жизни горцев, к какой бы из воюющих сторон они ни принадлежали и какую бы веру официально ни исповедовали. В тушинских песнях вспоминались походы местных героев в Кахетию [Цискаров Т., 1849]. В свою очередь, Р. Эристов, современник Кавказской войны, в очерке о хевсурах, пшавах и тушинах выражал удивление от превращения этих горцев в «первых защитников» Грузии, хотя за 50 лет до этого они регулярно совершали «шалости» — нападали на Военно-Грузинскую дорогу и на кахетинские деревни [Эристов, 1854, № 52].

Жители Дикло выполнили требования неприятеля — отдали скот, выдали аманатами 16 старшин и скрепили «договор» обменом пуль. Они полагались на честь соперника и на соблюдение им известных правил. Но в лагере дагестанцев видели ситуацию иначе. И. Д. Цискаров живописал обстановку в нем так: «В полчище Алдами поговаривали: „Мы наследовали от отцов оружие с
тем, чтобы им добывать себе хлеб и славу… Знает Аллах, что мы не хотели обидеть диклойцев, но взять лишь одних баранов и ни одного пленного, не выстрелить ни раза… Нам жизнь не в жизнь без боя…“ Алдами тоже был задумчив — зверство заглушало в нем святость данного слова… а ропот войска еще более разжигал в нем жажду корысти и убийства». Участь тушинского селения была решена — взятые в аманаты старшины были казнены, «Дикло было разрушено; развалины и трупы остались на месте богатого селения… остальные жители были увлечены в плен».

Совершив злодейство в одном месте, войско «лезгин» направилось к селению Шенако, чтобы и с ним разделаться тем же образом. Шенакойцы в течение нескольких дней выдерживали осаду, пока к ним не подошла подмога из других мест Тушетии и милиция Телавского округа. В результате произошедшего сражения «лезгины» были разбиты, их отступившее войско преследовала регулярная русская армия, «каравшая» дагестанские аулы и их жителей за учиненный погром Тушетии. «Вожак» «лезгин» Алдами, по словам И. Д. Цискарова, «как бы свыше наказуемый за вероломное истребление диклойцев, потеряв добычу, товарищей и родной кров, должен был бежать и с тех пор скитался, как нищий, без пристанища, без доверия единоземельцев, в бесславии и бедности» [Цискаров И., 1846].

Такова доля предводителя — в дни побед он бывал господином всех и вся, в дни поражений — сполна расплачивался за неудачу, забытый даже товарищами (хотя это заявление грешит преувеличением, на что указывают приведенные выше сведения о нем).

Описанное нападение дагестанцев на Тушетию было далеко не единственным. Известный тушинский «герой» Шете Гулухаидзе называл его четвертым в числе шести набегов «лезгин» и дидойцев, в отражении которых он лично и его сыновья участвовали. Знал он и предводителей врагов. Это были уже известный Алдамишвили, а также дидойцы Бига и Кино Асахойский и некто Торолишвили. Шете гордился тем, что во всех случаях тушины одерживали верх, а набег 1850 г., когда «12 тысяч разного сброду из Дагестана» напало на Ше-

[14] Современные цахуры, ссылаясь на своих предков, говорят, что если у кого-либо нечем было кормить семью, то он мог украсть, но с соблюдением правил, т. е. не у своих. Это не считалось грехом, это *гьала□л* (*хIалал*) — ʻзаслуженное’, или, точнее, ʻдозволенное’ [ПМА, № 1690, л. 70].

нако, «доставил тушинам случай совершить самый блистательный подвиг, в котором лезгины лишились 120 человек одними только убитыми» [Эристов, 1856, № 14]. Однако победы давались дорогой ценой, а опасность новых разорений была очевидной. Жители тушинского селения Дикло в 1843 г. заявили, что «совершенно хотят оставить свои жилища и переселиться в другое место, где менее есть опасности» [Шамиль, 1958, с. 221]. Командование российской армии укрепляло Лезгинскую кордонную линию. На границе с Дидо на Кодорском перевале в 1846 г. была выстроена крепость, призванная контролировать ситуацию в горах и не допускать горцев в Кахетию. Параллельно организовывались карательные экспедиции, целью которых являлось оружием и страхом привести горцев в повиновение. Реакция горцев оказалась противоположной — в середине 1840-х гг. дидойцы однозначно примкнули к лагерю Шамиля. В последнем они — «цунтинцы» (дидойцы и их ближайшие соседи хваршины) славились как меткие стрелки, «так как они охотники по ремеслу своему… Цунтинцы хотя и не были воинственными (орудиями войны), однако они смелые, решительные и испытанные в боях люди. Особенно когда выходят на Грузию» [Абдурахман, 1997, с. 111].

Однако на отношениях с тушинами такое изменение политической ориентации дидойцев сказалось незначительно. Один из хроникеров Кавказской войны отмечал:

> Соприкасаясь с лезгинами (с дидойцами и их соседями. — *Ю. К.*) во время летних пастбищ в горах, тушины, по большей части, жили с ними в это время (1850-е гг. — *Ю. К.*) довольно мирно… Но если случалось, что приязненные отношения нарушались какою-нибудь кражею у тушин барана или коровы, то потерпевшие не успокаивались до тех пор, пока не возмещали свою потерю одною или несколькими лезгинскими руками.
>
> [Волконский, 1876, с. 388]

То есть и в этих условиях известные правила взаимоотношений сохраняли силу.

О том же говорит и история Ункратля — соседнего с Дидо и Тушетией аварского общества, составленная местным автором в начале XX в. В ней описано заключение жителями Ункратля «мирного договора» с тушинами во времена имамата. Однако с другими соседями ункратлинцев — чамалалами тушины продолжали враждовать, и по этой причине однажды «отряд конных тушинцев, состоявший из трехсот человек», двинулся в сторону пастбищ чамалалов с целью захватить их скот. На выручку соседям пришли жители ункратльского аула Сильди, через земли которого двигался отряд грузин.

> «Пока весть о приходе тушинцев дойдет до Гаквари (чамалальское селение. — *Ю. К.*) и пока эти гакваринцы соберутся, чтобы выступить против, тушинцы угонят уже гакваринский скот к себе. А ну-ка, вы — совершеннолетние сильдинцы! Берите-ка свое оружие, у кого какое есть и выходите на перекрытие пути тушинцам!» И вот сильдинцы организовали тут засаду на дороге, по которой должны были проходить тушинцы. Как только отряд этих тушинцев приблизился к месту засады, сильдинцы напали на них и перебили. Спасся тогда лишь один-единственный тушинец, да и того сильдинцы просто-напросто отпустили, чтобы сообщил он людям своим о том, что произошло… Итак, гакваринцы получили назад абсолютно весь свой угнанный было тушинцами скот. За это гакваринцы, в свою очередь, от глубины души



Дидойское селение Асахо (по: [Ховен, 1860])
Такими виделись горные селения из столицы Российского государства

поблагодарили сильдинцев. Мало того, строилась в Гаквари в то время мечеть. Так вот, прямо над входом в эту мечеть был тогда установлен в стене камень, на котором гакваринцы вырезали [духовное] завещание своим потомкам следующего, примерно, содержания: если сильдинец придет к нам с добром, не гоните его прочь. Камень этот и поныне находится в Гаквари, в стене тамошней мечети.

[Восстания, 2001, с. 27—30]

Настоящий пример — хорошая иллюстрация как самой практики взаимоотношений соседних горских обществ, так и осмысления ее наследниками традиций. В нем примечательны заключение договоров между обществами, официально принадлежавшими к враждующим лагерям, и практика набегов на земли неприсоединившейся стороны, а равно долг помощи ближайшему соседу и назидание потомкам быть благодарными за оказанную услугу. Формулировка назидания также любопытна; она предполагает, что ближайший сосед, некогда пришедший на выручку, в будущем может появиться и не с добром, и тогда его следует гнать прочь всеми доступными средствами. Вопрос о том, насколько адекватно реальности изложенное, остается открытым, но с позиции человека, осмыслившего и изложившего события в контексте норм бытия горских обществ, они, эти события, в полной мере типичны [15].

1877 г. В завершение этой части параграфа изложу версии события, имевшего место в указанном году. В этот год в Чечне и в Дагестане разгорелось восстание, лидеры которого призывали к газавату — войне с неверными за независимость. Восстание имело причины, обусловленные просчетами политиков и злоупотреблениями представителей имперской администрации в этом недавно успокоившемся после долгой войны крае. Но более важным для возбуждения умов явилось начало русско-турецкой войны и неудачи кавказской армии, попытки мобилизации дагестанцев на эту войну и деятельность турецких эмиссаров, в числе которых был сын Шамиля Гази-Магомед, обращавшийся с призывами к борьбе за свободу и обещаниями материальных выгод (обретения земли) [Магомедов Р., 1940, с. 35].

[15] Дополнительным штрихом к характеристике отношений аварцев Ункратля с тушинами служит и содержащийся в той же истории эпизод, имевший место по окончании Кавказской войны. В сложной ситуации, когда былые вожди ункратлинцев вынуждены были вместе с семьями скрываться от новых властей, они ушли к кунакам в Тушетию, однако попали в руки другой партии тушин и погибли [Восстания, 2001, с. 43—48].

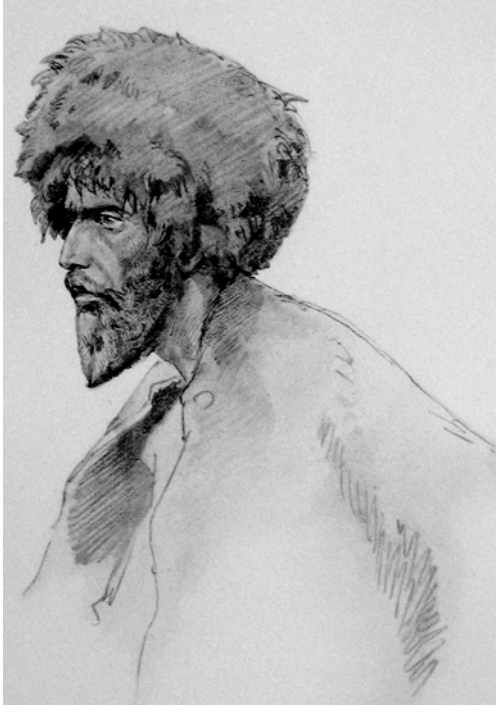
Одним из локальных центров восстания была Цунта и конкретно — селение Асах. В официальных донесениях сообщалось, что его и прилегающих аулов жители «оказали открытое сопротивление своему наибу, **стали отбивать стада у соседних тушин**, разрушили Кодорскую башню и начали угрожать селениям Алазанской долины» (цит. по: [Магомедов Р., 1940, с. 41]).

Местными историками начала XX в. события в Цунте излагаются следующим образом.

Развитие этих событий напрямую связывается с появлением там Кара-Хаджиява Цунтинского-Асахского — человека, по окончании Кавказской войны в качестве *мухаджира* перебравшегося в Турцию, а в указанное время — «после начала войны между падишахом ислама, с одной стороны, и падишахом русских — с другой» — возвратившегося на родину. «Целью прибытия этого Кара-Хаджиява в Цунту была организация там смуты, той, которая произошла позднее». **Выражением «любви своей** (цунтинцев, дидойцев. — *Ю. К.*) **к шариату» стал совершенный ими набег на Грузию с целью захвата овец у тушин**. Добыча оказалась столь велика, что овец «с трудом можно было сосчитать». Дидойцы этому крайне радовались и благодарили Аллаха, но радость их оказалась недолгой. Вскоре появились русские войска и с ними грузинские и дагестанские милиционеры — «эти людишки, которых именуют почему-то мусульманами. Были же тогда в числе последних — да не поможет им всевышний Аллах! — жители как гор, так и равнин» (значимое уточнение). Грозный облик хорошо вооруженных и многочисленных войск произвел должный эффект — «цунтинцы пришли тут к этим неверным и попросили у них пощады, и лишь жители селения Асах не стали делать этого. Напротив, асахцы подготовились к сражению, сделав со своими усадьбами то, что нужно в таких случаях». Завязался кровопролитный бой. Когда надежды на победу у асахцев иссякли, многие из оборонявшихся покинули селение, и в их числе Кара-Хаджияв. Но в ауле осталось много тех, кто решился драться до конца, и среди них женщины. «Когда же мужчины в конце концов все же обессилели и в результате смелость их уменьшилась, женщины эти взошли на крышу дома и, расположившись там, принялись кружить и восхвалять Аллаха, произнося формулу единобожия — *ля иляха илла ллах*, желая таким образом возбудить в самих себе любовь к смерти, которую они хотели увидеть раньше, чем увидят ее их мужья… (и эти же женщины. — *Ю. К.*), развернувшись в сторону неверных, кричали: „Стреляйте — да проклянет вас всевышний Аллах! — из своих ружей в нас!“ Вот так-то и были они там все перебиты».

Завершают этот драматический рассказ, где есть интрига, предательство, геройство и своеобразно понятая и реализованная борьба за веру, подробности гибели последних «мучеников за веру», выбросившихся из объятого пламенем здания (а дома-башни в Асахе были многоэтажными) на «полки неверных»; а также спасения двух полуобгоревших младенцев тушином, который унес их к себе на родину; этапирования оказавшихся в плену асахцев в ссылку и полного разрушения Асаха русскими войсками. В результате, резюмировали авторы, асахцы «оказались в таком положении, что правоверные мусульмане лишь удивлялись ему и плакали, ибо по тягостности своей превосходило оно фактически все то, о чем рассказывают люди» [Восстания, 2001, с. 58—60].

История и трагедия Асаха жива в памяти дидойцев (цезов). Но, отдавая должное последним защитникам осажденного селения и соболезнуя



Асахец (лезгин племени Асахо).
Худ. Т. Горшельт

высланным, современные горцы усматривают логическую обусловленность произошедшего. Участь Асаха была предрешена действиями его жителей. По крайней мере, такой акцент звучал в рассказах об этом ауле моих информаторов [16].

Согласно бытующему преданию, первопоселенцами в Асахе были лица, оставившие свои родные аулы либо изгнанные из них ввиду совершения тех или иных общественных нарушений и преступлений. И позднее в нем обосновывались изгнанники — *апараги* (абреки). В результате аул разросся, стал наиболее могущественным среди окрестных селений (одних молодых неженатых мужчин в нем якобы было пять сотен) и часто силой навязывал соседям свою волю («Асах противостоял всем остальным селениям»). Его «молодцы» регулярно ходили в набеги в Грузию. В свою очередь, и сам Асах дважды разорялся, но вновь возрождался. Информаторы связывают эти разорения с неподчинением асахцев «государству» и «царским войскам», и конкретно — с нападениями на Тушетию.

Недовольство, более того — ненависть ближайших соседей к асахцам выразила жительница дидойского селения Кимятль. Оплакивая смерть убитого асахцами сына, она за трое суток наполнила слезами кувшин и бросила его в сторону ненавистного аула со словами проклятия, чтобы у его жителей не пересыхали слезы. Окончательную участь Асаха определили события 1877 г.

В изложении современных цезов — потомков асахцев, ныне живущих в маленьких селениях возле бывшего «главного, многолюдного, почти неприступного аула во всем Дидойском обществе» [Акты, 1904, т. 12, с. 1108] — эти события передаются с деталями, отсутствующими в других источниках и не всегда совпадающими. Основной версией является следующая.

Однажды восемь молодых асахцев решили совершить набег в Грузию. Старики тщетно отговаривали их от затеи. Одного из смельчаков звали Маху□, и его отец (или дед) всячески упрашивал сына не участвовать в походе, но последний не изменил намерения. Тогда отец проклял сына, пожелав увидеть его мертвым с пробитым пулей лбом (тот, в свою очередь, пожелал

[16] Возможно, следует делать поправку на то, что интерпретация событий предназначалась приезжему, стороннему лицу. Впрочем, ныне живущие в С.-Петербурге дидойцы слышали от своих родителей и дедов схожие версии.

отцу быть сосланным в Астрахань). Пророчества сбылись. Маху был повержен пулей именно так, как предсказал отец, последний же оказался в ссылке. Сам же набег был удачным, и остальные его участники пригнали огромное количество овец — сто тысяч голов («все вокруг от них было белым»).

Вскоре к Асаху прибыла делегация грузин, требовавших возвратить скот и выдать виновных в нападении. Возглавлял делегацию хунзахский наиб Инквачилав [17]. Переговоры проходили сложно. Для начала асахские старейшины заявили, что не отдадут не только семерых молодцов, но и семи волосинок с их голов. Но Инквачилав увещевал их быть благоразумными и не подвергать опасности и наказанию всех жителей аула. Старики начали склоняться к такому же решению. Однако в переговорах возникла иная сложность. Только один асахец знал аварский язык, да и то очень плохо, так что договаривающиеся стороны не могли понять друг друга. Пока асахские старики ходили за подарками для делегации грузин, та покинула место переговоров. Увидев это, старики оскорбились и решили принять бой.

К Асаху были стянуты войска. Русские с пушками расположились на противоположной аулу стороне ущелья, дагестанская милиция (*нукеры*) атаковала Асах с фронта, а тушины — с тыла. Пушечные ядра асахцы накрывали овчинными тулупами и выбрасывали в пропасть. Однако силы оборонявшихся в течение 17 дней асахцев иссякали, и когда стала очевидной предрешенность развязки, всех девушек собрали в один 4-этажный дом и подожгли его. В дверях стоял Восоца□ки и никого не выпускал из пылавшего здания. В это время рядом оказался его гость из Грузии по имени Мосе□, который все видел и предложил сдаться, обещая помощь. На это Восоцаки ответил: «Кто меня так жалеет? Покажись!» Тушин вышел из укрытия и получил от кунака пулю в лоб (позднее самого Восоцаки нашли живым, у него лишь обгорела борода). Когда сил защищаться вовсе не стало, люди начали сдаваться. Но уверяют, что аул был взят только благодаря предателю, которого позднее убили штурмовавшие Асах тушины, заявившие о невозможности доверять человеку, предавшему свой народ.

Плененные асахцы были сосланы во внутренние губернии России, а когда вернулись из ссылки, то не захотели возрождать прежнее селение и обосновались в его окрестностях. Другие же говорят, что восстановить Асах не разрешила царская администрация [ПМА, № 1213, л. 44—44 об., 46 об.—47 об., 51—52; № 1723, л. 19 об.—22 об.] (см. также: [Раджабов, 2003, с. 95—106]).

Так печально завершилась история этого некогда крупнейшего и «самого сильного» аула Цунты. В глазах современных цезов она была предрешена неправедностью его жителей или, по крайней мере, наиболее активной их части.

---

[17] В цитированной выше истории событий в Цунте в 1877 г. упоминается сын Инквачилава — наиб Цунтинского участка «ученый Дибир Хунзахский». Согласно этому источнику, Дибир, оказавшись не в силах удержать людей «от проявления любви к шариату», бежал и укрылся «в каком-то селении» [Восстания, 2001, с. 59]. В Российском государственном историческом архиве хранится датируемый 1877 г. годом документ «О пожаловании Дидойскому наибу Андийского округа штабс-ротмистру Дибиру Инкочилову в вечное и потомственное владение участка казенной земли в Дагестанской области в количестве 72 десятин 1925 сажень», в котором отмечены заслуги данного лица в усмирении мятежа [О пожаловании (А)].



Руины Асаха. Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2078-115)

Горе, которое они несли соседям, не могло не отозваться им самим. Бытующий рассказ обрел черты притчи, содержащей моральные оценки и имеющей назидательный характер. Проклятие женщины, потерявшей сына, и отца, предостерегавшего от опасного (или неправедного?) поступка собственного сына, сбылись. Это произошло ввиду того, что асахские «удальцы» преступили черту, отделявшую «войну по правилам игры» от войны с целью предельно досадить сопернику, вследствие этого превращавшемуся во врага. В отношениях с ближайшими соседями это стало явным. В отношениях с соседями ближними достижение критической отметки ускорило появление третьей силы, которая намного превосходила таковые всех кавказцев и потому брала на себя роль учредителя новых порядков. Шамиль, а до него грузинские цари таким могуществом не располагали, а потому были в состоянии лишь в общих чертах контролировать ситуацию, предоставляя соперникам своих «союзников» возможность откупаться. Тем самым они косвенно поддерживали устоявшуюся между ближними соседями практику «войны по правилам». Деятельное вмешательство в эту систему российского государства с его армией, особенно во второй половине XIX в., когда кардинально изменившаяся расстановка военных и всех прочих сил в горном крае стала явной, определило конец данной практики.

Походы за добычей дагестанцев к грузинам-горцам, а тех к первым имели место и позднее, но уже утратили системный характер в плане регулярности и массовости, а также и как явления социокультурного порядка. По крайней мере, в памяти цезов разгром Асаха осознается концом (или началом конца — ?) прежней системы походов за *давла*.

На Грузию совершали набеги жители Цумадинского района, цезы не делали набегов, но маршруты цумадинцев проходили через Цунту (земли общества Ункратль непосредственно соседствовали с Тушетией, так что в этом рассказе возможна ошибка, в том числе сознательная, что само по себе тоже примечательно. — *Ю. К.*). Перед революцией ункратлинцы угнали скот из Грузии. Грузины привели сюда отряд в 300 человек. Захватили косцов, которые были в Хъокатле. Собрались туда же цезы, от Цебори и других селений. Грузин обступили кольцом. Потом к этой толпе подошли двое — очень толстый мужчина, который еле передвигал ноги, и женщина — сын и мать. Женщина взяла в руки палку, подошла к грузинам и, размахивая ею, заявила: «Кто посмеет убить моего сына?» Грузины рассмеялись и сказали, что от такой женщины больше пользы, чем от мужчины, который еле передвигает ноги, и ушли. Раз женщина вступила в спор мужчин, то перемирие. А цезы больше никого из соседей не пропускали в набеги через свои земли.

[ПМА, № 1723, л. 15 об.—16]

О том, что в отношениях с ближними соседями военный конфликт не был определяющим фактором и не был всеобъемлющ, но представал как актуальное игровое соперничество, поддерживавшее функционирование социальной системы, а сами соседи воспринимали друг друга половинками целого, свидетельствует следующий рассказ цезского аксакала. Он во многом наивен, но чрезвычайно показателен в качестве иллюстрации видения горцами порядка отношений с соседями данного рода.

Из интервью Абдулгамида Омарова корреспонденту газеты «Дидойские вести» (мною в текст внесены минимальные исправления).



Жители селения Хушет (по: [Mezbacher])

> В соседстве с дидойцами и ункратлинцами за аулом Хушет расположена Тушетская земля. Еще в древности оттуда возвращался больной исламский полководец шейх Абулмуслим, приехавший из Сирии для исламизации Дагестана, который по дороге умер и похоронен в Хунзахе. Он завещал андо-дидойским и аварским мусульманам призывать к исламу тушинцев, которые так и остались христианами. Мой отец (наиб Омар, при шейхе Узун-хаджи, возглавлявшем антироссийское/антисоветское восстание в Дагестане в период революции. — *Ю. К.*) хотел, чтобы тушинцы приняли ислам и жили по шариатскому закону [18]. С этой целью с отрядом всадников наиб Омар отправился в тушетское село Умало (Омало. — *Ю. К.*) и добился на общем собрании их согласия стать мусульманами. Этот протокол был направлен в село Ведено к Узуну-хаджи на утверждение.
>
> Потом стало известно, что в Петрограде к власти пришли большевики-безбожники. Потом появилось множество групп и партий с разными идеологическими течениями и лозунгами. Отец ушел от наибства и больше не вмешивался в общественно-политические дела. Служил всевышнему Аллаху и учил муталимов. В 1930 году он умер.
>
> [Потомок, 2003, № 13—14]

Из рассказа следует, что враждовали-то «половинки», едва ли не просто стремясь наставить друг друга на путь истинный, немногим более того. Взгляд наивный, но симптоматичный.

* * *

Завершу этот параграф рассказом о тушинских *белади* — ʻпредводителях, наездникахʼ, о которых в народе слагались хвалебные песни.

> Замолвлю речь, о дева, сидящая в Омало,
> Восхвалю главнейших тушин, по завету моего брата,
> Да заменит мне собою смерть Зезва Гаприндаулова сына!
> Не в одних местах делал он набеги, не страшась гибели.
> В Ачхоти (место на стороне Осетии) летит он стрелой на сером коне
> и знает все пути Тании (гора на галгайской стороне)
> Не нужны похвалы богатырю Бурма Цихели швили.
> Где только он ни дерется, везде режет правую и левую (руки).
> Тавбери Гичалидзелихай наездник на гнедой лошади.
> Прагнули (шашка. — *Ю. К.*) его всегда режет по вкусу хозяина
> и не раз упивалась кровью врагов.
> Восхвалю Хведа Салкрулидзева, в Опахе извлекшего саблю.
> Истребил он множество семейств и прошел по непроходимым,
> неведомым местам…
>
> [Цискаров Т., 1849]

Тушинские белади практически ничем не отличались от «наездников» горцев иных территорий Кавказского края, включая Дагестан. Поэтому такой рассказ дополнит информацию о войнах между ближними соседями, внеся в нее колорит личностей, чьими руками и талантами они делались. Это позволит конкретизировать вопрос о механике подобных войн и их правилах, в некоторой степени уточнит позицию российской администрации в отношении

[18] На ту же тему см.: [Геничутлинский, 1992, с. 38].

горцев, наконец, явится весомым дополнением к характеристике личности горца, мало чем различавшейся, будь он тушин или дагестанец.

> На Кавказе и за Кавказом (т. е. в Закавказье. — *Ю. К.*) весьма трудно прослыть в народе храбрецом, труднее, быть может, чем где-либо на земном шаре, потому что здесь не один, не два удачных подвига доставляют воину наименование *отличного храбреца*, а целые десятки подвигов и притом подвигов истинно геройских. Повторю, что здесь, в стране вечной войны, чтобы сделаться известным храбрецом, в особенности между горскими племенами, посвятившими всю свою жизнь резне, нужно совершить дела молодецкие, дивные! Здесь каждый горец — строгий судья в деле военном и скуп на похвалы в этом отношении. Но когда воин, в неоднократных подвигах, своею отважностью, неустрашимостью, умною распорядительностью и самоотвержением спасает товарищей или табуны и имущества односельчан своих, отклоняет гибель от родных аулов, тогда не красноречивые реляции, а последствия этих дел — явные заслуги обществу заставляют именитого старейшину произнести справедливый приговор (повторение отзыва целого народа): «Этот воин достоин названия *храброго*».
>
> [Эристов, 1856]

Так начинается очерк грузинского этнографа середины—второй половины XIX в. Рафаила Эристова о выдающемся тушинском «наезднике» того времени Шете Гулухаидзе.

> Он слывет в народе отчаянным храбрецом, и мало найдется людей (от Горийского округа до Закатал и от центра Дагестана до Тифлиса), которые не слыхали бы об его подвигах, не отзывались бы о нем с похвалою, не произносили бы с удивлением его имени, столь грозного для лезгин и дидойцев.

Не случайно Шете оказался в поле зрения французского романиста Александра Дюма-отца, совершившего вояж по Кавказу в 1850-х гг. и посвятившего ему в своей книге «Кавказ» несколько страниц. Оценка французом храбреца-горца, безусловно, интересна, и я приведу ее ниже, но сначала изложу историю жизни знаменитого тушина, детали которой он лично сообщил Р. Эристову.

Отцом Шете был Звиади Гулухаидзе — «**беднейший** из тушин Чагминского общества, но известнейший стрелок», который раз, поссорившись со своим дядей и убив его, вынужден был, спасаясь от кровомстителей, переселиться с женой в Хевсуретию. Там он вскоре умер, и уже после этого его жена Сабеда произвела на свет мальчика, названного Шете. Отчаянное положение женщины вынудило ее тайно вернуться на родину, где она поселилась у своей сестры. Вскоре у мальчика не стало и матери, и он жил с теткой, которая с трудом сводила концы с концами. Шете рос быстро и в 14 лет отличался завидной силой и ловкостью, а также меткостью в стрельбе из отцовского ружья. Однако его жизнь проходила под постоянным страхом кровной мести со стороны родственников убитого отцом человека. То ли откровенная бедность тетки с племянником, то ли общая жалость к сироте, но в конце концов мстители отказались исполнить свой долг на подростке и объявили ему об этом. С этого времени Шете начал свободно ходить по горам, и сакля его тетки наполнилась мясом дичи.

> Вскоре Шете прослыл отчаянным охотником, и вследствие этого соседи стали сватать за него дочерей своих. Нанеба (тетка. — *Ю. К.*) не замедлила женить его на дочери **именитого старшины** Георгия Антаидзе, Мерцхале (это безродного-то сироту! Вот пример значимости личных заслуг. — *Ю. К.*). Шете тогда было 16 лет.

Жизнь складывалась вполне удачно, но «пылкому молодому горцу **нужны были сильные ощущения**: он хотел прославиться, он искал случая выказать свою удаль и отвагу. Поэтому мог ли он равнодушно смотреть на близких соседей, непримиримых кистин, лезгин и дидойцев — вековых врагов его веры и родины!» Этот комментарий явно принадлежит автору очерка, придававшему излишне большое значение идеологической подоплеке вершившихся горцами сопредельных территорий дел.

> Раз Шете пришел к опытному односельцу своему с просьбою предоставить ему случай подраться с лезгинами. В первом же деле Шете показал себя мóлодцем; следующие затем два набега были также удачны; в них молодой Гулухаидзе удивил земляков своею неимоверною храбростью, стойкостью и хладнокровием. С тех пор Шете **пристрастился к набегам и**, **оставив охоту на туров**, **стал охотиться на дидойцев**. Он познакомился с местностью вражьих аулов, узнал все тропинки, выходы и входы лезгинских деревень и если, бывало, не успеет согласить односельцев своих предпринять набег, то один пускался на поиски врагов.

Наконец, Шете вызвался быть *белади* — предводителем, и малыми партиями стал делать набеги. В короткое время на стенах домов Шете и его соседей было прибито порядочное количество вражьих рук.

> У тушин есть обыкновение отрезывать у убитых неприятелей правые кисти рук и прибивать их к дому своему или **тех односельцев**, **родственники коих были убиты неприятелем**). Гулухаидзе навел ужас на соседних неприятелей; он сделался грозой лезгин, его стали бояться дидойцы…

Судьба явно благоволила удальцу, однако «пустая слава» не могла решить потребностей семьи, в которой появились дети, и Шете отправился в Кахетию, на кордонную линию, с целью упрочить славу и заработать денег.

Герой рассказывал Р. Эристову:

> Славно было мне в Кахетии. Наконец-то я мог жить безбедно, да и семейству в состоянии был посылать денежки. Только тяжеловата была немного служба моя, потому что меня посылали всюду… Бывало, говорят: «Шете! Отправься туда-то. Шете, осмотри горные тропинки. Шете! — говорят, — хищники пробрались, накажи-ка их…» Случалось также, что придут ко мне ребята и просят, чтоб я их потешил… Известно, молодежи хочется поохотиться… Вот я и возьму одного или двух мóлодцев, не больше, и отправимся бродить по дидойскому аулу… В другой раз напросились ко мне двое молодых тушин… новички еще… Повел я их прямо к аулу Хупро. Слышу, мычат быки… думаю: верно тут пастухи… Подошел поближе и увидел четырех дидойцев, сидящих у огня. **Подстрелить врага**, **не предупредив его**, **стыдно**… Вот я и окликнул их. Они вскочили, схватили оружие, а мы гикнули, подбежали и сошлись лицом к лицу с пастухами… Вскоре за тем мы ужинали в шалаше пастухов, а около нас четверо дидойцев спали вечным сном.

В этих словах гордость и самосозерцание героя, романтика, рыцарская честь, сопряженная с правилами ведения войны с соседями. Но вслед за этим Шете рассказал другие истории, в которых главенствовал меркантильный интерес.

> Бывало, как денег у меня не станет, я отправляюсь на охоту за лезгинами, принесу вражьи руки, а начальники и помещики то и дело наполняют пустой кисет мой. Таким образом я обеспечивал себя месяца на два и более. Однажды я принес две руки полковнику Безарбазову (Безобразову). Славный был человек!.. Вот он и молвит мне: «Ты всех, говорит, лезгин перебьешь, скоро не с кем нам будет и драться»… Шутить изволили… Пора, говорит, тебе крест дать. Нет, говорю, денег хочу.



Шет помогает Барятинскому поймать Шамиля. Худ. Н. Пиросмани

Характеристика героя будет неполной, если особо не выделить заслуги Шете в отражении нападений «лезгин». «Шете шесть раз был свидетелем нашествий лезгин огромными полчищами на тушинские деревни и пять раз (раз только, по болезни, не участвовал в деле) с горстью храбрых с успехом отражал неприятелей». Весомым был вклад Гулухаидзе в организацию обороны селения Шенако в 1837 г., о которой говорилось ранее.

> Нас было в двух башнях 70 человек, но из них 40 были старики, женщины и дети. Рассвело. Один дидоец выступил вперед и начал говорить, смеясь: «Отдайте нам только женщин, а вас не тронем… Нам можно иметь по несколько жен». Эти слова взорвали меня!.. Я подошел к щелке и закричал ему: «Я, Шете Гулухаидзе, здесь, и вам уже не для чего стоять около нас и топтать снег». За этими словами раздался первый мой выстрел и наглый насмешник пал мертвый. С тех пор винтовка моя уже не умолкала.

Однако тушины были заблокированы врагом. Осада Шенако длилась три недели, в течение которых защитники испытывали голод, нехватку воды и ружейных зарядов, но, вспоминал позднее Шете, «**находившийся в стане неприятельском старый мой кунак, пречестный лезгин, снабжал меня порохом**… Дидойцы собирались поджечь наши башни, и предводитель их Бига (не
Алдами, о котором сообщалось в официальных донесениях и в беллетристических очерках. — *Ю. К.*) подошел и кричит мне: „Ну что, старый волк, ты теперь у нас в капкане?.. Вот мы тебя изжарим как барана“. А я ему в ответ: „Покажи-ка, молодчик, нос… покажи хоть палец, и ты увидишь, с кем

имеешь дело“. Бига расхрабрился и выставил из-за засады указательный палец. Я прицелился, раздался выстрел, и мне послышался сперва слабый крик, потом продолжительный и громкий хохот. Думаю себе: верно, я дал промах и злодеи смеются с меня, но на поверку оказалось, что Бига лишился пальца и подчиненные его смеялись над ним же. Между тем пришло к нам из Кахетии подкрепление и дидойцы с досадою оставили Шенако, не сделав нам никакого вреда».

Гулухаидзе спрашивали, видел ли он Шамиля. Тушин отвечал, что имам Дагестана и Чечни трижды «просил его к себе, хотел видеть его (так как о нем много слышал) и сделать ему подарки, но Шете всегда отвергал эти просьбы, зная, как он говорит, что его бы там изрезали на куски» [Эристов, 1856].

Дагестанцам было за что ненавидеть тушинского белади. «В маленьких набегах и стычках убито им собственноручно 42 человека, да в больших делах более 28 человек» [Эристов, 1856]. Другой источник сообщал, что у Шете «хранились развешенными свыше семидесяти кистей правых лезгинских рук — доказательство лично убитых им врагов» [Ховен, 1860, № 102, с. 26] (см. также: [Волконский, 1876, с. 388]).

О Шете рассказывали удивительные и одновременно страшные истории.

> Однажды вследствие какой-то кражи или обиды, Шате прокрался в ближайший лезгинский аул… Выждав ночи и высмотрев, что семья лезгина села ужинать, Шате вышел из своего убежища, взошел на крышу той сакли, которая принадлежала его врагу, и сквозь дымовое отверстие неожиданно влетел в комнату, где спокойно и беспечно сидели вокруг круглого приземистого столика члены семьи. Прежде чем последние опомнились от испуга, непрошеный гость, с кинжалом в зубах и пистолетом в руке, выхватил у матери из-под груди лезгиненка и быстрее джейрана скользнул за дверь… Нечего делать, лезгину пришлось выкупать мирным путем своего наследника.
>
> [Волконский, 1876. с. 389]

Александр Дюма записал такой рассказ.

> В числе рук, принесенных Шетом, была одна детская. Как же она к нему попала? Шет — рубака. Лезгинские матери, чтобы заставить замолчать детей, говорят: «Вот я сейчас позову Шета». И дети со страху умолкают. Один из них, более других упорный или, может быть, не веривший в Шета, продолжал плакать. Это было ночью. Мать взяла ребенка и открыла окно.
>
> — Шет, Шет! — крикнула она, — отрежь руку этому плаксе.
>
> И, чтобы устрашить ребенка, она высунула его за окно. Ребенок испустил отчаянный крик. Мать тотчас же заметила, что этот крик произошел от боли, а не от страха, и потому немедленно втащила ребенка назад: правая рука у него была отрублена.
>
> Случилось же так, что Шет засел в засаду около этого дома и, услышав неблагоразумный зов матери, воспользовался им. Какие кровожадные звери эти люди!
>
> [Дюма, 1988, с. 159] [19]

Александр Дюма пересказал и историю мести Шете за смертельно раненного в схватке сына:

> Отец взял труп, обнажил его и положил на стол; потом концом своего кинжала сделал семьдесят пять меток на стене, после чего разрубил тело своего

[19] Согласно другому источнику, ребенок лишился головы [Лисицев, 1846].

сына на 75 кусков — по числу родственников и друзей, способных носить оружие.

— Что ты делаешь? — спросил его полковник, увидевший его за этой страшной работой.

— Я отомщу за Григория, — отвечал он, — через месяц мне будет доставлено столько же лезгинских рук, сколько здесь кусков.

И действительно, спустя месяц он получил от своих родственников и друзей семьдесят пять рук, к которым он присоединил от себя еще пятнадцать, добытых им самим, — всего девяносто рук: Григорий был отомщен.

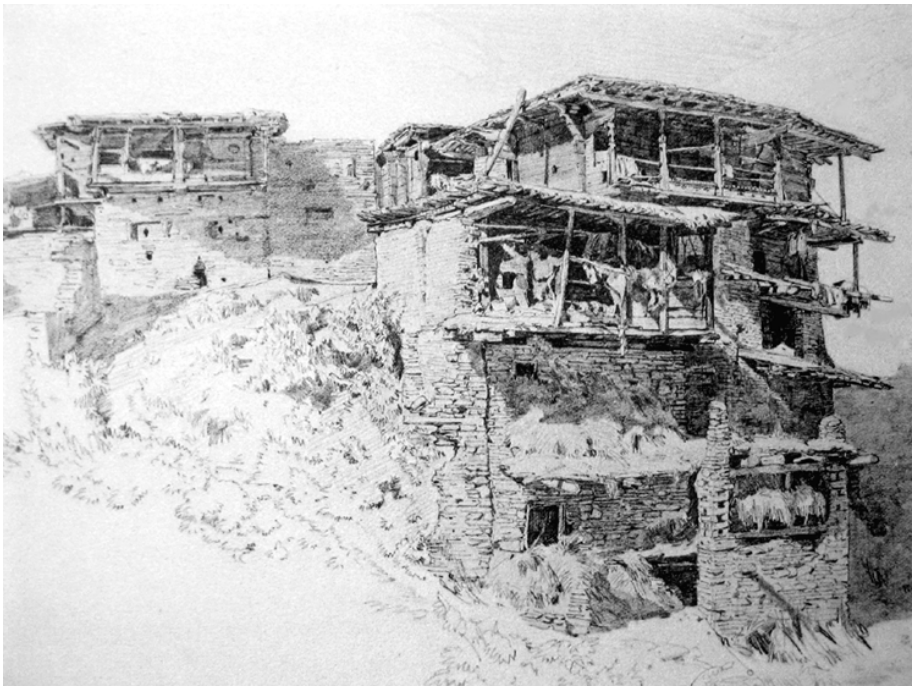
[Дюма, 1988, с. 159]

Достоверность этого рассказа остается на совести автора. Для него — человека предельно далекого от Кавказа — мусульмане-лезгины, а равно тушины, «при всех своих христианских чувствах», были горцами, жившими по одинаковым установлениям [Дюма, 1988, с. 158—159]. В этом с ним нельзя не согласиться.

О Шете можно еще добавить, что по достижении 50-летнего возраста (родился он, судя по всему, в первые годы XIX столетия) ему «наскучила бродячая жизнь», он вернулся к семье, обзавелся хозяйством, «купил штук 200 овец, но их угнали добрые соседи его лезгины. Шете… бесился, но овец уже не мог вернуть. Зато он взамен пригнал от лезгин 6 лошадей, а в другой раз 8 лошадей и 2 катеров (то же, что лошак, помесь осла и кобылы. — *Ю. К.*). Это его немного успокоило». За оказанные российскому правительству услуги он получал денежные пособия, а также жалованье за охрану наблюдательного пункта. Шете говорил, что состарился и не может уже драться с врагами. Но Р. Эристов не верил ему: «Шете притворяется… Кровавая резня доставляет ему удовольствие; она сделалась его ремеслом». Этими словами он и закончил свой очерк о тушинском белади.

4.2.1. Ближние соседи. Правила общения (*продолжение*)

Оставим дидойцев и тушин и их героев и посмотрим, как иные пограничные с Грузией общества Дагестана выстраивали свои отношения с соседями.



Горский аул. Худ. Т. Горшельт

Примеры этому дают Анцух, Бежта, Джурмут и Цахур, располагавшиеся по Главному хребту, разделявшему две страны. В отличие от дидойско-тушинского участка грузино-дагестанского пограничья, с обеих сторон одинаково высокогорного, здесь граница являла контраст двух природно-географических зон. От высокогорий Дагестана местность плавно, но резко, как стенки пиалы, опускается к долине Алазани, к «роскошной Кахетии, текущей вином и медом». Контраст природы обуславливал различие двух миров. Эти миры, подобно осям абсцисс и ординат, были как бы направлены в разные стороны.

Впрочем, их «противолежание» не было абсолютным, и оба мира не могли уйти от того, чтобы искать и находить взаимные интересы и реализовывать таковые в устойчивых связях. Положение аналогично тому, какое сложилось у дидойцев с населением Кахетии и ее правителями. Местные горцы спускались в долину для торговли, на сезонные работы, для выпаса скота, где они имели постоянные пастбища. Порядок связей **горцев** с **негорцами** подробно описал в 1832 г., т. е. уже в ходе активных военных действий, офицер русской армии И. И. Норденстамм. Он же сообщил информацию о договоре, который был заключен в последней трети XVIII в. анцухцами и бежтинцами (капучинами) с правителем Кахетии Ираклием II.

> При царе Ираклии (кахетинские. — *Ю. К.*) деревни Сабуй, Шильда, Алмати и еще два селения платили капучинцам с каждого двора ежегодно по 5 абазов, одной курице, десяти хлебов и одной тупке водки [20], а деревни Кварели, Гавази,

[20] В другом источнике эта информация уточнена: «…1 тунге (5 бутылок) водки…» [Берже, 1858, с. 261].

> Чеканы и Кочетаны платили такую же подать анцухцам. За то сии два общества по востребованию царя Ираклия должны были из своей среды сформировать ополчение и действовать оным там, где царь прикажет. Правилом было положено, что в таковых случаях выходили все свыше 15 лет, исключая стариков. Такое ополчение было обязано само в исправности содержать свое вооружение; провиант и порох получались от царя во время нахождения на службе.
>
> [Норденстамм, 1958, с. 323]

Из изложенного виден обоюдный интерес сторон: дагестанцы «продавали» свою военную силу (причем в полном объеме, так как, по требованию грузинского царя, выступало все дееспособное население их обществ) за натуральную плату, а также за возможность хозяйственного использования земель соседей. Последнее было особенно важно для горцев [21], и потому они «всегда прежде к Грузии были миролюбивы», а когда соседи оказались в составе России, то они и с последней стремились оговорить условия сохранения экономических связей с Кахетией (обзор материалов см.: [Лугуев, Магомедов, 1994, с. 23 и след.]). Не случайно бежтинцы, анцухцы и жители других аварских обществ, составлявших федерацию Антль-Ратль (Семиземелье), не спешили включаться в активное военное противостояние с Россией. Шамиль в первые годы своего правления слал им воззвания с требованием под угрозой расправы пополнить войска мюридов [Шамиль, 1958, с. 90—91]. До этого, а отчасти и позднее горцы указанных обществ совершали нападения на кахетинские деревни лишь малыми партиями.

> Для них вовсе невыгодно делать набеги большим числом: их скорее можно открыть [22], цель тогда останется не исполнена. Меньшим же числом они везде могут пробраться скрытно, и всегда имеют удачу, и без добычи редко возвращаются домой.
>
> [Норденстамм, 1958, с. 328]

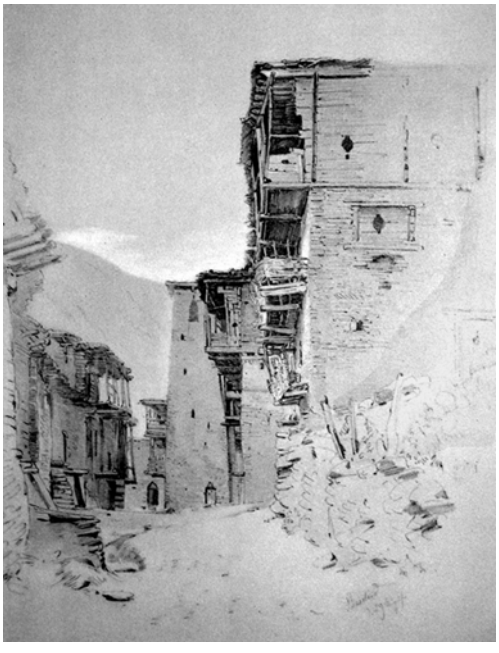
Для этих ближних соседей кахетинцев политическое и идеологическое противостояние «другому миру» не было ведущим и даже особо значительным, хотя элементы декларативного противостояния все же усматриваются. Не случайно плата кахетинских крестьян дагестанцам за предоставление военных услуг их царю названа податью [23]. Такая формулировка выражала взгляд

---

[21] Об Анцухском обществе сообщалось, в частности, следующее: «Общество это вообще бедное и обыкновенно вынуждено приобретать для себя жизненные припасы в Кахетии (Грузии), променивая там разные шерстяные свои изделия, кинжалы и баранов. Большая часть (более 2/3) сего общества сходит на зиму с своими незавидными стадами на Алазанскую долину, где имеет свои мельницы на ручье Шорахеви, над которой есть небольшая площадка в лесу с кочевыми шалашами, называемая Хазал адатль [Мочульский (А), л. 172].

[22] Чуть ниже тот же автор отмечал, что в случае общего набега антль-ратльские лезгины могут собрать до 4—5 тыс. хорошо вооруженных пеших воинов.

[23] В интерпретации подобных фактов грузинской стороной звучал противоположный акцент. Обычно говорилось, что в «прежние времена» эти «лезгинские округа» принадлежали Кахетии [Гильденштедт, 2002, с. 247].



Аул Бешид (Бежта). Худ. Т. Горшельт

«верхних» на «нижних» и оценку первыми возможных отношений между ними.

В свете указанного примечательно письмо, адресованное в 1816 г. анцухцами генералу А. П. Ермолову.

О высокопочтенный эмир Ермолов! Мы будем поступать так же, как поступали с эмиром Ираклий-ханом, и мы желаем, чтобы ты также сделал то, что делал Ираклий-хан, и **чтобы ты** подобно ему **платил нам дань.**

[Дубровин, 1888, т. 6, с. 286] [24]

Зная подход А. П. Ермолова к решению «кавказских дел», можно было ожидать использования им крайне жестких мер. Но главнокомандующий ограничился малым — он закрыл местным овцеводам пути в Кахетию, и вопрос о «дани» решился сам собой [25]. Анцухцы почувствовали силу, узнали возможности своих новых соседей «снизу» и отказались от взгляда «сверху».

До конца 1840-х гг. анцухцы и бежтинцы оставались наиболее лояльными к русской власти обществами на западнодагестанском участке военных действий [26]. В 1848 г. трудности военного времени, отягощенные последствиями сильного неурожая, вынудили их просить у российской администрации разрешения на переселение семьями в Кахетию [Движение

[24] Здесь, правда, возможна поправка на установившееся в доермоловский период среди горцев отношение к русской власти, которая активно заигрывала и подкупала владетелей и старшин независимых обществ. Относительно последствий данной политики историк В. А. Потто замечал, что в одних горцах она поддерживала алчность, а в других вызывала «зависть и стремление набегами вынудить Россию платить *дань* и им». Письмо анцухцев явилось как нельзя более наглядным образцом сказанному: если даже «совершенно ничтожное… общество (!?; на деле Анцухское общество не было таковым. — *Ю. К.*), обитавшее в трущобах Дагестана», выдвигало в качестве условия мирного сосуществования с Россией получение дани, то чего уж, казалось, было ожидать от более крупных политических сил [Потто, 1994, т. 2, с. 18].

[25] Письменный же ответ А. П. Ермолова выглядел так: «Не ждите от меня никакого уважения к просьбе вашей, чтобы от российского правительства определены были вам те же дары, которыми вы пользовались прежде, служа покойному царю Ираклию, ибо теперь владычествуют не цари грузинские, но могущественный российский император, коего власть и неодолимая сила столь же много превышают власть прежнего в Грузии правления, сколько далеко отстоит солнце от земли» [Дубровин, 1888, т. 6, с. 286—287].

[26] В обзоре военных действий в 1844 г. говорилось: «…Мулла Шабан с небольшою шайкою хищников отправился к черельскому мосту, где обыкновенно собирались анкратльцы для совещаний, чтобы заставить жителей Анцуха и Капучи, более других нам преданных, принять шариат» [Юров, 1883, с. 344].

горцев, 1959, с. 566]. В 1854 г. анцухский наиб Хара-Магомед и двое дидойских старшин сообщили командованию российских войск о намерении Шамиля совершить поход в Кахетию [Баратов, 1876, с. 245, 247, 248]. На завершающем этапе войны анцухцы и бежтинцы отчаянно сопротивлялись российским войскам



Аул Бешид (Бежта). Худ. Т. Горшельт

[Дубровин, 1896, с. 335—336; С линии, 1858], но, ощущая предрешенность исхода борьбы, шли на компромиссы с сильным противником и выступали посредниками между побеждающей стороной и более «упрямыми», чем они сами, горцами (это, однако, не противоречит тому факту, что в то же самое время мужчины анцухского, капучинского и дидойского обществ, «начиная с 16-летнего возраста до стариков» собрались в назначенных местах, готовые к совершению военной акции) [Акты, 1904, т. 12, с. 1102, 1108] [27].

В условиях масштабной войны данные общества оказались в жерновах двух сил, намного превосходивших их собственные. С одной стороны, имам и его наибы требовали «нарушения мира с русскими» и «восстановления шариата» под угрозой присылки «такого войска, которое никакой пощады не знает, жаждет только убивать и грабить людей, и тогда никакое извинение от вас не будет принято». С другой — под страхом аналогичных карательных мер

[27] Видный грузинский историк и археолог середины XIX в. Платон Иоселиани писал по данному поводу: «До последнего восстания (очевидно, имеются ввиду события, связанные с походом Шамиля на Кахетию в 1854 г. — *Ю. К.*) анцухцы, капучинцы и дидойцы как особые республиканские общества были в общении с кахетинцами. Власть Шамиля поздно успела сокрушить их независимость и ввесть их в общую систему дагестанской войны против России. От этой поры началось бедственное положение анцухцев, которые, будучи в соседстве с Кахетиею, терпели от нападения русских войск, выжигавших их деревни» [Иоселиани, 1862, с. 85].

полной лояльности к себе требовала российская сторона [Юров, 1882, с. 357, 379, 381]. В результате эти общества, чье географическое положение и обуславливало повышенный интерес к ним обоих соперников, по возможности лавировали между ними, хотя это далеко не всегда им удавалось и не всегда выглядело целесообразным.

В середине 1840-х гг. — в период военных побед Шамиля, когда чаша весов, казалось, определенно качнулась в его сторону, общества и отдельные селения начали склоняться к конкретному выбору.

> Два джурмутских селения Камелюх и Ганеколоб (небольшое аварское общество Джурмут было крайним на границе с Грузией. — *Ю. К.*) отделились от своего общества, поголовно приняли мюридизм и под предводительством муллы Шабана и Вана-Тилова в продолжение целого лета (1844 г. — *Ю. К.*) беспокоили Белоканский округ, вынуждая силою и другие селения принимать участие в мятеже.
>
> [Юров, 1883, с. 357]

В 1845 г. «взбунтовался» ряд дидойских селений; теперь в официальных сводках Дидо значилось как «гнездо разбойников… главнейшее и храбрейшее лезгинское общество» [Ржевуский, 1883, с. 412]. Подобные факты резонно интерпретировать в свете тех мировоззренческих установок, которые обуславливали пиетет горцев к превосходящей все и вся силе. Военные победы Шамиля определили выбор джигитов данных обществ, отныне становившихся мюридами. Участие в победоносных рейдах имама сулило выгоды, так что маховик военной активности дидойцев, анцухцев, бежтинцев и др. с этого времени начал набирать обороты. А разогнавшись, он и в изменившейся обстановке, спустя десять лет, когда победы остались позади и имам предпринимал масштабные походы уже без дальних перспектив, по инерции еще вращался и будоражил умы «смельчаков». По свидетельству современника событий Гаджи-Али, Шамиль в 1854 г. совершил поход в Кахетию, «склоняясь на просьбы жителей Цунтала и Тиндала, отцы которых прежде были во вражде с грузинами и цунтальцы были впереди…» [Гаджи-Али, 1995, с. 50, 51]. Вспомним слова Абдурахмана о полезности использования цунтинцев в походах на Грузию, к которым он добавлял, что цунтинцы «захватили у них (грузин. — *Ю. К.*) больше всех опорных пунктов, совершая на них нападения» [Абдурахман, 1997, с. 111—112]. Просьбы цунтинцев (а так в лагере Шамиля называли не только цезов/дидойцев, но и соседние с ними малые народы Западного Дагестана) к имаму объяснимы силой инерционного заряда, который разрушил правила отношений между ближними соседями, предпочтя им выгоды от набегов. То, что поход в Кахетию был совершен в момент активизации русско-турецкого военного противостояния и, как предполагалось, должен был способствовать успехам турецкого оружия, мало изменяло картину [28].

В настоящем случае надо учитывать и то, что общества Западного Дагестана являлись транзитными территориями для рейдов на Грузию отрядов

[28] Это справедливо подметил Н. И. Покровский [Покровский, 2000, с. 464]. Однако он несколько преувеличил взаимосвязь «просьб» цунтинцев с походами на Грузию аварских ханов в XVIII в. Цунта и Тинди были самостоятельными «вольными» обществами, к тому же первое придерживалось собственных правил отношений с населением соседних территорий Грузии.

из внутренних районов Страны гор и одновременно сборными базами для них. Таковой была долина р. Ори-цкали в Дидо и земли селений Камилюх и Генеколоб в Джурмуте. Там собирались отряды из разных районов, там они проходили предпоходную подготовку [29] (возле указанных селений есть озерцо, где обучались преодолению водных преград), там же они получали и проводников [ПМА, № 1690, л. 27—28 об.]. Это была участь приграничных районов, которая в одних случаях оборачивалась для них благом, в других — лишней заботой и нередко бедой.

Здесь впору поговорить о набегах, касаясь не столько их социальных, политических и других причин и аналогичных последствий для одной и другой сторон, сколько самой механики. Оговорю, что речь пока пойдет лишь о набегах одних «ближних» соседей на других, т. е. жителей приграничных территорий, у которых были свои мотивы и стимулы к этому.

* * *

> Набеги всегда были систематически подготовлены и хорошо организованы. Зимой какой-нибудь предприимчивый дидоец собирал вокруг себя маленький отряд надежных и ловких людей и содержал их на свой счет. Как только при наступлении весны горные тропы становились проходимыми, они отправлялись в поход. Каждый из участников был обязан иметь при себе хорошее оружие и 40 пуль, бурку, две пары чувяк, 25 фунтов хлеба, семь фунтов копченого курдюка и известное количество пшеничной муки для приготовления бузы (напиток вроде пива). Понятно, что всю эту провизию они не могли постоянно таскать с собой; поэтому они прятали большую часть ее в лесу. Потом подкрадывались к ближайшим деревням. Как только утром пастухи выгоняли стада, разбойники по данному предводителем сигналу нападали на них. Если удавалось кому-либо из пастухов убежать и на помощь приходили солдаты, то разбойники быстро прятались в лесу; если выходили только крестьяне, то они с последними вступали в перестрелку. Взрослых и детей, которых схватывали, уводили в плен; когда кого-либо из разбойников убивали, то и они убивали первых, т. е. взрослых, а детей, преимущественно мальчиков, брали с собой в аулы, где те должны были принять ислам и часто были усыновляемы; взрослые же пленные продавались в рабство. Бывало, что детей возвращали за выкуп в 1000 рублей. Многие молодые грузины до того привыкали к новой обстановке и к новому образу жизни у своих похитителей, что отказывались возвращаться на родину. Существовали также определенные установления относительно раздела добычи. Кто брал пленника, получал его оружие и 10 рублей вперед; затем, отчислив 10 % (*хумс*) в казну Шамиля, остаток делили поровну. Когда предводитель отправлялся в набег на собственный страх и риск, ему вперед назначали третью часть добычи; остальное делилось на равные части.
>
> [Ган, 1902а, с. 239]

Эти сведения записаны со слов человека, отец которого был предводителем в походах к соседям. В них следует выделить информацию об организаци-

[29] Офицер Генерального штаба русской армии Мочульский в 1844 г. писал: «В Дидойском обществе надобно заметить долину Ори-цхале, куда сходятся все дороги из Дагестана и, кроме того, пути из кахетинского селения Сабуя на Кодорский перевал… На сей долине собираются все горцы, отправляющиеся для грабежа в Кахетию, и здесь же они имеют первый ночлег при возвращении с поисков, — достигши с добычею этого места, они себя считают в безопасности» [Мочульский (А), л. 90—91]. Красочное описание тренировочных боев см.: [Лисицев, 1846].

онных принципах набеговой системы. Это регулярность акций — «по весне, как стаивает снег» [30], а равно и ответственность вожаков — содержание под-



Грузинская сакля. Худ. Т. Горшельт

нятых ими на дело «смельчаков» за свой счет до успешного исхода мероприятия. Из последнего вытекало право вожака на бо□льшую часть добычи. Одновременно это свидетельствовало об отсутствии в местной среде устоявшихся структур, обслуживавших набеги. Потенциально каждый мужчина мог рассчитывать на вождество в конкретном набеге, но дополнительных прав в обычной жизни он, как правило, был лишен.

Примечателен также вопрос о пленных. Для дидойцев, анцухцев, бежтинцев, т. е. тех, кто жил по соседству с Грузией, они являлись заманчивой добычей, но только в одном отношении. Местная экономика, равно как экономика едва ли не большинства других горных районов Дагестана, вовсе не требовала дополнительных, в том числе рабских рабочих рук. Рабство там практиковалось, но патриархальное, домашнее, и то в удаленных от границы местностях. Содержать пленников-рабов в приграничных аулах было опасно — они могли сбежать и привести мстителей либо мстители появлялись сами. Информаторы пограничных с Грузией районов в один голос утверждают, что их предки сбывали захваченных в плен людей во внутренние районы Дагестана, и что с ними случалось в дальнейшем (в источниках XIX в. говорится о перепродаже пленных в Турцию), их мало интересовало. Пленники представляли конкретный интерес — их можно было выгодно продать родственникам либо заинтересованным в дальнейшей реализации «товара» посредникам.

Из очерка Д. Бакрадзе «Сцены из грузинской жизни»:

> …В окрестностях рыскали лезгины (дагестанцы. — *Ю. К.*). Они скрывались в густых кустах и котловинах, а иногда взбирались на деревья и оттуда выжидали или высматривали себе добычу. У лезгин в крови отвага, презрение к

[30] То же фиксируют и другие источники (см., напр.: [Козлова (А), л. 4]). В одном из них значится, что партии «обыкновенно собирались после праздника наурус-байрама» [Переход войск, 1862, с. 158]. *Наурус* (*новруз*)-*байрам* — праздник встречи нового года, приходящийся на дни весеннего равноденствия.

жизни и любовь к грабежу. Их резали, ловили и отсылали в город, и все это для них было нипочем. Они обходили кахетинские деревни и осторожно совершали по лесам свои воровские путешествия.

Далее в очерке излагаются события, связанные с кражей в одной из грузинских деревень детей:

Всех горцев было 13 человек. Предводитель этой небольшой шайки, несмотря на старость, отличался удивительною живостью; все повиновались ему безусловно. Костюм их мало отличался от грузинского: вся разница в белых слишком мохнатых шапках да в коротенькой чохе из горского сукна. Несмотря на суровый характер, старались быть веселыми и постоянно улыбались пленникам. Чаще других обращался к ним сам старик. Вопросы его были: богаты ли их родители, захотят ли они выкупить своих детей и сколько дадут?

Если малютки будут забыты своими отцами, говорил старик, то не нужно им печалиться: в Лезгистане к ним будут приветливы и их купит какой-нибудь богатый лезгин, у которого они станут нести легкие работы: прислуживать дома, пасти стада. Если же они ему понравятся, пожалуй, женит их на своих дочерях и передаст им свое наследство, с условием, впрочем, чтобы они непременно отказались от христианской веры и приняли магометанскую. Когда они подрастут, сами увидят, как хороши лезгинки, и смогут выбрать себе в жены любую из них. Там много облезгинившихся грузин, которые имеют большие семейства и забыли свою родину. Несмотря на ласковые слова старика, разлука с родными и общество суровых горцев сильно подействовали на детей.

И в заключение автор поведал о главаре «шайки» и судьбе его близких.

Его знали под именем Азиса. Он принадлежал к числу лучших лезгинских фамилий. 12 человек его товарищей были все его дети. Азис, как и большая часть горских стариков, сохранял удивительную зоркость глаза и силу руки. Он был бесстрашен, хитер, очень ловок и храбр как нельзя более. Таким слыл он как в Кахетии, так и в Лезгистане. Старик побывал во всех почти кахетинских деревнях под именем мирного горца, продавая или выменивая горские продукты на грузинские. Несколько раз он уводил мальчиков в плен и сам же являлся к их родителям за выкупом… Но когда шалости его были узнаны, он исчез, боясь мести грузин, и начал таскаться с своими детьми по лесам, ища добычи. Азис пережил всех детей; одни были живьем схвачены, другие — зарезаны. Его самого сразила пуля одного шестнадцатилетнего тушинца, которого старик хотел обезоружить и взять.

[Бакрадзе, 1850, № 93] (об Азисе см. также: [Потто, 1994, т. 5, с. 60—62])

Данная история поясняет не столько механику набегов на соседние территории (здесь даже резоннее говорить не о набеге, а о своеобразном отхожем промысле), сколько психологию их участников (опять-таки с поправкой на характер акций). Во взгляде «промысловиков» на своих жертв не было злобы и ожесточения и, наоборот, присутствовало своеобразное сочувствие, какое может вызвать у азартного охотника пойманная дичь. Старик лезгин не кривил душой, когда описывал своему малолетнему пленнику перспективы его будущей жизни, вполне нормальной для обычных людей [31]. Условие для этого было одно — принятие мусульманства, что делало

[31] Из материалов Е. М. Шиллинга, собранных в аулах каратин: «В большинстве тухумов имеются потомки „лагов“ (пленников, взятых когда-то в Грузии), Некоторые

не самого пленника, но его потомков членами принявшей их общины (однако следует иметь в виду, что память о рабских/пленнических корнях тех или иных тухумов сохранялась веками) [32]. Как знать, не этот ли вариант имели в виду жители селения Нитаб при заключении договора с хунзахцами, когда обязывались «прилагать усилия для увеличения числа мужей» (см. гл. 2, 3). По крайней мере, изрядное количество тухумов во многих аулах Дагестана возводили свои корни к грузинам, в большинстве случаев некогда плененным и доставленным (проданным) вглубь Страны гор. А по уверениям грузинских крестьян, во второй половине XIX в. беседовавших с Д. Бакрадзе, и по свидетельству П. Иоселиани, в 1861 г. путешествовавшего по стране горцев, в Дагестане насчитывалось несколько селений, полностью заселенных их бывшими соотечественниками [Бакрадзе, 1890, с. 258; Иоселиани, 1862, с. 62—63] [33]. Масштабность грузинского «следа» в Дагестане вызовет меньше сомнений, если принять во внимание, что только в ходе одной акции —

„лагские" семьи насчитывают 8—10 поколений от времени пленения. Про „лагов" рассказывают: „Они жили у нас, как родные дети. Когда мальчик вырастал, его женили, давали землю, и он сам вел хозяйство. От грузин мы научились работать пилой и рубанком лет 100 тому назад. Грузинам, взятым в плен при Шамиле, было потом разрешено вернуться. Некоторые ушли, некоторые остались. Грузинского языка уже никто не знает. Среди потомков пленников были даже муллы и арабисты" [Шиллинг, 1993, с. 124]. Из работы автора середины XIX в.: «Несмотря на унизительное и тяжкое положение рабов, дети отпущенников пользуются всеми правами: во владениях (ханов и т. п. — *Ю. К.*) — простого народа, а в вольных обществах — свободных граждан. Сам же отпущенник вступает подчас в класс свободных и равен всем только в вольных обществах. Но так как он человек одинокий, которого легко обидеть, то, пользуясь своею свободою, большею частью не покидает своего хозяина, а берет в замужество одну из дочерей или родственниц его и поселяется при нем как член его семейства» [Неверовский, 1847а, с. 27—28]. По свидетельству оказавшегося в плену тушина, он «был сыт и ни в чем не имел недостатка, кроме свободы» [Лисицев, 1846, № 35]. Из материалов, собранных в селениях бывшего общества Джурмут: «Генеколобцы ходили в набеги на Грузию. Пленных, если они не сбегали, продавали обратно их родственникам. Ни одного пленного грузина либо жителя других аварских селений они не поселили на своей территории. Могли выделять им земли в стороне от собственного аула. Одного такого пленного грузина, захваченного мальчиком и воспитанного генеколобцами, они отправили жить, когда он вырос, в Камилюх (соседнее селение. — *Ю. К.*), за что генеколобцы отдали часть своей земли камилюхцам. От этого грузина, которого звали Тамаз, в Камилюхе произошел тухум Могори. До этого случая между камилюхцами и генеколобцами была вражда, но через передачу земли и переселение Тамаза между селениями установился мир» [ПМА, 1690, л. 23].

[32] Потомкам бывших пленных и рабов могли регулярно (по пятницам, после коллективной молитвы в мечети) напоминать о происхождении, могли запрещать им резать в течение года скота больше установленной нормы, могли периодически заставлять устраивать угощения для лиц сельского управления или обязывали раз в год оставлять на ночь свой дом, куда приходила сельская мужская молодежь и угощалась в свое удовольствие [Никольская (Аа), л. 59—61] (ср. последний вариант с обычаем пахты).

[33] Последний из авторов замечал по данному поводу: «По обычаю местному или закону дагестанскому, на этот случай дышащему природой, они (пленники. — *Ю. К.*) считались рабами на семь лет и через семь лет рабства, по закону Моисея, им дана свобода граждан Дагестана. Несмотря на дикую природу скал и нового их отечества, свободный труд колонии (бывших пленных грузин. — *Ю. К.*) умел приготовить неблагодарную почву для посева ячменя… С этой стороны Дагестан поучителен. Он, лучше и зрелее многих народов, изучил естественное право свободы и правило народной жизни, что палки и насилие учат послушанию рабскому и что крайность нищеты и господство над свободою себе подобных производят дурные нравы» [Иоселиани, 1862, с. 76—77].

нападении войск Шамиля на Кахетию в 1854 г. — было взято в плен 894 человека [Карахи, 1990, с. 64].

Выгода, которую получали от захвата пленников — через выкуп родственниками и перепродажу работорговцам, через укрепление своих тухумов и общин — вполне очевидна. Поэтому и процветало подобное «ремесло». Был и другой резон от принятия к себе инородцев. Современные цахуры рассказывают, как в былые времена их предки регулярно, раз в год, собирались большими партиями и ходили в Грузию воровать детей. Пленных мальчиков обучали основам мусульманской веры, и это считалось куда более важным делом, нежели получение денежного выкупа. Ведь с появлением новообращенца на одного христианина в мире становилось меньше. И за это приложившему руку к такому богоугодному делу отпускалась часть грехов [ПМА, № 1690, л. 71] [34].

Однако взаимоотношения ближних соседей приводили не только к появлению отдельных лиц, их групп или целых поселений грузин на территории Дагестана, но и к появлению в Грузии селений «лезгин». Цитированный ранее Глиноецкий, который утверждал, что «хотя лезгины и очень часто спускались… для набегов в Грузию, однако ж нигде в ней не утвердились», не вполне прав. Вопрос этот интересен и важен для понимания истории горцев. Поэтому рассмотрю его особо.

* * *

Выше упоминалась просьба бежтинцев (1848) к российской администрации на Кавказе о разрешении им в связи со страшным голодом в горах переселиться в Бежаньяны, что в Кахетии. Такое разрешение ими было получено, и немалое количество семей горцев поменяло тогда место жительства. Позднее, на завершающем этапе войны и по ее окончании, российская власть поощряла, а то и собственной волей осуществляла аналогичные переселения [Акты, 1904, т. 12, с. 1102; Вейденбаум, 1888, с. 196]. Места вселения не были для горцев неизвестными. Сезонные перекочевки со скотом, отходничество, торговля обусловили тесные связи бежтинцев с Кахетией, где у них имелись постройки с распашками и загонами для скота [Лугуев, Магомедов, 1994, с. 42].

О давности миграции горцев Дагестана в Кахетию говорил Д. Бакрадзе, отметивший и основные ее направления на период XVIII в. (возможно, и конца XVII в.): «капучинцы (бежтинцы. — *Ю. К.*) и анцухцы — на Сацхинеси и Картубани, джурмутцы — на Лагодех, Белакан и Катех, цахурцы — на Закаталы, Мухах и Елису» [Бакрадзе, 1890, с. 257]. Он же кратко изложил историю данного процесса. Более обстоятельно эту тему осветил офицер русской армии М. А. Коцебу, использовавший те же, что и Д. Бакрадзе, материалы — грузинские летописи и сочинения грузинских историков и дополнивший их информацией, собранной в Дагестане. К этой теме я и обращусь, но предварительно дам справку, основанную также на грузинских источниках по предыстории вопроса.

[34] То же происходит, когда женишься, например, на русской женщине.

Западный и частично Центральный Дагестан, фигурирующий в грузинских материалах под названиями Дидо и Хунз, оказались включенными в орбиту политической жизни грузинского государства по крайней мере с XI столетия (откуда и легенды о грузинском происхождении дидойцев). Уже тогда Дидо вместе с долиной к востоку от Алазани (т. е. территорией Грузии), именовавшейся Заречьем, составлял одно эриставство [Вахушти, 1976, с. 125, 128]. В том числе и по этой причине грузинские оппозиционеры официальной власти нередко скрывались в Дагестане (о чем упоминалось выше).

В первой половине XVI в. ситуация выглядела стабильной. При Леване I (1520—1574) «страна полна была миром. И хотя кавказские лезгины не подчинялись Левану, однако и вреда ему не могли нанести. Говорили, — писал историк XVIII в., — что когда при Леване некий лезгин из Дагестана напал на Заречье и увел одну корову, узнал об этом Леван, собрал в Заречье тайно отряд и выступил с проводником. Шел день и ночь, напал и схватил того человека с домочадцами и имуществом, привел на третий день туда же и убил всех, чтобы другие не осмеливались заниматься хищничеством. Он же, Леван, привел лезгин и поселил в Пипинети для того, чтоб возили они летом лед с Кавказских гор. И это, — заключал историк, — породило зло, о чем будет сказано ниже» [Вахушти, 1976, с. 137].

Требование доставки льда к царскому двору выражало абсолютное превосходство грузинского **государства** над соседними горцами. Правда, уточнение историком того факта, что царь **тайно** (от кого?) собрал отряд подчиненных, дабы наказать одного дерзкого «дикаря», вызывает сомнения в крепости основ подобных отношений. И то, что произошло позднее и упомянуто Вахушти, а именно экспансия «лезгин» в Грузию — регулярные опустошения страны, углублявшие в ней политический кризис (вызванный многими причинами), очевидно, имело некоторые основания и предпосылки. Хотя в XVIII и в XIX вв. большинству в Грузии казался неожиданным и противоестественным разразившийся одним-двумя столетиями ранее массовый «бунт» горцев. Именно XVI—XVII вв. датировали грузинские источники обострение взаимоотношений с дагестанцами, тогда как последние, точнее — потомки тех, кто некогда «взбунтовался» и завоевал часть территории Восточной Грузии, удревняли события [Коцебу, 1958, с. 252]. Но, в любом случае, общее развитие событий представлялось одинаково. Приведу версию, обстоятельно изложенную полковником М. А. Коцебу на основании собранных им в 1826 г. «на месте» материалов:

> По рассказам старожил, отпадению… (части Кахетии от Грузии, составившей в последующем Джаро-Белоканские общества и султанство Елисуйское, населенные «лезгинами». — *Ю. К.*) причиной было следующее. Народы, живущие близ Кахетии за первым хребтом гор, как-то: чурмуты, кесерухи (аварские общества Джурмут и Тлейсерук — *Ю. К.*), калали, мишлиши, кусури, цахури (цахурские селения Калал, Мишлеш, Цахур и расположенное на территории цахурского общества аварское селение Кусур. — *Ю. К.*) и под общим именем глуходары известные (ниже автор пояснял, что «глуходар на их языке означает: человек с открытой грудью; аналогия, примененная к их бедному состоянию, которое, по обычаю их, ничем сильнее выразить нельзя, как

сказать: столько беден, что грудь прикрыть нечем». — *Ю. К.*) [35], от бедности и скудного произведения земли их в холодном климате приходили и поныне приходят на лето в изобильные долины древней Кахетии, где нанимались отправлять самые тяжелые работы единственно для пропитания себя.

Далее автор говорит, что «по мере увеличивающегося народонаселения за хребтом… пропитание» населения гор становилось все более проблематичным, и это вызвало увеличение потока отходников, пытавшихся найти работу в Кахетии. Однако вскоре и там рабочие руки стали избыточными, многие и многие глуходары вынуждены были возвращаться ни с чем, а «от истинной ли бедности, злобы или лишения разделялись на небольшие партии, искавшие на обратном пути приобретать воровством, чего не могли достигнуть честною заработкою». Жители Кахетии, пожелавшие избавиться от этой напасти, запретили дагестанцам спускаться с гор, и это явилось «первым шагом, последствием коего было раздробление Кахетии». Не удовлетворенные в своих житейских исканиях ближние соседи кахетинцев начали совершать регулярные военные рейды в Грузию за добычей. Вскоре к ним присоединились и жители удаленных от границы территорий, также прельстившиеся надеждами на добычу, «так что число людей в партиях, выходящих на грабежи, могло простираться до 30 000 человек вооруженных». Правителям Кахетии удавалось некоторое время сдерживать напор горцев, однако их возможности оказались ограниченными, и в итоге, потерпев сокрушительное поражение от дагестанцев, они уступили им права на 2/3 (?) Кахетии. Произошло это, по информации, полученной М. А. Коцебу от джарцев, 600 лет назад [Коцебу, 1958, с. 252—253, 261] (см. также: [Бакрадзе, 1890, с. 255—256]).

В последней цифре есть все основания усомниться. В своей «Истории царства Грузинского» Вахушти Багратиони привел эпизод из времени правления царя Картли Арчила (середина XVII в.), когда лезгины-чурмуты (джурмутцы) были сурово наказаны им за произведенное нападение на Заречье и Элисени, а джарцев (или чарцев, т. е. «лезгин», уже обосновавшихся в Закавказье, в бывшем Пипинети), неучтиво доставивших к его двору лед на лошадях, он «велел бить и заставил снова принести лед на своих спинах» [Вахушти, 1976, с. 159]. В. А. Потто, использовав другие источники, рассказал историю разгрома грузинами якобы первого на южном склоне Кавказского хребта аула Сарубаш (Сарыбаш), заселенного «отчаянными головорезами» [Потто, 1994, т. 5, с. 55].

Селение Сарыбаш, наряду с некоторыми другими, было основано цахурами в ходе массовых переселений горцев на южный склон Главного хребта. То же делали и аварцы — жители пограничных с Грузией обществ. М. А. Коцебу обстоятельно изложил развитие данного процесса, хотя его причины не были им раскрыты до конца. От автора первой половины XIX в., преследовавшего свои цели, и не следует ожидать большего.

[35] «Глуходары», вероятно, производно от грузинского слова *глаха* — ʻбедный, убогий, нищий, худой, дурной, простойʼ [Чубинов, 1840, с. 128]. В работе Д. Бакрадзе упоминаются гулхадары или булхадары, термин, которым называли грузины-ингилойцы «всех лезгин, живущих в горах» [Бакрадзе, 1890, с. 256].

Миграция горцев Дагестана в пределы Грузии началась до XVI в. (по некоторым данным, аварские поселения известны там с XIV в.) [Петрушевский, 1934, с. 192—194], а в XVI—XVII вв. она интенсивно продолжалась [36], в ходе чего определились районы вселения [История, 1988, с. 278]. Это были территории с теплым, даже жарким климатом и более удобные для хозяйственной деятельности человека, нежели высокогорья [37].

Закономерен вопрос: почему именно в этот исторический период наблюдалось данное явление?

Отчасти его поясняет политическая ситуация в Грузии, которая переживала внутренние смуты, отбиваясь от внешних недругов — Персии и Турции. В подобной обстановке горцам было удобно выказать силу и попытаться завладеть частью во всех отношениях привлекательной территории. Но что их самих сподвигло на это, чем был обусловлен импульс к движению? И здесь, как мне видится, правомерно уделить внимание природному фактору — наблюдавшимся в этот период изменениям климата.

* * *

Установлено, что на исходе первой трети 2-го тыс. н. э. климат на нашей планете существенно изменился. После малого климатического оптимума VIII—XIII вв. наступило похолодание, которое, с некоторыми флюктуациями, т. е. случайными отклонениями величин, продолжалось до середины XIX в. Это похолодание называют «малым ледниковым периодом». В Европе оно сопровождалось понижением температуры на 1,3—1,4°, что вызвало сокращение вегетационного периода почти на три недели, привело к увеличению площади ледников в Альпах и на севере континента. Последствия оказались ощутимыми и для людей — частыми стали неурожаи, болезни, эпидемии. В XV в. несколько десятков деревень в центральной части Англии пришли в упадок из-за отмеченных изменений климата. То же произошло со многими деревнями, расположенными в Альпах, часть из которых прекратила существование. В истории Германии 1400—1480 гг. образно названы «эпохой запустения», так как в данный период наблюдалось массовое оставление пахотных земель. В целом на исходе Средневековья по указанной причине в Западной, Центральной и Северной Европе было оставлено от 20 до 60 % существовавших ранее деревень. В период максимального похолодания — конец XVIII—начало XIX в. — цены на зерно в Европе были существенно выше прежних [Борисенков, Пасецкий, 1988, с. 62—71; Клименко, 2003, с. 16; Ладюри, 1971, с. 94 и след., 122—123, 157, 163] [38].

---

[36] Один из авторов, писавших о джаро-белоканцах, датировал захват «лезгинами» данной территории XVII в. и называл имя их предводителя — Чабар-Алий [М-цев, 1850].

[37] Хотя, по свидетельству одного из авторов первой половины XIX в., климат Кахетии казался горцам слишком жарким, и это «служило причиною, что лезгины, сделавшись впоследствии грозою для всего Закавказского края, нигде не утвердили своего владычества, за исключением только одного места» [Неверовский, 1848а, с. 7]. Исключение составили Джаро-Белоканы.

[38] На территории Дагестана площадь горных оледенений весьма незначительна по сравнению с другими районами Кавказа [Гвоздецкий, 1968, с. 150], однако вследствие сухости климата понижение температуры могло приводить к аналогичным последствиям.

Имеющиеся данные позволяют считать, что похолодание непосредственно затронуло и Кавказский регион. Так, если в IX—X вв. уровень Каспийского моря был ниже современного почти на 5 м, что свидетельствует о теплом и сравнительно сухом климате в бассейне Каспия, то в XIV в. уровень моря намного превышал современный, и это говорит о существенном похолодании в тот период. Во второй половине XIII столетия на Кавказе, как и в большинстве горных районов Старого света, активизировались ледники, что сопровождалось снижением снеговой линии в горах и являлось следствием понижения летних температур и увеличением количества осадков в теплое время года. С 1890 по 1946 гг., т. е. на момент нового потепления, наступившего по окончании «малого ледникового периода», площадь ледников Кавказа уменьшилась на 8,5 %, и ныне она приближается к состоянию, которое наблюдалось на протяжении полутора тысяч лет до последнего похолодания. В средневековый период жители многих селений горных районов Центральной Армении оставили их по причине безводья, явившегося, в свою очередь, результатом понижения температуры на 1—2° [Борисенков, Пасецкий, 1988, с. 59, 82; Гричук, 1980, с. 66, 67, 80; Серебряный и др., 1984].

История горных районов Кавказа лишена данных летописных сводов и иных четко фиксировавших происходившее документов, каковыми обладает Западная Европа. Поэтому говорить о последствиях изменения климата для людей можно, лишь ссылаясь на косвенные свидетельства. Отрывочные письменные источники зафиксировали регулярно случавшиеся на Северном Кавказе, в Дагестане с XIV по XIX в. эпидемии чумы, других болезней, чередовавшиеся с голодными годами [Геничутлинский, 1992, с. 145; Лавров, 1984]. Но были ли они вызваны климатическими изменениями, по большому счету, судить трудно.

Осторожно надо относиться к свидетельству арабского географа и историка XIII в. Захария Казвини, который говорил о таком сильном холоде в Цахуре, что вода в реке Самур там якобы находилась в замерзшем состоянии и зимой и летом (цит. по: [Генко, 1941, с. 96]) [39]. Большего доверия заслуживают свидетельства И.-Г. Гербера (1720-е гг.) о горных районах Южного Дагестана («…к горам живущие, питаются одною скотиною и не имеют пашен и хлеба, ибо от стужи ничего не растет, понеже горы, под которыми они живут, летом и зимою снегами покрыты, и снега, которые у них падают, в июле месяце разтаевают, и для того убогие люди») [Гербер, 1958, с. 104] и Ф. И. Гене (1830-е гг.) относительно горного Дагестана в целом («Зима в верхнем Дагестане очень сурова и продолжается 8 месяцев») [Гене, 1958, с. 344] (сравните с информацией о неурожаях в горном Дагестане в 1831 и 1832 гг. [Мочульский (А), ч. 1, л. 102]).

Подобные свидетельства, весьма неконкретные, можно было бы проигнорировать и не соотносить с социальными и политическими процессами в крае. Однако в тот же период — в XV—XVII столетиях —

[39] Хотя если принять во внимание, что в начале XIV столетия льдом покрывались и Адриатическое море, и река Амударья, то подобная информация не покажется плодом фантазии. Здесь же можно упомянуть, что в самом начале XV в. глубокий снежный покров наблюдался в Закавказье, на южном побережье Каспия и в Иране [Клименко, 2003, с. 13, 19—20].

массовая миграция горцев в предгорья и на равнину началась и в Чечне, а в дальнейшем она развивалась по нарастающей [Карпов, 2002а] [40]. То есть в обоих случаях время начала миграций (из высокогорий до XVI в.) совпадает с указанными климатическими изменениями; следовательно, в них можно усмотреть взаимосвязь. Скорее всего, природный фактор не сыграл решающей роли в означенном процессе, но, очевидно, похолодание, имевшее начальные временные отметки и постепенно нараставшее, могло повлиять на ход социальных процессов в горном крае, в наиболее подверженных воздействию климатических изменений местностях (подробнее см.: [Карпов, 2002б]).

Так или иначе, но именно в это время среди ближних к Грузии горцев четко обозначилась тенденция к экспансии на ее территорию.

> Набеги цахурцев и их союзников повторялись так часто, что грузины не в состоянии были долее держаться, они принуждены были оставить свои жилища и селиться по другую сторону р. Алазани. Таким образом, заняв горы и равнины (южного склона хребта. — *Ю. К.*), цахурцы расширили свои владения.
>
> [Плотто, 1870, с. 10]

Если ранее главным населенным пунктом и резиденцией правителя цахуров являлся аул Цахур в Дагестане, то в XVII столетии его резиденцией стал аул Елису, расположенный за хребтом (по преданиям, его заложили спустившиеся еще ниже к подножию предгорий жители Сарыбаша, т. е. первопоселенцы). Многие селения цахуров организовывали свои «филиалы» на территории Кахетии. Посетивший описываемые районы Дагестана в самом конце XIX в. К. Ф. Ган замечал, что зимой в горах «можно наткнуться на такие аулы, которые кажутся совершенно вымершими, так как жители со своим скотом спускаются в Закавказье… где они живут в землянках» [Ган, 1902б, с. 67—68] [41].

* * *

[40] В те же века наблюдались и массовые подвижки осетин-горцев в сторону предгорий и равнин Грузии, однако время начала данного процесса определяется исследователями по-разному, поэтому не решусь ввести этот факт в прямую взаимосвязь с указанными.

[41] По данным переписи населения 1989 г., в Дагестане численность цахуров немногим превышала 5 тыс. чел, а в Азербайджане — территория бывших Джаро-Белоканских обществ в XX в. вошла в состав последнего — их насчитывалось более 13 тыс. чел. Тогда же там проживало более 44 тыс. чел. аварской национальности [Народы России, 1994, с. 69, 386]. В аварском селении Чорода (бывшее общество Джурмут) рассказывают следующее: «Раньше в Чороде было 500—600 хозяйств (горцы традиционно преувеличивают прежние размеры своих селений. — *Ю. К.*). Население на зиму переселялось в район Джаро-Белокан. Тогда там азербайджанских селений не было. Когда Шамиль после окончания Кавказской войны был в Петербурге, он просил царя, чтобы после 25-летней войны, в результате которой народ чрезвычайно обнищал, передать земли по Алазани аварцам. Царь согласился. Горцам для переселения выделили деньги, построили дороги. Земли, на которые переселялись горцы, какое-то время не имели хозяина. Горцы ходили в этот район как на свою территорию. Район селений Мазумчай, Лагодехи был заболоченным. Горцы, переселившиеся туда, болели малярией. Поэтому они не оставались там жить постоянно, летом обратно перекочевывали в горы. В Белоканах жили тохотинцы — жители джурмутского селения Тохота» [ПМА, № 1690, л. 31 об.—32].

Овладев новыми территориями, горцы перенесли туда практически в неизменном виде те установления и порядки, которыми они руководствовались в Дагестане. Это было деление по тухумам внутри селений-общин (общины здесь складывались по таким же принципам, что и в горах; примечательно, что, по некоторым данным, каждая «деревня»-община включала в свой состав четыре тухума) [М-цев, 1850; Петрушевский, 1934, с. 197] и объединение общин в союзы, которые распоряжались общими землями и отстаивали свои интересы перед соседями и врагами [42]. Неизменным остался порядок организации жизнедеятельности социума с народными собраниями, с выборными старшинами и исполнителями, а также их отчетами перед членами джамаата [Константинов, 1846; М-цев, 1850; Пасербский, 1864; Петрушевский, 1934]. Однако дагестанцы оказались в новом для себя окружении. Хотя частично соседи были прежними и знакомыми, но выстраивать отношения с ними следовало по-новому. Район вселения аварцев и цахуров не был густонаселенным, к тому же, очевидно, их движение провоцировало часть жителей к оставлению земель. Но большая часть грузин не покинула этот участок Кахетии и оказалась в зависимости от новопоселенцев.

Впрочем, по мнению историка И. П. Петрушевского, завоевания как такового и не было (по крайней мере на начальных этапах миграции горцев), а имело место оседание приглашенных для службы в качестве наемных войск горцев, которые лишь постепенно, в условиях развала государственной машины Кахетинского царства, овладели землями прежних феодалов. Поэтому грузинские крестьяне первоначально смотрели на новых соседей якобы как на освободителей от крепостной зависимости [Петрушевский, 1934, с. 194—197]. Можно усомниться в подобной трактовке событий, тем более что в итоге грузинское население вынужденно отбывало джарцам в целом немалые повинности. Можно усмотреть насилие в том, что большая часть местных грузин вынуждена была сменить веру и перейти в ислам суннитского толка [43]. Однако последний факт неоднозначен. Поменявших веру грузин стали называть *ингилой*, т. е. новообращенными. Приняв во внимание норму шариата, гласящую о равенстве всех мусульман и запрещении рабства среди единоверцев, можно отметить, что благодаря этому права разных групп населения формально были уравнены. Другое дело, как они реализовались.

Третий основной этнический компонент населения этой части Кахетии составляли тюркоязычные *мугалы*. Они переселились туда из Азербайджана до утверждения власти «лезгин» и хотя подчинялись последним, но благодаря покровительству персидских и турецких наместников отбывали меньшие по сравнению с грузинами повинности.

В публицистике, да и в науке XIX в. преобладал взгляд на джарцев как на горцев, которые извечно досаждали Грузии, а их территория являлась базой

[42] В XVIII в. на данной территории было 5 обществ; самое крупное, Джарское, включало в себя 20 селений, остальные — Белоканское, Катехское, Тальское, Мухахское и Джинихское — от 2 до 7 селений.

[43] Для справки, подавляющая часть дагестанцев — сунниты, азербайджанцы же — мусульмане-шииты. Здесь же приведу реплику автора первой половины XIX в.: «Пользуясь правами победителей, они разделили между собою поровну как земли, так и побежденных, назвав последних энгилойцами, или новыми лезгинами, с предоставлением им, однако ж, свободы христианского вероисповедания» [Неверовский, 1848а, с. 7].

для совершения набегов сородичей-дагестанцев. Название главного населенного пункта «лезгин» Джар (Джары, Чар) возводили к аналогичному грузинскому слову, имеющему значение ʻвойско, армияʼ (возможно, это указывает на исполнение соответствующих функций горцами, некогда призванными грузинскими царями). Расхожим было мнение, что «сами лезгины пренебрегали мирным трудом земледельца, считая его неприличным и несвойственным воину» [Утверждение русского владычества, 1901, с. 67], а свои повседневные нужды удовлетворяли за счет закабаленных ингилойцев и мугалов, чье незавидное положение «побудило их (последних. — *Ю. К.*) к деятельности, к трудолюбию, которыми они отличаются доныне» [Колюбакин, 1848]. Однако ситуация не была столь однозначной. Путешественники и исследователи, посещавшие указанный район по окончании войны и на рубеже XIX—XX вв., фиксировали другое, а именно чрезвычайное усердие «лезгин» в труде и в обустройстве собственной жизни.

> Разбойники, раньше занимавшиеся разве только скотоводством, скоро превратились в прилежных и ловких земледельцев, которые, вдобавок, стали заниматься также и шелководством. Они скоро превзошли в этих занятиях вытесненных и живущих с ними по соседству грузин.
>
> [Ган, 1902б, с. 58]

> …Что касается до грузин… то по своему характеру они представляют совершенную противоположность с лезгинами. Грузин беспечен в высшей степени, для него нет мысли о завтрашнем дне… Взгляните на их дома, на их хозяйство: все сделано как-нибудь, на живую нитку, лишь бы только было.
>
> [Глиноецкий, 1862, т. 23, с. 125]

Насколько объективны такие оценки, судить не берусь, но очевидно, что «лезгины» не чувствовали себя временщиками на данной земле, и традиции в земледелии, в обустройстве собственных домов, заложенные их предками на другой земле, давали о себе знать в полной мере и здесь [44]. Отзвуки тех же традиций, но иного плана, усматриваются и в характере сложившихся отношений с подвластными им ингилойцами и мугалами.

Собственниками земли в Джаро-Белоканских обществах являлись «лезгины». Автор середины XIX в. отмечал:

> Каждый лезгинский тохум имеет известное число больших или меньших кешкелей — участков земли с лесом, лугами и пахотными полями. Кешкели эти отдаются для обрабатывания мугалам и ингилойцам на условиях, по которым земледельцы… должны платить землевладельцам известное, сообразное с величиною и удобствами кешкеля, количество четвертей — пшеницы, ячменя, сарачинского пшена и часть снятого сена.
>
> [Пасербский, 1864, № 59] (см. также: [Колюбакин, 1848])

[44] Посетивший Грузию в начале 1770-х гг. И. А. Гильденштедт отмечал: «Чарские села очень похожи на кахетинские, но только лезгины хранят запасы хлеба не в земляных ямах, а на чердаках своих домов, поэтому они попали в большое затруднение из-за сожжения сел. Во многих селах есть, по обычаю кавказцев, башня для стрельбы» [Гильденштедт, 2002, с. 248].

Другой источник фиксировал несколько отличное положение. Грузины и мугалы как население присвоенной «лезгинами» территории остались на своих прежних землях (разделенных на участки *кешкели*) в качестве наследственных арендаторов. Они были обложены значительными, «но точно определенными податями и повинностями. Если принять во внимание, что побежденные пользовались более чем достаточным количеством земель, что они уплачивали собственникам кешкелей ни в каком случае не более одной третьей части, а иногда только десятую часть своего урожая, что владелец кешкеля не имел права держать их в крепостной зависимости и они не обязывались ему никакими личными повинностями, а тем более службою, что, наконец, наказаниям подвергались только по суду и притом на основании обычаев (адатов), довольно близких к их собственному праву, то будет понятно, почему к началу русского владычества в Закавказье они почти слились с лезгинами, хотя сохранили свой язык, нравы и обычаи. К сожалению, значительная часть этих грузин… успела к тому уже времени перейти в ислам» [Утверждение русского владычества, 1901, с. 67].

Эта оценка принадлежат автору, чуть ранее отметившему пренебрежение «лезгин»-воинов к труду земледельца. В свете известного, в последнем можно усомниться. Но очевидно, что «лезгины» в новых условиях сохранили традиционные представления о побежденных, о нормах регулирования отношений с ними. Как и в горах Дагестана, «пленники» постепенно включались в социальную систему вновь сформированных обществ и, как в Дагестане, победители накладывали строго регламентированные повинности на подчинившихся жителей. Косвенная связь с пахтой усматривается и здесь — более сильный пользуется долгосрочной рентой. Данное положение мало отличается от типичных форм вассально-сюзеренных отношений эпохи раннего феодализма. Тем не менее местная особенность все же имеется. Она заключается в учете правил — здесь представленных, хотя и в сглаженном виде, которые регулировали взаимоотношения соседей в традиционных горских обществах.

4.2.2. Ближние соседи. Правила общения (*окончание*)

Все, что говорилось выше о ближних соседях, касалось отношений между дагестанцами и грузинами. Но очевидно, что такими же соседями являлись между собой и дагестанцы разных селений и обществ, и порядок связей между ними не может быть проигнорирован.

Взаимоотношения последних были далеки от идиллических. Заключение договоров и союзов между обществами являлось лишь одной стороной дела, к тому же с очевидностью говорившей о сложностях регулирования интересов. Договариваться приходилось, когда цели сторон различались или совпадали частично. Местные хроники, а Дагестан, с его восходящей к Средневековью традицией письменной фиксации происходящего, богат ими, тоже, как правило, обращали внимание на то, в чем расходились интересы тех или иных обществ и каким образом противоречия снимались. Именно из таких фактов выстраиваются сюжеты местных историй, запечатленные в памяти народа, тогда как мирная жизнь растворяется в бессобытийности.

Предмет спора или вражды обычно составляли земля и скот, а также политическое влияние в окру□ге. Примеров этому великое множество. В качестве образцов приведу рассказы, ныне бытующие в дидойских (цезских) селениях. Они незатейливы, но в этом их прелесть и содержательность, позволяющие до некоторой степени взглянуть на жизнь местных обществ глазами если не самих участников событий, то их прямых наследников.

Однажды сагадинцы напали на Нахуратль (Сагада и Нахуратль — два соседних селения). Все жители Сагады пошли в сторону неприятельского селения и остановились на горе над ним. В Нахуратле в это время была только одна женщина по имени Халу□ма со своими четырьмя взрослыми сыновьями. Сагадинцы скатывали на Нахуратль большие камни. Но один из их богатырей (*богъадуров*) сказал: «Зачем нам драться с нахуратльцами?» Однако женщины обвинили его в трусости. И он, с целью доказать, что он не трус, перешел речку и, расположившись напротив Нахуратля, несколько раз выстрелил в одного из сыновей Халумы, пасшего скот, и попал ему в ногу. Халума в это время была у родника. Сагадинец крикнул ей, чтобы она забрала тело своего сына. В ответ женщина показала на свой пах и крикнула, что таких сыновей она сможет родить еще много. Старший из сыновей Халумы в это время поднялся к роднику и убил сагадинца. Сагадинцы же забрали весь скот нахуратльцев, а также тело своего богъадура. Позднее нахуратльцы поднялись на пастбища сагадинцев, схватили и связали их чабанов, а скот перегнали к своей башне, где его весь зарезали и устроили *садаку* (разделили между собой). После этого в Нахуратль пришли все сагадинцы с представителями других селений, чтобы восстановить мир между ними, и мир был восстановлен (записано в селении Нахуратль) [ПМА, № 1384, л. 78 об.—77].

В дидойских селениях помнят и те давние времена, когда в них раз в год приходили отряды бежтинцев и анцухцев (сейчас последних обычно называют тляратинцами по названию современного административного района) для сбора дани — с каждого хозяйства по две овцы. Рассказывают, что среди бежтинцев был силач, способный, схватив зубами овцу за шерсть, продержать ее в воздухе 15 минут. После этого он бросал животное, и если овца не вставала на ноги, то ее, как слабую скотину, не брали. Бытует несколько версий рассказа об избавлении от подобной дани. Победу в сражениях дидойцам принесли не только храбрость воинов, но якобы и дельный совет мудреца Олу (о котором говорилось в первом параграфе предыдущей главы) либо военная хитрость, выразившаяся в том, что члены одного из отрядов, раздевшись догола, намазали свои тела маслом, а сверху сажей и в таком устрашающем виде напали на бежтинцев. Заключительной акцией явился поход объединенных сил дидойцев в Бежту, которую они разграбили, а жителей жестоко покарали — женщинам отрезали грудь, мужчин убивали, а иных уводили в плен. Пленных поместили в башню, что располагалась возле селения Шаитли. Позднее пленным бежтинцам удалось бежать, и они удирали не оглядываясь до местечка Жамбаз. По другой версии, после десятилетнего рабства, когда пленников использовали вместе с быками при пахоте и молотьбе, им предложили вернуться к себе либо остаться. Бывшие *лаги* (рабы) выбрали последнее, но просили выделить им земли для отдельного селения. Дидойцами было высказано несколько суждений относительно размещения анцухцев и бежтинцев — на самой границе с Грузией, чтобы они первыми принимали на себя удары тушин, на границе с Цумадой (соседний район

Дагестана) с целью защиты дидойцев от нападений жителей этого района Дагестана, на снеговых горах. Мудрец же Олу предложил поселить их там, откуда приходят тляратинцы, что и было сделано. Так появился аул Генух, у жителей которого особый язык, хотя и родственный дидойскому и бежтинскому [ПМА, № 1213, л. 17, 17 об., 49—49 об.; № 1723, л. 12—12 об.].

Рассказы дидойцев на эту тему деталями и общей интонацией отличаются от сведений, которые в 1832 г. сообщил И. И. Норденстамм. Согласно его информации, по-видимому, почерпнутой в Анцухе и Бежте, некогда эти два общества составляли союз, славившийся могуществом и богатством во всем Дагестане. В то время дидойцы были им «подвластны вроде крестьян и платили ежегодно дань». Позднее союз распался, что ослабило каждое из обществ, и это почувствовали дидойцы, которые, не смея «явно отказаться от платежа» дани, ждали лишь подходящего момента. И он настал. Лет за 80 или 100 до даты письменной фиксации этих сведений в горах разразилась страшная болезнь, вероятно холера, в результате которой в Анцухе и Бежте «народонаселение уменьшилось до того, что некому было работать». Видя слабость своих «господ», дидойцы, под предлогом опасения заразы, отказались от уплаты дани. Прошел год, за ним другой, после чего анцухцы попытались было силой вернуть все на свои места, но тщетно, и «вынуждены были оставить их (дидойцев. — *Ю. К.*) в свободе» [Норденстамм, 1958, с. 323].

Таковы отдельные, но характерные примеры отношений дагестанских обществ между собой, в которых акцент делается на соперничестве и вражде. В чем они схожи и чем отличаются от отношений и вражды с грузинами?

Есть общие черты — стремление к подчинению соседей и к тому, чтобы заполучить их богатство. Подчинение анцухцами и бежтинцами дидойцев напоминает отношения первых с жителями кахетинских деревень при том важном различии, что у грузинских крестьян имелся хотя и не самый сильный, но все же покровитель — царь Ираклий, которому эти «господа» сами обязывались оказывать услуги. Многие «вольные» общества Дагестана оказывали схожие услуги и платили дань соседним владетельным хозяевам горных и равнинных территорий — главам ханств, уцмийств и т. д. В документе, характеризующем власть и права аварских ханов в средневековый период, говорилось: «Весь Дагестан от большого до малого, от великого до низкого, со всеми жителями горных и плоскостных мест без малейших противоречий повиновался хану». И далее следовала «Опись ежегодным доходам... с подданных им за пастьбу на горах стад, пригоняемых туда разными обществами» [Материалы, 1980, с. 200, 202]. От подобных обязанностей стремились избавиться и боролись за независимость различными средствами, но добивались ее не всегда. Однако в любом случае это были по своему «домашние» дела и проблемы, касавшиеся собственно Дагестана (что лишний раз оттеняет восприятие местными жителями Страны гор как социальной и исторической общности). Здесь наиболее важными были споры за землю, которые разрешались различными способами, в том числе путем подчинения одного селения или общества другим. Дань овцами и иным движимым имуществом по большому счету являлась второстепенной по значимости. И в этом плане отношения между ближними соседями внутри Дагестана и таковыми по другую сторону Главного хребта гор принципиально различались.

В спорах и вражде между дагестанскими обществами стороны часто обращались к посредничеству третьего субъекта. Здесь с очевидностью давал о себе знать принцип троичности, который обеспечивал стабильное функционирование местных общин (джамаатов). В документе по истории цахуров, составленном, как предполагают, в 1700 г., рассказывается о вражде местных обществ с рутульским селением Хнов, приведшей ко многим жертвам, и о посреднической миссии некого Али-бека.

> Али-бек, кроме скота, от хиновцев потребовал возвращения пленных... Али-бек устанавливает крепкий мир между Тургаем и хиновцами. И овец хиновцев отправляет на свои летние пастбища... Обе стороны без возражений остаются довольными этим договором. И более друг на друга не совершали нападения.
>
> [Ибрагимов Г., 1980, с. 177—178]

В случае с «инородцами» («иноверцами») посредничество третьей стороны, как правило, не было предусмотрено. Во многом по этой причине мы не располагаем достоверными свидетельствами о попытках подчинения дидойцами тушин и наоборот (хотя в дидойских селениях рассказывают о якобы некогда имевшем место подчинении им некоторых грузинских территорий) [45]. Произойди это, и на помощь дидойцам пришли бы многие из их дагестанских соседей, а к тушинам — пшавы и хевсуры. Непредусмотренность посредника-судьи (но не военного союзника) в спорных делах между «своими» и «чужими», очевидно, была сознательной. И одна из причин этого заключалась в том, что данный порядок отношений открывал возможности для молодчества-джигитства — крайне важной сферы общественной жизни.

Анцухцы и бежтинцы некогда подчинили себе дидойцев и брали с них дань. Но порядок ее взимания был далек от системы набегов. Равно и другие общества Дагестана подчиняли себе «своих» соседей аналогичным порядком. Исключения были редки. В набег, где проявлялось удальство, главным образом ходили к соседям из категории «чужих», «инородцев», «иноверцев». «Своих», как правило, не брали и в плен, и мотивация этого явно выходила за рамки принадлежности к одной вере (случай с плененными бежтинцами из приведенного рассказа не вполне типичен). В ожесточении междоусобиц были возможны зверства, тем не менее кисти рук у поверженных «своих» не отрезали.

Вообще подобный знак удальства интересен в этнографическом аспекте, поэтому уделю ему внимание.

* * *

Изображения руки (кисти, ладони) имеют широкое распространение по всему свету. На Кавказе, в том числе в Дагестане, они встречаются в петроглифах, на строительных камнях [Атаев, Марковин, 1965; Тменов, 1996, с. 247—

[45] Чужая территория, очевидно, была малопривлекательной и по той причине, что она во всем изначально являлась «чужой» — ее населяли чужие духи (каждый горный район Грузии имел своих божественных покровителей), обитавшие в земле, воде и т. д. В этом плане представления населения горного Кавказа были близки таковым ряда «примитивных» обществ иных континентов (см.: [Шнирельман, 1994, с. 149]).

248], а также в памятниках культовой бронзовой пластики, где раскрытые гипертрофированных размеров ладони рук фигурок в позе адорации являются зримыми акцентами (см.: [Марковин, 1986; Карпов, 1998]. Данные изображения связывают с культово-магическими представлениями, которые в социально стратифицированных обществах превратились в эмблемы силы и власти (на грузинских материалах данное явление изучено вполне обстоятельно) (см.: [Бардавелидзе, 1939, с. 51—53; Меликсет-Бек, 1957]). С учетом этого можно интерпретировать и упоминавшуюся практику горцев.

Юноша-тушин, который сватался к девушке, обязан был принести ей три или семь (сакральные числа) кистей рук поверженных им врагов, иначе его предложение не было бы принято (тушинка не выходила замуж и за человека, раненного сзади) [Бенкендорф, 2000, с. 339; Дюма, 1988, с. 159]. Такая добыча и такой подарок подразумевали обладание молодым человеком надлежащей для брака силой — мужеством-самцовостью. Отрезанные руки врагов свидетельствовали о взрослости молодого человека/жениха, его победах в единоборствах с соперниками на право называться мужчиной в широком смысле этого слова. «Отмечать» совершеннолетие схожим образом было принято и у дидойцев [Раджабов, 2003, с. 113] [46]. Перейдя в категорию взрослых, горец теми же средствами упрочивал свое общественное положение — кисти рук поверженных «чужаков» он развешивал на стенах собственного дома, а также на стенах мечети или святилища. Такие знаки личной храбрости повышали «степень уважения и отличия в народе» [47]. Одновременно они являлись своеобразным магическим средством, оберегом жилища. Их символическая равнозначность изображениям руки строителя и хозяина дома, наносившимся на стены или опорный столб последнего, вполне вероятна.

Нечто подобное подразумевало и размещение кистей рук врагов на стенах молитвенного здания. Статус последнего подразумевал концентрацию в себе жизненных сил общинного сообщества и выражал идеологию этого сообщества (вспомним, что священнослужители часто являлись инициаторами военных акций к соседям). Поэтому если оружие мужчин селения, готовое к использованию, хранилось внутри мечети или святилища, то результаты его применения и зримые выражения силы, мужественности и, соответственно,

[46] В аварском языке лексема *бихьи□н* имеет значение ʻсамецʼ и переносное ʻмо□лодецʼ, *бихьинчи* — ʻмужчинаʼ, *бихьинчильи* — ʻмужествоʼ, ʻмужественностьʼ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 92].

[47] Как писал человек, по его словам, неоднократно наблюдавший соответствующие сцены, «весь аул сбегался смотреть, хвалить, завидовать счастливцу, самодовольно взиравшему на собравшуюся толпу, которая обступила его каменную саклю и рассматривает только что привешенную на колышке, еще свежую посиневшую кисть человеческой руки…» [Зиссерман, 1872, с. 411]. Согласно недавним воспоминаниям пожилой дидойки, «раньше всегда воевали. Шли в Грузию, Тушетию. Этого Анна там убили... его двоюродный брат пошел в Грузию (с целью отомстить. — *Ю. К.*). Там убили четверых грузин. Когда его (Анна) садака раздали (в данном случае своеобразная поминальная трапеза. — *Ю. К.*), вернулись обратно. (Брат сказал): „Теперь от милостыни хорошей заправились“. Рядом лежало четыре руки (кисти грузин). Один, когда я была маленькой, пришел сверху, держал руку на оружии. Он принес руку привязанной к ружью. Вышли на поле, где заиграли зурна и барабан. С ним танцевало 5—6 женщин. Кто убил тушина, тот имел большой почет. Всем селом организовывали веселье в таких случаях» [Раджабов, 2003, с. 113].



Два тушина (по: [Ховен, 1860])

власти как таковой его обладателей демонстрировались по возможности широко и открыто. Александр Дюма свидетельствовал, что видел картину некоего художника, находившегося при русских войсках и запечатлевшего на ней один из дидойских аулов, на стенах мечети которой было «до двухсот пригвожденных рук» [Дюма, 1988, с. 158]. В небольшом дидойском ауле Сагада вспоминают, что на стенах здешней мечети в свое время красовалось два ряда кистей рук поверженных врагов [ПМА, № 1384, л. 57 об.]. Зато и грузины, штурмовавшие дидойские селения в составе русских войск, при виде таким образом украшенных стен мечетей, действовали «особенно беспощадно и энергично» [Ржевуский, 1883, с. 411].

Повторю, что кисти рук здесь отрезались у чужаков, подобно тому как и охотники за головами Юго-Восточной Азии добывали свои трофеи у иноплеменников, которые не воспринимались «настоящими людьми» или людьми вовсе. Однако жизненная сила «чужаков», сосредоточенная в этом элементе человеческого тела и перенесенная в «свое» сообщество, обеспечивала последнему благоденствие — здоровье его членов, плодовитость женщин и плодородие полей [Шнирельман, 1994, с. 113—149]. Очевидно, на Кавказе описываемое явление подразумевало нечто весьма этому близкое.

Пенять на дикость нравов именно дагестанцев не приходится. То же и из тех же соображений практиковали грузины-горцы, которые помимо рук «после всякого дела рубили головы убитым и даже раненым лезгинам и приносили их начальнику», так что сторонние люди лишь сокрушались, заявляя: «Тушины хотя и христиане, но не имеют ни малейшего понятия о христианских добродетелях» [Ховен, 1860, № 102, с. 25—26].

Те же сторонние — русские говорили о «зверской радости при обретении горцем подобных трофеев, которые были для него важнее материальной добычи» [Зиссерман, 1872, с. 410—411]. Но такая оценка грешила лукавством. Ее автор не мог не знать об утверждении аналогичной практики и в русской армии, долгие годы воевавшей с горцами и перенявшей немалое число их «законов». «Драка за трупы и отрезывание голов, — свидетельствовал другой участник событий, — вошли в нравы и обычаи кавказских войск». Однако он различал бытование данного обычая у горцев, рожденного их традиционными представлениями, практику рядовых русской армии и политику командования последней. Генералы за каждую принесенную голову черкеса или лезгина платили солдатам по червонцу. «Поэтому за каждого убитого горца была

упорная драка, которая иногда многих стоила жизней с той и другой стороны. Для горцев была другая причина упорства» [Филипсон, 2000, с. 83] [48].

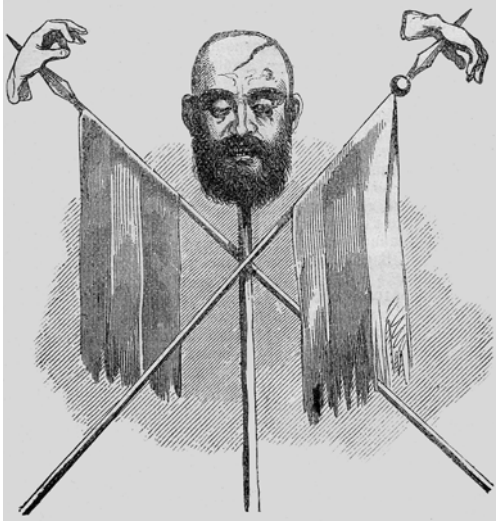
> Отправляясь на какое-нибудь военное предприятие, горцы заключали со своими ближними друзьями военные союзы, причем давали присягу не выдавать своего товарища живого или мертвого; если нельзя унести из сражения тела, его товарищ **должен**, **по крайней мере**, отрубить ему **голову** и **принести** ее **семейству убитого**; **в противном случае он обязан во всю жизнь на свой счет содержать вдову и детей своего убитого товарища**. Сверх того, такое действие считалось позорным.
>
> [Филипсон, 2000, с. 105—106]

Исполнение подобного долга чести, перенятого от горцев и русскими [49], не ограничивалось, впрочем, представлениями о чести. Здесь можно апеллировать к весьма архаичным суждениям о том, что погребение умершего предполагало полную «комплектность» тела, ибо в противном случае погибший якобы не находил успокоения на том свете [Байбурин, 1993, с. 108]. Обязанность доставлять хотя бы голову погибшего товарища его семье резонно рассматривать в контексте традиционного мировоззрения, в котором физический объект отождествляется с его головным убором [Карпов, 2001а, с. 16, 103], и это косвенно, но определенно указывает на то, что силу физического лица заключала в себе голова (хотя, по-видимому, не только она) [50]. Возвращенная в родной дом голова свидетельствовала о сохранении у него хотя и умозрительного, но
защитника (души, «силы» оного — ?) и добытчика, обеспечивающего существование семейства; в противном же случае последние обязанности возлагались на не исполнившего свой долг товарища. С подобными представлениями напрямую стыкуется и бытовавшее среди горцев установление прикреплять руки поверженных врагов к дому не вернувшегося из похода товарища. К тому же не исключено, что отрезанные кисти рук врагов расценивались как талисманы, с помощью которых можно было воровать у «чужаков», не боясь быть пойманным [Байбурин, 1993, с. 108]. В любом случае, «умыкание» составляющих физических тел отдельных врагов подрывало жизненные (и боевые) силы противника как такового — «чужака».

[48] Схожие обыкновения были заведены и в турецкой армии: «Турки отсеченные головы отсылают в Константинополь, а кисти рук, обмакнув в крови, отпечатывают на своих знаменах» [Пушкин, 1986, с. 395].

[49] Современник событий вспоминал: «Между кавказскими солдатами и казаками существовал еще обычай, заимствованный из горских нравов: считать большим позором оставлять в руках горцев тела убитых товарищей (я не говорю о начальниках и офицерах). Благодаря этому обычаю, в делах наших, в лесах чеченских и в горах Дагестана мы теряли всегда значительное число лишних людей» [Дондуков-Корсаков, 2000, с. 423—424].

[50] Представления о голове как «хранилище» мужского семени свойственны представителям архаических обществ [Шнирельман, 1994, с. 134].



Трофеи тушина (по: [Ховен, 1860])

Следует заметить, что обычай отрезания правой руки у врага (кровника) зафиксирован нартским эпосом осетин. Его соотносят с аналогичной практикой скифов (у последних к тому же имелось обыкновение изготавливать из кожи отрубленных рук врагов чехлы для колчанов) [Дюмезиль, 1976, с. 44—45]. В эпосе дается косвенная интерпретация данного обычая, высвечиваемая через реплики персонажей о необходимости погребения всех составляющих тела пусть ненавистного, но достойного врага: «„…Как обычай велит, отнеси руку тому, кому она принадлежит“. В то время **убитого не хоронили без какой-либо конечности**» [Нарты, 1989, кн. 2, с. 285; 1991, кн. 3, с. 79, 81].

К схожим представлениям восходит и другая практика горцев.

Из воспоминаний участника Лезгинской военной экспедиции.

> — А помните, заговорил N***, когда, разрушив Хупро, мы воротились на Хупристави, в каком виде нашли нашу бывшую позицию: могилы разрыты, трупы вынуты, иссечены шашками и вдобавок во рту каждого… N. не договорил и с омерзением плюнул.
>
> — Для чего они вырезывают желчь? Обратился прапорщик с вопросом к капитану.
>
> — Уверяют, будто она помогает излечивать раны. Вот и тушины тоже придерживаются этого убеждения.
>
> …На старой позиции Бористави, по обыкновению, могилы были разрыты; посиневшие трупы вынуты, иссечены шашками и желчь вырезана…
>
> [Плетнев, 1864, № 37, 55]

Возможно, желчь, добытая из тела человека, действительно использовалась как лекарственное средство. Но вероятно и другое, а именно, что ее удаление у врага, как и лишение тела «чужака» руки и головы, уменьшало его силу. В местных языках определение рассерженного человека передается словосочетанием «желчь поднявшись бывающий» [Бочкарев, 1939, с. 39]. Соответственно, удаление желчи из тела отдельного врага делало врагов как таковых менее агрес-



Памятники погибшим на чужбине односельчанам
в дидойском селении Цебори. Фото автора. 2005 г.

сивными и менее дееспособными в бою. В этом же ряду располагается поверье горцев, согласно которому если удавалось вырезать врагу сердце и бросить его в воду, то можно было не сомневаться в победе [Ахлаков, 1968, с. 73].

Выкапывание и осквернение трупов врагов явно подразумевало недопущение их нахождения в оберегаемой, «своей» (благодатной) земле, ибо они оскверняли ее своим присутствием. Обратной стороной того же взгляда являлось устройство памятников погибшим на чужбине одноаульцам, чьи тела оставались неведомо где. В селениях дидойцев такие памятники, именуемые *назаризах* (очевидно, от *мазар* — паломничество, и через это — место поклонения), располагаются у дороги при входе в аул. Все входящие и выходящие из него отдают долг памяти погибшим, кладя к плитам с надписями камешки. Устройство таких памятников на свой манер выражает идею собирания всех ушедших из жизни членов общинного сообщества (подобно представлениям о необходимости собирания всех частей тела умершего человека) в целях поддержания его силы и жизнеспособности.

К традиционным мировоззренческим установкам восходит и устраивавшееся тушинами ежегодно на Крещение (*натлоба*) игрище, где разыгрывалась встреча Шете Гулухаидзе с Шамилем [Шавхелишвили, 1983, с. 254]. В этом случае имело место широко использовавшееся горцами разных областей Кавказа включение исторического факта в календарную обрядность годового цикла и конкретно — в обряды, связанные с почитанием божества растительности. Такие обряды своими корнями уходили в глухую древность,



Памятник в гидатлинском (аварском) селении Тидиб
Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

но сохраняли устойчивый сюжет о победе над врагами и казни их предводителя, образ которого в разных средах актуализировался в согласии с конкретикой местных историй. Во многих районах Грузии и Армении, а также в дагестанском селении Кубачи подобные обрядовые действа инсценировали победу местных воинств над иранским шахом, у жителей Кумуха — победу над римлянами, у чеченцев — над войском Тамерлана и т. д. [Карпов, 1996, с. 195—217]. В поздней истории тушин наиболее яркими оказались фигура Шамиля и борьба с дагестанцами — своими ближними соседями.

Мировоззренческие установки в отношениях с соседями демонстрировали себя и в тех клише, через которые горцы, вопреки реальной обстановке, готовы были видеть себя и своих недругов. Их наглядно представляет шаблонная фраза, приписываемая тем или иным лицам, в конкретных ситуациях оценивавшим вероятность захвата русскими войсками укрепленных селений. Ответ жителей дидойского аула Кидеро на ультиматум генерала Шварца, осадившего его в 1845 г., звучал так: «Скорее живой человек взойдет на небо, чем русские (войдут. — *Ю. К.*) в Дидо» [Ржевуский, 1883, с. 407]. Шамилю приписывают следующие слова, якобы произнесенные им, когда русские войска в 1857 г. подошли к укрепленным высотам Анцуха: «Скорее ишак взойдет на дерево, чем русские в Анцух» [Ховен, 1860, т. 5, № 101, с. 5]. Наконец, эта же фраза прозвучала в 1877 г., когда русские войска подходили к Асаху («Если русские доберутся до Асаха, то и ишак залезет на дерево»), а один из местных жителей многозначительно добавил: «Появление русских сомнительно, тогда как приход зимы неизбежен» [ПМА, № 1723, л. 38—38 об.]. Данное клише было рождено восприятием горцами самих себя обитателями верхней (высшей) пространственной зоны со всеми вытекающими из этого следствиями и качествами. Напомню, что топоним Асах означает ʻблизко к небуʼ, а самоназвание дидойцев — цезы переводится как ʻорлыʼ, и, очевидно, не в последнюю очередь ощущением собственной близости к небу и небожителям питалась самоуверенность асахцев, как и большинства прочих горцев. На соседей они традиционно смотрели с высоты «орлиных гнезд» и взором орлов.

* * *

Уверенность горцев в себе не означала, впрочем, экономической самодостаточности их обществ. Если дагестанцы, жившие по соседству с Грузией, на определенных условиях арендовали земли на равнине у грузин под зимние пастбища, то и тем горцам, которые являлись соседями владетелей «своих» — дагестанских предгорий и равнин, приходилось делать то же самое. Предгорья и равнина Дагестана в основной массе были территорией расселения кумыков, а землями распоряжались правители местных феодальных владений. Аварские общества Койсубу и Гумбет и даргинское Акуша платили кумыкским князьям достаточно высокую плату за право выпасать скот зимой на их территории. У тех же лиц арендовались и пастбищные горы (арендная плата в этом случае составляла не менее 50 баранов и 12 кусков сыра, весом в 12 фунтов каждый) [Хашаев, 1961, с. 201].

Однако аренда пастбищ не решала в полном объеме экономической проблемы горцев. Одновременно с переселением горцев в Кахетию и процессом образования Джаро-Белоканских обществ происходило и «сползание» горцев в северном направлении. Только если в первом случае подобное взаимодействие с ближними соседями — «чужаками» воспринималось как агрессия, то в дагестанском — «своем» варианте оно в основном было лишено подобного оттенка. В зоне предгорий (соединяющей горы и равнину) появлялись огромные стыковые селения [Османов М., 1996, с. 113—114]. В этой же зоне наблюдалась частичная смена населения — горцы постепенно вытесняли «равнинников». Наглядным примером этому служит история аварского селения Чиркей — центра Салатавского общества, которое упоминалось в другом месте в связи с целенаправленной организацией в нем социального пространства. В настоящем случае обращу внимание на отношения новопоселенцев с ранее проживавшими там кумыками. Материалы для этого предоставляет местная хроника.

Согласно преданию, основателями Чиркея были два брата — Хидри и Муса, вместе с семьями покинувшие в начале XVI в. (эта дата практически совпадает со временем описанного выше процесса миграции горцев в Кахетию, что вполне может указывать на общие причины обоих фактов) общество Гидатль, что в Центральной Аварии. Проведя некоторое время в поисках удобной для жизни земли, они облюбовали местность Чиркей-тала (Чиркей — кумыкское слово, название мелкой кусающейся мушки) у реки Ахсу (кумык. Белая вода) и выпросили у ее владелицы Зазай-бике право на поселение. Началась работа по устройству быта, которая вызвала опасения у окрестных жителей, и, как оказалось позднее, небеспочвенные. К первым чиркейцам стали подселяться мигранты из внутренних районов Дагестана. Далее, согласно пересказу информации, некогда якобы записанной со слов Зазай-бике, события развивались таким образом:

> По мере роста Чиркея увеличивалась и опасность для тех аулов, которые были расположены на Салатав (название горного хребта. — *Ю. К.*). Они стали мало-помалу переселяться в другие места, переходить в плоскостные кумыкские земли: одни ушли в Эндирей, другие в Яхсай, третьи в Костек (крупные кумыкские селения, центры соответствующих феодальных владений. — *Ю. К.*). Таким образом, вскоре из салатавских поселений лишь один Бек-юрт (т. е. ‘Крепкий аул’) остался обитаемым…

> Чиркейцы предлагали бек-юртовцам переселиться к ним или продать свои земли Чиркею, обещая дать за это все, что те попросят. Чиркейцы обращались к ним с такими просьбами много раз, но бек-юртовцы не соглашались ни на что…
>
> Тогда чиркейцы задумали победить соседей хитростью. Они приблизились к Бек-юрту одни в медвежьих, другие в волчьих шкурах. Те, которые были одеты в медвежьи шкуры, катались на посевах бек-юртовцев, и все посевы были погублены. Одетые же в волчьи шкуры бросились на стадо бек-юртовцев. Тогда бек-юртовцы подняли тревогу, и все боеспособные жители вышли из Бек-юрта, покинув, таким образом, аул без защиты. В этот момент находившийся вблизи от аула в засаде отряд чиркейцев внезапно захватил беззащитный Бек-юрт. Старики, дети и жены бек-юртовцев стали пленниками чиркейцев.
>
> После этого старые люди с обеих сторон повели переговоры, решив кончить дело миром. Было решено, что бек-юртовцы должны уйти из своего аула куда им угодно, а земли их переходят чиркейцам.
>
> Главная заслуга в захвате Бек-юрта принадлежала Кудияв Бори и его сыновьям. Бек-юртовцы говорили о них: «Что за „борави“ (волки) — они и людей поедят». С этого времени указанный род носит название Борави (волки). Салатавские горы очистились от их обитателей, и все земли перешли в руки чиркейцев: часть этих земель была выкуплена чиркейцами, часть взята в вакф (собственность мечетей. — *Ю. К.*), а остальные попросту захвачены силой.
>
> [Магомедов Р., 1975, с. 209—213]

История образная, хорошо иллюстрирующая процесс «сползания» горцев на плоскость и формирования ими стыковых селений в пограничье гор и равнин. Характерно, что в этой истории использованы устойчивые штампы, в частности о военной хитрости, к которой прибегли чиркейцы с целью выманить из Бек-юрта его защитников. В отличие от наиболее популярной в горах Дагестана версии об использовании в качестве манка для азартных «охотников» оленя (чью шкуру обычно накидывали на ишака), здесь фигурируют медведи и волки. Можно заметить, что медвежья шкура иногда встречается в схожих преданиях, но в данном случае образы медведей и волков подразумевают иное. Они явно отсылают к волчьей символике мужских союзов и к традиции членов последних обряжаться в волчьи (и иногда в медвежьи) шкуры. Использование в изложенном предании данных образов по-своему оттеняет мировоззренческие слагаемые масштабного общественного явления, каковым была миграция горцев на равнину. Волчья символика иносказательно говорит о военизированном характере данного процесса.

На то, что это был сложный и длительный процесс, указывают сохранившиеся документы о покупке в XVIII—XIX вв. чиркейцами и жителями других селений сформировавшегося со временем аварского или аварско-кумыкского общества Салатавия земельных угодий, пастбищ у жителей Эндери — одного из центров Засулакской Кумыкии [Новые документы, 1981]. В данном процессе имели место и вооруженная борьба с захватом территорий и изгнанием или ассимиляцией прежних жителей [Агларов, 1981, с. 91], и постепенная экономическая экспансия горцев на равнину. Процесс был обусловлен тем, что «почва земли владения Кумыкского причисляется к плодороднейшим на северном скате Кавказа» [Буцковский, 1958, с. 244], и она не могла не притягивать к себе горцев, испытывавших явные стеснения в жизненных ресурсах. Земли Кумыкии

манили к себе не только аварцев, даргинцев и иных дагестанцев, но и чеченцев, причем напор, с которым действовали последние, был гораздо более сильным, нежели «сползание» дагестанских горцев. Автор начала XIX в. отмечал, что чеченцы, сравнительно недавно обосновавшиеся по левому берегу Аксая на землях кумыкских феодалов и до некоторой поры считавшиеся их «подвластными», стали настолько многочисленными, в том числе за счет все новых и новых мигрантов, и так основательно утвердились на этих территориях, что последние в указанное время «уже к области Чеченской причислить должно». В то время салатавцы еще находились в зависимости от кумыкских владетелей [Буцковский, 1958, с. 239, 243].

В свою очередь, имеются свидетельства того, насколько новые жители Чиркея основательно устроились на обретенной ими земле и с какой заботой они относились ко всему, что их окружало и что было возделано и сооружено их трудом [Бахтамов, 1863; Волков, 1901, № 72—74]. При этом Чиркей оставался стыковым селением предгорья, являвшимся связующим звеном между горами и равниной. «При изобильном хлебопашестве, — писали о чиркейцах в первой трети XIX в., — они имеют скотоводство, и преимущественно большие стада овец, которые они в зимнее время отгоняют в Кумыкские степи; платят со 100 от 4 до 5 овец, такову же плату получают они с тех, кои в летнее время у них имеют своих баранов» [Хрисанф, 1958, с. 265]. Последними, судя по всему, являлись жители Кумыкской равнины.

4.3. Дальние соседи. Подвиг и власть

Из народной поэзии даргинцев.

Нет, прославленный герой
На кладбище не лежит,
И надгробья храбрецам
Ставят на краю дорог.
Коротка героя жизнь —
Лет, примерно, двадцать пять…
[Песни, 1939, с. 35]

Из очерка современника Кавказской войны:

Кавказские племена… считали необходимым элементом в жизни войну, как другие народы — хлебопашество, торговлю и пр. ...Не всегда даже грабеж и добыча вызывали в горцах жажду войны: тут нередко была любовь к искусству ради искусства, была просто страсть, а это чувство везде одинаково…
[Зиссерман, 1872, с. 410]

Из работы публициста конца XIX в.:

Лезгин 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… Такую чистоту и цельность взгляда (представленную в песнях

> о героях. — *Ю. К.*) нельзя не признать правдой своего рода, красотой своего рода, нельзя налюбоваться ею не только с поэтической, но и с нравственной точки зрения, любоваться, конечно, не самою грубою сущностью этих взглядов, не резнею и хищничеством, а непреклонной верностью человека своим идеалам.
>
> [Марков, 1904, с. 541, 542]

Эти своего рода эпиграфы к параграфу при некоторых различиях имеют общую тональность взгляда на войну как место подвига и связанных с ним эмоций. Подобным образом видел горцев не только сторонний им человек, но и они себя.

В данном случае резонна постановка вопроса о характере войн, в которых участвовали либо которые организовывали горцы. Очевидно, что такие войны вряд ли можно напрямую соотносить с войнами нынешней эпохи, которые ведут между собой государства и организованные политические силы в целях перераспределения территорий, ресурсов и т. д. В войнах горцев между собой и с соседями элементы одного и другого наличествовали, но с очевидностью была в них и своя «изюминка», отсутствующая в поведении нынешних **солдат**. Солдат, как частичек регулярной армии, отправляемой в бой могущественной верховной силой, с которой они далеко не всегда знакомы лично и которая может и не вызывать симпатий у тех, кто становится «пушечным мясом». Солдат, у которых может не быть других побудительных мотивов к действиям, кроме «отдания долга» или принуждения. Впрочем, горцев ни в коей мере нельзя заподозрить в отсутствии чувства долга перед родными, товарищами, односельчанами, всем своим миром. Долг и тесно связанная с ним честь в большой степени формировали натуру горца, однако их — отважных воинов не назовешь **солдатами** войны, и не только потому, что они не строились в шеренги.

Во второй половине 1940-х гг. Леонид Иванович Лавров — в будущем выдающийся кавказовед, а в ту пору сорокалетний исследователь, настоящим солдатом прошедший войну с фашизмом, пытался собрать материалы по заинтересовавшей его теме о первобытных войнах. Как он заметил позднее, «поиски на Кавказе этнографических пережитков примитивных форм вооруженной борьбы не дали ничего существенного», и свой интерес он реализовал «логическими построениями» на материалах «первобытных обществ за пределами Евразии». Однако в таких «построениях» он не избежал обращения к кавказским материалам, весьма примечательным. Говоря об участии в «первобытных войнах» небольших отрядов и сведении самих войн к одному бою, Лавров сослался на данные кавказских языков, где понятия «война» и «бой» выражаются одним словом: лезгинское *дяве*, аварское *рагъ*, чеченское *тIом* и т. д. На этом основании делался вывод о совпадении в указанных войнах их общей цели с тактической целью одной кампании или даже одного боя, в результате чего стратегия всецело подменялась тактикой. Уже безотносительно к кавказским материалам Л. И. Лавров оспорил утверждение о неумении первобытных народов закрепляться на захваченной территории, якобы обусловившем абсолютный примат набеговой системы ведения войн. По его мнению, если у таких народов возникала потребность в захвате чужих территорий, то она безусловно достигалась [Лавров, 1982, с. 71—75].

Вообще, тема войны в архаических и традиционных обществах довольно популярна среди исследователей. Об их характере и механизмах, равно как о причинах агрессивности человека, высказываются различные мнения. Воинственность тех или иных обществ связывают с наличием в них сплоченных групп мужчин-родичей при патрилокальном типе поселений, с жестким закрытым характером самих обществ, в которых индивидуальная агрессивность сильно ограничена, и как следствие этого, большую роль играет групповая агрессивность, а также с определенными культурными концепциями, ритуальной обусловленностью, со стремлением перенести внутреннее напряжение вовне и т. д. Другие исследователи выделяют «мирные общества», представленные самоуправляющимися общинами с неразвитыми социальной стратификацией, политической иерархией и лидерством, в которых избыточного продукта практически не имелось и функции вождя сводились к справедливому распределению наличного. Х. Терни-Хай предложил концепцию «военного горизонта», предполагающую определенный тип социальной организации и контроля для ведения настоящих войн, которые имеют надежные хозяйственные основы, сформулированные групповые цели, разработанную тактику, единое руководство и профессиональных воинов. Подлинная война, по его мнению, это политическое средство решения проблем, а оселком таковой является борьба за землю. В свою очередь, Б. Малиновский, различая шесть типов вооруженных конфликтов, в том числе межличностные и межгрупповые стычки внутри некоторых общностей, вооруженные набеги, имевшие характер «спорта» и «охоты», экспедиции для организованного разбоя и захвата рабов, настоящими войнами считал только два типа, а именно боевые действия, ведшие к примитивной государственности, и вооруженную борьбу между разнокультурными группами, имевшую цель завоевания и приводившую к государственности (подробнее см.: [Война и мир, 1992]). Ю. И. Семенов в практике земледельческих предклассовых и раннеклассовых обществ выделяет чисто грабительские, завоевательно-переселенческие и завоевательно-покорительные войны [Семенов Ю., 1994]. Рассматривая этот сюжет на примере кочевых скотоводов, А. И. Першиц в грабительских войнах номадов видит не только мотивы престижа для участия в них и спортивно-развлекательные побуждения, но и социально-экономические причины. Упоминает он и теорию экологических бедствий как фактор кочевнических нашествий [Першиц, 1994].

Таковы лишь некоторые подходы и предложения по проблеме войны в архаических и традиционных обществах и часто проявлявшейся воинственности данных обществ. Этот краткий обзор сделан здесь по той причине, что в отношениях горцев Кавказа с внешним миром в лице соседей, удаленных и в плане расстояния, и в плане культуры, фактор войны нередко интерпретируется как особо значимый. С дальними соседями общались иначе, чем с ближними, правила контактирования были другими по причине резкого отличия «того» мира от «этого». Если бедуинам, гордившимся своей свободой и подвижностью, было свойственно с презрением взирать на тех, кто «сидел» на земле, то и взгляд горцев сверху, из «поднебесья», вниз на тех, кто лишен права и возможности быть хоть чуточку ближе к Верху, мог иметь аналогичный оттенок. Верх был гордый, а Низ изобильный.

Рассказывали, как некогда у одного грузинского горца, впервые оказавшегося на равнине, разбежались глаза при виде фруктов и зелени и как он досадовал на отсутствие этих и других щедрот природы в собственном крае [Берзенов, 1854, № 71]. В нем «чужое» вызвало удивление, ибо он находился в гостях у кунака, однако подлинно чужое могло рождать и иные эмоции.

Один из авторов XIX в. писал:

> Скудость средств заставляла хевсур в старину делать нападения на своих соседей-пшавцев, живущих разбросанно. Собравшись толпою, хевсуры являлись к особняку пшавца и под тем предлогом, что дед или прадед последнего не уплатил какого-нибудь барана предкам пришедших, насильно забирали все, что попадалось под руку...
>
> [Худадов Н., 1890, с. 72]

Автор резонно заострил внимание на скудости жизненных средств обитателей высокогорий. Но образно переданные им претензии хевсур в адрес пшавов, живших в лучшем по сравнению с ними достатке по причине более благоприятного в географическом отношении расположения их земель, побуждают вспомнить о характерном взгляде горцев на соседей. О хевсурах отзывались как о «племени… чрезвычайно грубом, надменном... и гордом… (которое. — *Ю. К.*) ставит себя выше всех народов» [Эристов, 1855, с. 119].

Здесь же резонно вспомнить нартский эпос осетин, один из сюжетов которого рассказывает о постоянной борьбе живущего в верхнем селении рода Ахсартагката, прославившегося своими храбрецами, с жителями нижнего селения рода Бората, богатого скотом и людьми (см. гл. 1.3).

В Дагестане нет эпоса, но его вполне заменяют песни героико-исторического жанра, в которых акценты расставлены предельно ясно. К их текстам я обращусь позднее. Сейчас же процитирую автора, который в 1728 г. составил довольно подробное описание Дагестана. Это Иоганн-Густав Гербер, с 1710 г. состоявший на русской военной службе, так что его симпатии и антипатии к тем или иным людским наклонностям вполне очевидны, хотя автора нельзя упрекнуть в предвзятости. Составленное им описание — интересный и ценный источник. Давая характеристику жителям западных районов Дагестана — тавлинцам, он писал:

> Некоторые имеют пашен, а другие скотоводством питаются, а иные многих баранов содержут, каждые по ситуации своих уездов. К тому же все тавлинцы к воровству и грабежу искусны и к тому промыслу нелениви, только тайно и явно… Многие нападки чинят в Грузию и Черкасу горскую, где оные скотину и людей крадут, увозят, кубанским и крымским татарам продают, которые к ним часто приезжают для покупки людей.

В разделе о жителях Южного Дагестана Гербер пересказал историю попытки введения их в подданство Российской империи с неукоснительным требованием «отдержания от всякого воровства» и услышанный на это ответ делегатов:

> Мы к воровству родились, в сим состоят наши пашни и сохи и все наше богатство, которое деды и прадеды нам оставили и тому учили; сим оные сыти бывали и мы также питаемся и сыти бываем, и что имеем, то все краденое, и иного промысла мы не имеем; ежели нам от того отстать, то нам будет под

российскою властью с голоду умереть, и мы в том присягать не станем и принуждены будем себя оборонять против тех, которые нам то запретить хотят, и лутче нам добрыми людьми умереть, нежели с голоду пропасть. Сели потом на лошадей и уехали.

[Гербер, 1958, с. 106, 112]

Будет неверным утверждение, что отношения горцев Дагестана с жителями Грузии, Ширвана и других стран и провинций Кавказа сводились исключительно к войне. Связи были многогранными, включавшими экономический, политический, культурный, религиозный аспекты, о чем убедительно свидетельствуют материалы специальных исследований (см., напр.: [Гасанов, 1991]). В них также имелась военная составляющая, которая подразумевала в одних случаях боевое сотрудничество, в других — наем заинтересованной стороной военной силы у соседей, в третьих — конфликты и военную экспансию. В XVIII в. в Грузии утвердилось понятие «лекианоба», производное от слова *ле-*



Набег черкесов на линию (по: [Утверждение русского владычества, 1901])

ки, которым грузины обобщенно называли всех дагестанцев-горцев, и подразумевавшее жесткое силовое давление последних, «лезгинщину», засилье «леков». Наличие особого понятия многозначительно. В историческом кавказоведении советского периода было почти общепринятым ставить здесь классовый акцент, подчеркивая «антинародную» политику феодалов, выступавших идеологами и организаторами набеговой системы. Упоминавшийся ранее М. М. Блиев в своих исследованиях Кавказской войны сделал другое ударение — на обусловленности регулярных набегов горцев особенностями общественного устройства их «вольных» обществ [Блиев, 1983; 1989; 1994]. В

своих построениях он опирался на результаты исследования историка В. М. Гамрекели, который, по-видимому, первым сформулировал тезис о специфике общественного устройства горских обществ как главной причине их экспансии на соседние территории [Гамрекели, 1972а; 1972б]. Данный фактор он рассматривал в контексте грузино-северокавказских отношений.

Обратимся и мы к ним в интересующем нас в настоящем случае аспекте.

* * *

Вахтанг Гамрекели отметил, что до XVIII в. леки-дагестанцы совершали набеги только на Кахетию (и одним из этапов данного процесса было образование Джаро-Белоканских обществ и султанства Елисуйского). XVIII же век стал кульминацией их экспансии, распространившейся на Картли (Карталинию), Южную и Западную Грузию, а также Азербайджан и Армению. Своего пика набеги достигли в 1750-е гг., после чего наступил относительный спад их интенсивности [Гамрекели, 1972б, с. 26, 28].

Настоящий процесс обстоятельно изложен грузинскими историками XVIII—XIX вв., в первую очередь Вахушти Багратиони — автором своеобразных летописей грузинских царств.

В Кахетии события развивались в следующей динамике.

1574 г. Кахетинский царь Александр, любитель охоты, жалуется на отсутствие охотничих угодий вследствие густой заселенности подвластных ему территорий, что косвенно, но определенно указывает на благополучие страны и отсутствие сколь-либо значимых внешних тревог.

1612 г. «Лезгины» осмеливаются делать нападения на Кахетию, но только скрытно. Правители Кахетии организуют «экспедицию» в Дагестан с целью навести ужас на местных горцев и тем устранить внешнюю опасность.

1670—1680-е гг. Благополучие Кахетии немного омрачают внутренние неурядицы, в которые вовлекаются и «лезгины». Последние начинают «нападать... и забирать пленных, но не войском, а воровством». Правитель Ганджи «возвышает» чарцев (джарцев).

1695 г. Поход кахетинцев на чарцев, «ибо они больше всех творили насилие в Заречье и Элисени, и дагестанцам служили проводниками и [устраивали] пристанища, и было от них пленение, разорение и убийства путем предательства, воровства и грабежа... Чарцы не смогли противостоять, и [кахи] перебили их, опустошили и разрушили их укрепления и, захватив добычу, стали в Чари, чтобы в продолжение трех дней уходить оттуда на грабеж, но крестьяне, увидев огромную добычу, нагрузились и ушли к себе. Предводители [кахов] обеспокоились этим сильно, однако не послушались они. Увидев это, чарцы открыли ружейную пальбу, убили Душиа и других вельмож. И отступили кахи, и убивали их лезгины, затем захватили опять часть своего имущества более кахов ... и вернулись кахи к себе...» После этого «лезгины» стали чаще нападать на Кахетию и разорять ее. Кахетинцы «умоляли» правителя Ганджи Калбали-хана помочь им, но последний отказал, «**ибо [лезгины] подчинялись ему и платили дань**».

1706 г. «А так как лезгины, и особенно чарцы, беспрестанно враждовали, предложили кахи Имам-Кули-хану (правителю Кахетии, иначе Давиду II. — *Ю. К.*) разорить Чари и избавить Кахети от этого бедствия». Собрано большое войско, в составе которого были тушины, пшавы, хевсуры. Джарцы напуганы

и «умоляли не убивать [их] и **обещали выплатить дань с остатками [прошлых лет] и покориться** так, как пожелает царь». Царь разбивает леков, но проявляет беспечность, чем пользуются горцы. «И усилились после этого чарцы и построили укрепления, потом выступили и заняли окрестности [Чари] и стали еще больше нападать, разорять, захватывать пленных, опустошать и убивать в Заречье и Кахети беспрерывно... Но хотя и усилились лезгины, кахи также убивали и истребляли их, где только встречали, ибо в долине лезгины не могли одолеть кахов».

В последующие годы напряжение нарастало, и вызвано это было различными причинами. «**Из-за насилия лезгин стали крестьяне убегать и прибывали к лезгинам, ибо, пострадав от своих владельцев и прибыв туда, указывали [лезгинам] дорогу,** и нападали [лезгины] на села [и] стада, людей убивали и скот угоняли. А кахи гнались за ними, то те одолевали, то эти. И так было без конца. Иногда мирились, но затем начинали пуще нападать... После начали кахи — как это в обычае у них — враждовать друг с другом... и не видели в этом гнева [божьего], и **сами поступали так, что усилились лезгины путем воровства [и] разбоя и стали они теперь выступать по призыву кахов**... Этим осмелели лезгины и разоряли страну. И даже когда мирились, не прекращались их набеги. А [когда] кахи упрекали в неверности, **говорили, что совершили это молодые**, совершили это юные, и если кахи одолевали, приводили их, отбирали добычу и возвращали [кахам]».

Дело дошло до того, что отдельные «кахи» предводительствовали отрядами «лезгин», и в массовом порядке «кахи» давали проводников во внутренние районы Грузии, в Карабах, Ардебиль, Ширван.

В 1720—1730-е гг. ситуация мало изменяется в плане взаимных нападений «чарцев» и «кахов». Во время случающихся переговоров со стороны первых звучат ссылки на непослушную молодежь: «„**Без нашего ведома совершили то юноши**, и наказали мы их“. И добычу возвратили...» Однако проявляется и ранее не фиксировавшееся, например, стремление дагестанцев обратить в мусульманскую веру население Кахетии, что, скорее всего, говорит о новом самоощущении ими себя на контролируемой территории. Активно действуют турецкая и персидская стороны со своими армиями [Вахушти, 1976, с. 139—180].

Грузия пытается найти помощь в лице могущественных соседей, которые на деле оказываются не такими уж и способными оказывать реальную поддержку. В начале 1720-х гг. кахетинский царь Имам-Кули-хан писал тогдашнему правителю Ирана Гусейн-хану и его наместнику в азербайджанских провинциях:

> Над нами постоянно висит грозный меч. Силы лезгин все больше и больше растут. Нет уголка, где бы не лилась кровь. Если ходатайство Ваше не окажет нам помощи, наше дело пропало, наш край безвозвратно погиб... До сих пор с нами боролись одни джарцы и живущие в горах лезгины; теперь восстали против нас и гулхадары. К ним пристали кабальцы, шакинцы и другие... Наши враги расположились в Гавазе. С гавазцами и вообще гагмамхарцами они открыли переговоры; они смущают последних, говоря, что шах сам в опасном положении и потому лучше им примкнуть к лезгинам. Вы знаете, что крестьяне глупы и легко поддаются обману: они послушались лезгин и теперь действуют заодно с ними против своих же. Лезгины увлекли также и некоторых тавадов



Милиционер грузинской дружины.
Худ. Т. Горшельт

(князей). Поспешите подать помощь, иначе и остальная Кахетия изменит нам — и тогда горе Адербайджану и соседним странам.

(Цит. по: [Бакрадзе, 1890, с. 257—258])

В этот же период военная активность «лезгин» выплескивается за границы Кахетии, в центральные и южные районы Грузии, в Ширван и др. Историк писал:

Обнаглели они... **каждой весной и осенью** лезгины уводили пленных, ибо нападали отрядами примерно в 1000 [человек] (воинские формирования «лезгин» могли достигать и намного больших размеров. — *Ю. К.*)... Так что не осталось жителей в Мухрани, Картли и Сациано 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... Стояли [лезгины] в Ксани, и было постоянно от них разорение и пленение, так что не осталось жителей, ибо были сильно напуганы от лезгин. Так что пятеро лезгин с пленными женщинами перезимовали (в 1737 г. — *Ю. К.*) в [селе] Чхиктва. Забеременев от лезгин, [женщины] родили и летом забрали своих детей и ушли. И Бог допустил такое, ибо не боялись Бога.

[Вахушти, 1976, с. 105, 117, 118, 121]

В глазах людей, пытавшихся осмыслить происходящее, ситуация обретала черты катастрофы, но не только по причине внешних реальных врагов. «Так как умножилось распутство, прелюбодеяние, содомия, пленнопродавство, зависть, взаимное истребление и иное многое зло, поэтому и Бог напустил [на землю] зло, ибо даже звери нападали и съедали без стеснения многих». Высшие силы отвернулись от людей, природа обрушила на них свой гнев. «Потом появились полчища воробьев, которые затемнили солнце своим числом и всецело съели посевы, чего не помнили веками. Затем погибли многие из-за чумы, однако никто не побоялся Бога» [Вахушти, 1976, с. 118]. О том, что за природный катаклизм потряс Грузию, можно лишь строить догадки.

Как отмечают историки, пик «лекианоба» пришелся на 1750-е гг., после чего военная активность дагестанцев несколько снизилась. Данный факт примечателен, и на нем я остановлюсь позднее. Сейчас же кратко охарактеризую

положение самого начала 1770-х гг., используя материалы и впечатления И. А. Гильденштедта, посетившего в это время Грузию и Кавказ по заданию Российской Академии наук.

Совершив вояж по большей части территории Грузии, он отмечал, что там «нельзя ездить без опасения из-за нападений лезгин», и говорил о многочисленных разрушениях, но также и о созидательной деятельности царя Кахетии и Картли Ираклия II. Царь Ираклий, встав во главе Кахетии в 1744 г., приложил немало усилий к тому, чтобы оградить ее жителей от недругов, чем вызвал гнев «лезгин», среди которых появились «профессиональные охотники» на него [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 58, 70] [51]. Спустя 20 с лишним лет, после объединения Кахетии и Картли, такая же деятельность началась и в центральных районах страны. Ираклий реформировал армию, он велел строить заграждения вокруг населенных пунктов: «В селе Натлуги... нынешний царь приказал... село огородить стеной, так что получился четырехугольник... и построить круглую башню для стрельбы... Царь приказал... в целях безопасности
расположенных на вершине... деревень, обнести (их) стеной» [Гильденштедт, 2002, с. 75, 79, 80, 86, 102 и др.]. Параллельно Гильденштедт сделал другое любопытное наблюдение относительно жизни кахетинцев, непосредственно граничивших с джаро-белоканцами. «Несмотря на близость враждебных лезгин, в этих деревнях нет укреплений, и живут в них более зажиточно, чем в далекой Картелии. Они привычны к стычкам с лезгинами, джарских лезгин посещают так же часто, как они их, и крадут друг у друга людей и скот» [Гильденштедт, 2002, с. 87—88]. Здесь, в пограничном районе, взаимоотношения сторон явно приобретали характерные черты общения «ближних» соседей.

И. А. Гильденштедт отдал должное и третьим силам, проявлявшим активность в регионе. Давая общую характеристику «лезгинам» — «суровым, необузданным, склонным к разбою... (больше. — *Ю. К.*) чем остальные кавказцы», он замечал, что помимо указанного, наклонности «лезгин» к грабежу провоцировали турки, «которые через своего пашу в Ахалцихе в Верхней Картели побуждают их к этому, обращая им добычу в деньги, также частью еще за это платя жалованье» [Гильденштедт, 2002, с. 243—244].

[51] Здесь, впрочем, необходимо иметь в виду принятую среди горцев общественную норму, согласно которой общество поощряло лицо, сразившее предводителя неприятеля, и даже назначало ему за это своеобразную пенсию [Агларов, 1988, с. 150—151].



Офицер лезгинской (в Джарах) милиции. Худ. Г. Гагарин

Роль третьей силы, подобно теме наемничества, важна для осмысления проблемы взаимоотношений «дальних» соседей. Поэтому кратко остановлюсь на ней.

* * *

Наем феодальными правителями Закавказья или Северного Кавказа горцев в качестве военной силы для решения внутри- и внешнеполитических задач практиковался издавна. Такая практика сохранялась до начала XIX в., и ее устойчивость говорит о предрасположенности горцев к исполнению данных функций, о дешевизне их военной силы. Так, относительно чеченцев отмечалось, что «по приглашению соседей ходят (они. — *Ю. К.*) к ним (нанимателям. — *Ю. К.*) на помощь, но не усердно и не иначе как за награды» [Материалы, 1940, с. 239]. «Лезгины, — записал П. Г. Бутков, обстоятельно занимавшийся изучением истории Кавказа в Новое время, — всюду готовы идти на войну, если им хорошо и верно заплатят, или же ожидают богатой добычи. Они бывали в ополчении кумыков, чеченцев и осетинцев против России. Чаще же всего присоединяются к [нрзб] или к аварским, либо к газикумухским владельцам». То же он говорил отдельно об андийцах, собственно лезгинах и рутульцах [Бутков (А), л. 57, 70 об., 84 об.—85]. Другой автор отмечал, что Шамхал Тарковский, владетель значительной части Северного, равнинного Дагестана, если «нужно будет ему вооруженное войско, то просит их (акушинцев и цудахарцев — жителей даргинских обществ. — *Ю. К.*) по доброй воле, а иногда и с заплатою, а принудить их не может» [Тихонов, 1958, с. 131] [52]. Не отставали от прочих оформившихся социально-политических структур и джарцы, которые, по свидетельству источника первой половины XIX в., «во всякое время за умеренную плату могут иметь 6000 вооруженных», собиравшихся из Дагестана [Коцебу, 1958, с. 257].

[52] Правда, в настоящем случае следует отметить, что интерес горцев к поддержанию хороших отношений с шамхалом определялся нуждами их хозяйства, а именно необходимостью использования зимних пастбищ на равнине [Тихонов, 1958, с. 131].

Правители Грузии и отдельных ее территорий с равным интересом обращались к собственным горцам [Гильденштедт, 2002, с. 177], черкесам, осетинам и «лезгинам».

> ...В прошлом годе (1753. — *Ю. К.*) Хаджи Чалябия сын со своим (турецким. — *Ю. К.*) войском в грузинскую землю пришел и в то время грузинский царь Ираклий, свое войско с нанятыми горскими черкесами соединив, пошел против помянутого сына, где его со всем войском разбив, одержал победу; и нанятые горские черкесы немало ему коштовали [53], а теперь он для обороны своей таких войск весьма не в состоянии нанимать.
>
> [Документы, 1968, с. 140]

В схожих целях Соломон I, правитель Имеретии, в 1771 г. использовал «лезгин» [Гильденштедт, 2002, с. 136], а через некоторое время уже его политические конкуренты обратились к «лезгинам» для борьбы с ним самим. «Лезгины», как «неглупые» люди, внутренние распри властителей провинций Грузии старались использовать в своих интересах, т. е. совершали нападения и грабежи [Давид, 1893, с. 56].

Вообще, XVIII столетие — это период чрезвычайных смут и междоусобиц внутри Грузии, которые усугубляли Персия и Турция. Это время ломки старых границ и сфер влияний, когда, несмотря на очевидные проблемы и сложности, те или иные 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 и т. д. субъектам. Достаточно образно передал атмосферу таких перипетий царевич Давид, сын последнего грузинского царя Георгия XII. Излагая события 1770-х гг., он писал:

> Турки всегда, злобясь на Грузию, делали с находящимися у них лезгинами многие набеги; но, впрочем, добычи были равномерны как у них, так и у грузин; потому что у грузин были тогда храбрые начальники в войске. В один день князья Меликовы, отправившись в Турцию с малым количеством войска, разбили весьма многих турок. В сем случае дагестанские лезгины напали на Тушети... однако народ тушетинский с помощью пшавцов отразил оных и прогнал. Тогда со стороны Грузии притесняемы были Карцы, Баязеты и Ахал-Цых. Двор султана, чтобы отвратить таковые притеснения, просил шаха персидского обуздать грузинцов, ибо Грузия находилась тогда под покровительством Персии. Царь Ираклий по повелению шаха заключил с турками мир и получил от султана в подарок шубу, убранную лошадь и саблю. При сем Аварский Нурсал-Бей, собравши великое число войска из лезгинов, напал на Кизик, но не успел в своей дерзости. Ибо лезгины были разбиты князем Ревазом Андрониковым, кизиским начальником, и Нурсал-Бей, спасши жизнь свою бегством, возвратился в Шамахию, где Патали-хан Дербеский, угостя его, умертвил, и на место его сделался в Аваре ханом сын его Омар. Но лезгины не переставали делать набеги на Грузию. Однако новозаведенным войском при царе Ираклии всегда были прогоняемы без успеха в своих предприятиях. При сем случае ганжинский хан Магомед не оставил своего коварства и столь с ним огорчил царя Ираклия, что он, соединясь с шушинским ханом Ибрагимом,

[53] «Кошт» (по В. И. Далю), из немецкого — «иждивение, содержание», вообще «расход, издержка», региональное русское — «стоить, цениться, годиться, быть годну, угощать, содержать».

> приступил с войском к городу Ганже и, овладев оным, взял в плен самого хана со всем его домом. Для удаления мятежей поставлены были там правители от царя Ираклия и от шушинского хана, и город Ганжа шесть лет был во власти грузинского двора и шушинского хана. Равным образом ереванский хан Усейн-Али хотел освободиться от налогов Грузии. Почему царь отправился с войском к Еревану и во многих сражениях рассеял персиян, до того довел жителей Еревана, что Усейн-Али-хан обязался платить больше, нежели прежде налоги.
>
> [Давид, 1893, с. 51—52]

Прочитав это, нельзя не оценить политическую ситуацию в Закавказье как клубок, да еще какой, 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 — внутрикавказских, подогреваемых силами внешними в лице Ирана (Персии) и Турции.

Сформировавшаяся на развалинах Византии Османская империя (Оттоманская Порта), начиная с XV в. претендовала на овладение всем бассейном Черного моря, на расширение своего политического влияния в Средиземноморье, в Передней и Средней Азии. Это была «единственная подлинная военная держава Средневековья» [Архив, 1939, с. 189]. Войны с соседними и отдаленными странами и народами Турция вела под знаменами ислама. В стратегических планах Порты задачи экономического включения завоеванных территорий в систему жизнедеятельности государства имели вторичное значение, тем более что сама метрополия уже в XVII в. переживала далеко не лучшие времена (см.: [Смирнов, 1873]).

Стратегическим противником Турции являлся сефевидский Иран, правители которого стремились утвердить собственное господство в странах Закавказья и в Дагестане. Для характеристики их политики в завоеванных землях показательна акция Шах-Аббаса в начале XVII в. по насильственному переселению многих тысяч грузин и армян с их родины во внутренние районы Ирана. Опытные земледельцы должны были освоить малозаселенные территории его страны, в то время как обезлюдевшие районы Грузии по повелению шаха занимали кочевые туркменские племена.

На протяжении всего XVI и в первой половине XVII в. Турция и Иран вели между собой кровопролитные войны. Порта стремилась завладеть северокавказским путем для проникновения в Закавказье с севера и нападения на Иран с тыла. Последний, в свою очередь, пытался укрепить свои позиции на Восточном Кавказе, в том числе в Дагестане.

Политика правителей Ирана в отношении Дагестана на протяжении XVII—XVIII вв. менялась. Если в начале указанного периода строились планы на прямой союз с дагестанцами, предполагалось и провоцировалось участие горцев в покорении и разграблении Восточной Грузии, то в середине XVIII в. политические комбинации перестроились, и уже грузинским владетелям предлагалось участие в походах в Дагестан [Гамрекели, 1972а, с. 29—30]. В интервале между этими принципиально различными курсами были регулярные подарки шахов дагестанским правителям, принимавшиеся «за приношения и за некоторого рода дань», а непоступление таковых вызывало агрессивность дагестанцев, «бросавшихся грабить иранские земли» (цит. по: [Сотавов, 1991, с. 45]).

В начале XVIII в. дагестанцы открыто восстали против власти Ирана. Причины этому видят в разном: и в ослаблении некогда мощного Иранского государства, и в проводимой им на подчиненных территориях политике, и в активном вмешательстве в ирано-дагестанские отношения турецкой стороны. В 1707 г. джаро-белоканцы напали на резиденцию ширванского правителя Шемаху и разорили лагерь иранцев, но вскоре были «наказаны» за это. В 1712 г. акция на Шемаху повторилась с участием крупных сил дагестанцев, но оказалась безуспешной. Зато в 1721 г. новый ее повтор достиг цели. Победа упрочила политический вес правителя Казикумуха Сурхая и лезгинского владетеля Дауд-бека, которые воевали под знаменами правоверных суннитов против еретиков-шиитов. Изменившейся политической обстановкой не преминула воспользоваться Порта, смотревшая на дагестанцев как на своих союзников [Сотавов, 1991, с. 46—55].

В 1730-е гг., после аннулирования результатов Каспийского похода Петра I и вывода из Дагестана русских войск, ирано-турецкое противостояние на Кавказе вновь обострилось. Турция объявила о защите единоверцев-суннитов, а правитель Ирана Надир-шах предпринял несколько опустошительных походов в Дагестан с целью полного себе его подчинения. Походы совершались с 1732 по 1744 г. и принесли огромные беды населению. В истории Дагестана борьба с Надир-шахом осталась как одна из наиболее ярких и героических ее страниц, когда жители большинства его районов встали на защиту своей общей отчизны.

Из «Песни о Надир-шахе»:

Слушайте люди, расскажу вам.
Хан ханов Надир-шах пусть умрет!..
Пошел клич по Дагестану,
То собралась сила между Муху у Чалда.
Только дошла эта весть до Хунзаха —
Снарядились хунзахские Дайтилал (известный род
храбрецов Хунзаха),
Оделись в панцири Билала (сподвижника пророка),
Перекинули через плечо андийские бурки,
Взяли кремневки в чехлах из волчьего меха.
Оседлали лошадей седлами из гиляса.
Подпоясались саблями, рассекающими лошадь с человеком,
Сели на коней, опережающих на скаку дичь.
Выступили в поход соколы индийские (хвалебный эпитет).
Когда выступили в поход соколы индийские,
Спустились на землю ангелы,
Окружили воинов гурии.
Простирая руки, молят они:
— «Да посчастливится соколам индийским!»...
На земле Хициб, не запятнанной каплей птичьей крови,
Кровь каджаров проделала промоины.
— «Агиласул Хур» (поле Агилы — название местности,
принадлежащей Согратлю) — место игр ваших, —
Стреляйте, молодцы, из стамбульских кремневок!
Бул Раал (название местности) — ваше стрельбище
для метания стрел, —
Разите, молодцы, саблями египетскими!

Кто сегодня ослабеет — да сгорит в нем мужчина.
Слабо сражающегося да восплачет жена!
[Исторические песни, 1927, с. 51—53]

На заключительном этапе борьбы с Надир-шахом успехи дагестанцев были наиболее успешными. В 1741 г., во время похода иранцев в Аварию, шахская армия потеряла более 30 тыс. человек, более 33 тыс. лошадей и верблюдов, 79 пушек, большую часть вооружения и снаряжения. В последующие годы Надир использовал различную тактику для покорения Дагестана: организовывал карательные экспедиции, стремился действовать подкупом, строил крепости. Однако ничто не приносило ему ожидаемых результатов. Достаточно сказать, что в критические моменты сражений с войсками иранцев оружие в руки массово брали и женщины. Неудачи шаха определялись и включением в борьбу с ним населения Закавказья. В 1745 г. Надир совершил последний свой разрушительный поход в Дагестан. Другим его планам не удалось сбыться. Через два года он был убит в результате дворцового заговора [История Дагестана, 1967, с. 355—373; История Северного Кавказа, 1988а, с. 418—426].

В отечественной историографии высказывалась и противоположная изложенной точка зрения на борьбу дагестанцев с Надир-шахом. Она появилась в разгар Кавказской войны и отражала видение российской администрацией конфликта «великих» держав с непокорными горцами. Ее автором был офицер Генерального штаба А. А. Неверовский, составивший ряд очерков по истории Дагестана Нового времени. Подчеркивая природное неприятие горцами зависимости от внешних сил, он писал: «Персияне, получив в удел восточную часть закавказских владений, не могли обуздать дагестанцев. Посылаемые против них отряды претерпевали одни только поражения, которые навели такой страх, что говорят, будто бы существует на персидском языке поговорка: „Если шах глуп, то пусть пойдет войною на лезгинов“». Пока Иран был силен, ему удавалось сдерживать непокорных кавказцев, но когда в начале XVIII в. страну потрясли внутренние смуты, исчезла и «наружная зависимость» последних. Явно сочувствуя и даже симпатизируя Ирану (на тот момент более слабому по сравнению с Турцией противнику России на Кавказе), А. Неверовский отдавал должное Надир-шаху, ликвидировавшему внутренние беспорядки, разбившему в 1733 г. турок у Багдада и возвратившему ранее утраченные территории. Шах приложил немало сил и к наведению порядка в подчиненном Дагестане, где его сила внушала страх. Однако когда Надир-шах бывал далеко, природный нрав горцев давал знать о себе в полной мере. Этому немало способствовали усилия Турции, помогавшей дагестанцам и «духовно», как единоверцам, и материально.

В итоге, когда Надир-шаха не стало, «начавшиеся беспорядки в Дагестане... перешли в общее смятение и безначалие». В южной части Страны гор и в Азербайджане, на территории бывшего подвластного Ирану Ширвана образовалось несколько самостоятельных ханств, а вольные общества «вполне предались буйству и грабежам». Энергия горцев, выплеснувшаяся «на плодородные равнины чрез землю своих единоплеменников джарцев», была столь велика и «вселила к себе такой страх и уважение, что соседи вынуждены были их нанимать для защиты границ от покушений их же соотечественников, а прочие владетели, ханы персидские и турецкие паши, — для защиты своей независимости и безопасности. Так, ханы Ширванский и Ганджинский, паши

Карский и Ахалцыхский, владетель Мингрелии, цари Имеретинский и Грузинский содержали, смотря по своим средствам, более или менее лезгинов, которые охотно предлагали свои услуги тому, кто щедрее им платил». 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 А. Неверовский, — никогда лезгины не были так страшны, вообще для всего Закавказья, как во второй половине XVIII столетия...» [Неверовский, 1848, с. 9—10, 24—24].

Главные причины обострения политического кризиса в Закавказье и одновременно небывалого роста силы дагестанцев в глазах А. Неверовского были вполне очевидными. Это «хищническая натура» горцев, не поддающаяся регулированию обычными средствами налаженных государственных систем (что в свое время испытала на себе Персия, а в последующем — Россия). Это роль третьей заинтересованной стороны — Турции в усилении давления горцев на собственных противников. Это созревание внутренних социальных условий и механизмов для расширения экспансии горцев, которые рождали политических лидеров и военных предводителей, будь то Сурхай-хан Казикумухский или Умма-хан Аварский. Это политические неурядицы в Грузии и в соседних ей закавказских владениях, вынуждавшие их правителей обращаться к наемникам из Дагестана и уже этим провоцировавшие последних к бесконтрольной активизации своей военной деятельности. Все указанное в той или иной мере действительно оказало влияние на ситуацию середины XVIII в. По мнению А. Неверовского, для ее стабилизации необходима была мощная внешняя сила, способная навести порядок и подчинить непокорных.

Впрочем, в несравнимом с прежним усилении военного давления горцев на соседние территории именно в 1750-е гг. можно видеть не только политические, но и иного порядка причины [54]. Резонно обратить внимание на социально-психологическую обстановку указанного времени.

20-е и 30-е гг. XVIII столетия явились временем, когда горцы Дагестана, организованные в боевые дружины, активно вовлекались в политические «разборки» на землях соседей, а сама атмосфера жизни последних разжигала страсти и предоставляла возможности для их удовлетворения. У страстей имелась хорошая основа в виде ранее устоявшейся практики набегов небольшими отрядами. 30-е и начало 40-х гг. стали периодом мобилизации внутренних сил значительной части дагестанского общества на борьбу с армиями Надир-шаха, ознаменованную их итоговой победой. Эмоциональный подъем, сопутствуемый упрочившимся боевым духом и налаженной системой военной организации, не мог не сказаться на «энергетическом заряде» данного

[54] Осторожно замечу, что и природный фактор мог оказать влияние на внешнюю активность горцев. Мы не располагаем прямыми доказательствами этого, однако в целом в регионе обстановка была не вполне благоприятной, на что указывают и упоминавшиеся выше природные катаклизмы в Грузии. О ситуации же конца XVIII в. имеется такое свидетельство: «Лезгины же, снося долгое время крайний недостаток в хлебе, напали на некоторые деревни при реке Иоре; но царевич Иоанн, посланный для защищения сего края, воспрепятствовал таковой их дерзости...» [Давид, 1893, с. 59].

общества, который, безусловно, значительно возрос и требовал быть израсходованным. Потребовалось лишь некоторое время на «залечивание ран», на то, чтобы подросло новое поколение горцев, наслышанное о подвигах отцов и братьев и требовавшее удовлетворения собственных амбиций. Для Дагестана, с его отлаженным порядком социализации юношества через мужские дома и мужские союзы, такого времени не нужно было много. И через 10 или чуть более лет, в 1750-е гг., набеговая система, «лекианоба», достигла своего апогея. Уже, вероятно, не старые, проверенные в боях с Надир-шахом джигиты творили атмосферу войны и побед на землях соседей (Сурхай-хана к этому времени уже не было в живых, как, очевидно, и многих его соратников), а молодежь, которая неизменно выказывала боевой дух и активность и на своеволие которой традиционно списывались непредусмотренные «международными» договорами недружественные в отношении соседей поступки горцев. Молодежная среда рождала новых героев и «звезд войска» (такой эпитет применялся к «главе всадников») [Шихсаидов, 1984, с. 225]. Подлинной «звездой» чуть позднее стал Умма-хан, вставший во главе Аварского ханства и заставивший Ираклия II и тушин платить себе дань [55].

Молодежь «**своим удальством и выносливостью в таком трудном и опасном деле** (**в набегах**. — *Ю. К.*) **хотела завоевать уважение в глазах старших**. Походы в Цор хорошо отражены в аварском фольклоре» [Козлова (А), л. 4]. «Цор — **равнина** к югу от Главного Кавказского хребта, цебе цор — страна по левому берегу Куры, нака цор — страна по правому берегу Куры». Это пояснение топониму, принятому среди горцев Дагестана для территории, куда они традиционно отправлялись в военные походы, принадлежит первому исследователю фольклора народов Кавказа Петру Карловичу Услару [Услар, 1889, с. 20]. Примечательно, что, давая ему конкретную географическую привязку, в переводах текстов он использовал в качестве понятного для русской публики синонима термин Загорье. Загорье — не только **равнина**, но **территория**, **отделенная от гор, противопоставленная им**. Цор-Загорье

[55] Вообще в истории горных районов Кавказа можно заметить цикличность, повторяемость временного интервала в активизации боевого настроя и связанных с ним действий. Так, в 1859 г. война на Северо-Восточном Кавказе завершилась пленением Шамиля, вслед за чем последовали годы душевной апатии, частичного пересмотра основ религиозной жизни (распространение в Чечне и в меньшей степени в Дагестане учения Кунта-хаджи), но через 18 лет там вспыхнуло массовое восстание, которое имело объективные причины, однако не настолько глобальные, чтобы его пламя разгорелось буквально в момент от призывов к газавату в условиях очередной русско-турецкой войны. Очередной всплеск своеобразной активности, выразившейся в росте числа абреков и одновременно в увеличении количества горцев, эмигрировавших в Турцию, пришелся на конец XIX—начало XX в. Позднее — события гражданской войны и антиправительственные выступления 1930-х гг. Для каждого из подобных обострений ситуации в регионе имелись политические, экономические, социальные и религиозные причины. Но за ними виден и фактор другого порядка: каждое новое поколение, вступавшее в социально активный возраст, критически выражало свое отношение в одних случаях к не вполне благополучной, в других — к откровенно сложной и противоречивой действительности, и такая критичность обретала соответствующее выражение. Политическую, религиозную, военную активность горской молодежи с некоторой поправкой на местные реалии можно соотносить с традиционными механизмами регулирования конфликтов между поколениями (см.: [Бочаров, 2000, с. 99—102, 104—114]).

являлось в устоявшейся традиции, в сознании горцев территорией, где совершаются подвиги.

Вспомним, что у грузин территория, на которую обычно совершали нападения «лезгины», именовалась Заречьем. Слова «загорье» и «заречье» выражают разные взгляды на смежную, пограничную территорию, отделенную от своей для каждой из сторон земли естественными рубежами. Характер рубежей, в данном случае — «за (своей) горой» и «за (своей) рекой» — симптоматичен для характеристик культур.

4.3.1. Дальние соседи. Подвиг и власть (*окончание*)

Ниже приводится известная песня о походе дагестанцев в Грузию. Песня образна и цельна, и я не решусь сокращать текст. Перевод вместе с подстрочником выполнен во второй половине XIX в. П. К. Усларом и заслуживает большого доверия, тем более что последующие переводы были осовремененными стихотворными ее переложениями («Песня о хромом Ражбадине»).

Предваряя публикацию текста, П. К. Услар писал:

> Песня эта, вероятно, сочинена в конце прошлого (XVIII. — *Ю. К.*) века, когда лезгины, пользуясь ослаблением Грузии, производили беспрепятственные вторжения в ее пределы. Память о герое песни — хромом Ражбадине до сих пор сохранилась в горах, но никаких подробностей о его жизни я не смог узнать кроме того, что он был уроженец аула Харачи в Койсубу. Песня вполне разбойничья, — привожу ее без малейших изменений.

> На площади сидят, о Загорье говорят; до Загорья не дойдя, добычу делят... Наскучили мне эти молодцы, опротивели аульные храбрецы! Гнедые кони бесятся, закормленные зерном, — ржут, смотря на Загорье; мечи, привыкшие к азнаурам (грузинским дворянам. — *Ю. К.*), скучают в ножнах... Подымайтесь, молодцы, туда в Джары; красною сделаем голубую Алазань! Готовьтесь, друзья, за Куру на равнину (в подстрочнике: в Нака Цор. — *Ю. К.*), обагрить кровью неверную Грузию, выменять серебро на тамошних красавиц! Письмо пошло в Салатавию, написано: после пятницы поднимитесь. Отправлен нарочный в Койсубу: к назначенному времени не опоздайте. Добрые молодцы салатавцы оседлали кровных коней, рукой по ним хлопнув; койсубулинцы, у них же сердца как сталь, навесили на стройный стан оружие.
>
> Перед мечетью обет положил, в кузницу вошел, пули отлил, египетский меч (*мисри* — так называются особого рода сабли) с написанным приветствием пророку навесил, крымскую винтовку (*кирим* — крымская винтовка; таковые весьма ценятся на Кавказе) с голубым прикладом (*кахилаб роц* — голубой приклад; ружейные приклады обделываются костью, иногда окрашенною в голубой цвет) в руке сжал. «Или истреблю неверных, или войну кончу; ничего не сделав, не вернусь». Пустился Ражбадин за Куру на равнину (в Нака Цор, Загорье. — *Ю. К.*).
>
> Садясь на коня, сказал он: «Во имя Бога», гурии держали ему стремя; пророку приветствие проговорил и ударил коня нагайкой; за ним тронулись окружные аулы. Дай Бог тебе счастья, хромой богатырь! Переправившись через Алазань, переправившись через Карби (*Карби* есть, вероятно, Иора...), достигнув берега Куры, совершил молитву Ражбадин: «Дай нам счастье, как дано оно было

Зирару во времена пророков; о пророк Божий, да обрекутся неверные, пьющие вино, пуле; милосердный Боже, да присудятся ненавистные грузины (*хамул гуржийал*, букв.: ослы-грузины, но у аварцев *осел* вовсе не служит эпитетом глупого человека, а вообще человека ненавистного, в котором все кажется порочным и негодным), едящие свиное мясо, мечу». Куда коснулась рука наша, там плач поднялся; куда ступила нога наша, там пламя разлилось; захвачены девы с прекрасными руками и глазами, пойманы мальчики, цветущие здоровьем; и за Тифлисом грузины перебиты. Вовнутрь равнины (Цора, Загорья. — *Ю. К.*) проникнув, похитили знаменитую красавицу Уза. Возвращаясь с обильной добычей (*камилаб даула* — безупречная добыча, т. е. добыча, в которой ничего не недостает, все есть), оставив позади себя и Красный холм, и Ширак, достигнув берега Алазани, увидели, о Боже, что дорога — будь ты проклята — перерезана!

Дорога перерезана ненавистными грузинами (*хамул гуржийал*)! Впереди азнауры, развевается знамя царя Ираклия, вокруг знамени туши и мосоки (*мосок* ... название весьма древнее на Кавказе... под этим названием горцы подразумевают вообще жителей нынешнего Туше-Пшаво-Хевсурского округа, т. е. пшавов и хевсур).

— Ненавистные грузины (*хамул гуржийал*), дайте нам дорогу, каждый из нас один сын у отца и матери, — посторонитесь азнауры, — мы дороги женам нашим.

— Если каждый из вас один сын у отца и матери, то, разрубив его пополам, сделаем двух; если дороги вы женам вашим, то тела ваши здесь оставим, а к ним головы пошлем.

Казак (*казак* — так аварцы называют всех вооруженных грузин-простолюдинов, в отличие от *нутаби*, князей, и *азнаурзаби*, дворян...), язык ведавший, закричал:

— Вы, немногие, откуда вы, предводитель у вас откуда?

— Мы, немногие, койсубулинцы и салатавцы, предводителем у нас хромой Ражбадин.

— Вы не мыши, чтобы пробраться под землей, — куда уйдете вы теперь, горцы (*махарулал*)? Вы не птицы, чтобы взлететь к небу, — куда полетишь ты теперь, воевода (предводитель, *цевекан*)?

— Разве не мыши, чтобы под землей пробраться, стальные мечи наши ударят не устающие; разве не птицы, чтобы к нему полететь, наши меткие крымские винтовки цели не минующие? Подайся-ка вперед, проклятый (в подстрочном переводе этот эпитет отсутствует. — *Ю. К.*) Ираклий; не хочешь ли от скуки попробовать наших пуль? Много что перенес Ражбадин и теперь, Бог даст, перенесет.

Станем мы просить, нас не пустят; станем кланяться, не проводят нас. Сегодня пусть покажутся храбрецы; сегодня кто умрет, имя его не умрет. Смелее, молодцы! Кинжалами дерн режьте, стройте завал, куда завал не достанет, режьте коней и валите их. Кого голод одолеет, пусть ест лошадиное мясо; кого жажда одолеет, пусть пьет лошадиную кровь; кого рана одолеет, пусть сам ложится в завал. Вниз бурки постелите, на них порох насыпьте. Много не стреляйте, цельтесь хорошенько. Кто сегодня оробеет, наденут на него чистый повойник; кто робко будет драться, того любовница да умрет. Стреляйте, молодцы, из длинных крымских винтовок, пока дым клубом не завьется у дул; рубите стальными мечами, пока не переломятся, пока не останутся одни рукоятки.

Как посыпались выстрелы, как пошла сеча, — закричал ненавистный Ираклий:

— Ступай сюда, Ражбадин, заключим мир! Хочешь серебра, дам гарнцем; хочешь золота, дам пригоршней; хочешь девушек, дам красавиц; хочешь юношей, дам князей.

— Ты мне даешь серебро и золото, а когда умру, дастся мне рай; ты мне даешь девушек и юношей, а когда умру, дадутся мне гурии. Мир между нами — длинные мечи, друг о друга ударяющиеся; дружба, завещанная отцами, — обмениваемые свинцовые пули!

Ступай братец (букв.: меньшой брат), к джарцам; спроси их о житье-бытье и кланяйся им. Скажи, что мы здесь окружены грузинами, чтобы завтра к полудню сюда они (джарцы) прибыли, никак не позже полудня. Пули и порох у нас истощились, мечи поломались; сильно теснят нас, друзей их.

Увидев знамя царя Ираклия, Шамхан Катехский ринулся среди неприятелей, как орел, поджавший крылья; увидев толпу ненавистных грузин, джарцы ворвались в середину их, как волки в овчарню. Подобно тому, как ветром несутся осенью листья, так побежали опрокинутые грузины; чисто-серебряное знамя Ираклия затопталось конями горцев. Не туча налегла на горы, щит дыма покрыл Ширак; не весенний дождь, а кровавые ручьи полились в Алазань!

Достигнув Тифлиса, ударив в мечи, обагрив голубую Алазань, выменяв на серебро красавиц Загорья, поворотив назад, вернулись домой молодцы. Да родятся у каждой матери подобные сыны (букв.: такие да сделаются матерью сыновья)!

[Услар, 1889, с. 17—33]

Выразительный в литературном отношении текст содержателен и как этнографический источник. Немногим уступают ему в этом и другие песни горцев.

Фольклористы видят в них замену эпоса, в которой явственно проступает «сидящая в крови тема подвига, героизма», затушевывающая «разбойничью сущность походов» [Назаревич, 1948]. Литераторы, перелагая оригиналы в стихотворные формы русского языка, оттеняют тему патриотизма.

Сравните:

...Так Ражбадин охранял
Честь свободной страны.
Пусть в каждой сакле
Родятся
Такие
Сыны.

[Песни, 1939, с. 20]

Патриотизм в этой и в других песнях особенный — боевой и активный, противопоставляющий свой мир другому — откровенно чужому, «загорскому».

Цор — это Грузия и Азербайджан за хребтом гор, их долины и степи, в которых природа иная, в которой растет то, чего нет в горах (отсюда «кукуруза» — *цIоросаролъ*, букв.: ʻцорская пшеница’), и люди выглядят и одеваются иначе (отсюда *цIуржимачу* — ʻцорские чарыки’). Они пьют вино и едят мясо свиней и уже поэтому гяуры. Но мир «за горой», «на равнине» (П. К. Услар употреблял данные определения как синонимы и делал это далеко не случайно) служит местом подвига для своих. В поэзии аварцев выделяются песни о вождях и предводителях — *церехъабазул кучIдул*, также называемые песнями «об ушедших в поход» — *чабхъад аразул кучIдул* [Ахлаков, 1968, с. 39, 42]. В народном сознании «поход» и «вождество» объединялись не

просто технически, а и логически, ибо одно вытекало из другого, было следствием и, в известном плане, гарантом его.

Мать! Идут люди в Азайни на войну.
Чей конь выиграет в походе,
Тот получит в ауле старшинство.
[Далгат У., 1962, с. 149]

В качестве характерной особенности построения песен о войне, о походах исследователи отмечают частое употребление личного местоимения в 1-м лице в качестве подлежащего, дополнения и др. Повторяемость «я», по мнению народа, выражала чувство собственного достоинства, являвшееся чертой характера, психологии горцев. Вместе с тем широкое распространение имели баллады об обобщенном типе героя, называвшегося условным именем Али [Ахлаков, 1968, с. 63—64, 192—193]. Песни, подобно реалиям жизни, несли черты и образы обобщенного «боевого»-героического и индивидуального геройства-подвига. Среди разных групп аварцев, пользовавшихся в повседневном быту различными диалектными формами языка, а также среди многих андо-цезов был распространен всем понятный *болмацI* — ʻязык войскаʼ, ʻязык ополченияʼ, аварское койне. В свою очередь, даргинцы-цудахарцы пели воинские песни на аварском языке и объясняли это тем, что на данном языке якобы «легче петь и можно короче выразиться» [Далгат Б., 1892, с. 13]. Общее героическое выражала патетика сочинений.

Да не умрет храбрец, хотя бы
Был он моим врагом по сабле;
Пусть не уцелеет трус, хотя бы
Он был моим братом по духу.
[Далгат У., 1962, с. 150]

Но участие в общем героическом выкристаллизовывало героя-личность. «От чистки стволов сталь делается тверже, от перенесения тягот храбрец становится выносливее». И выглядел он уже по-особому: «Он подтянулся поясом из белого серебра, привязал дорогую египетскую саблю с клинком, исписанным золотом, для того чтобы ответить, если кто ударит его; он заложил за пояс и пистолет с серединой, исписанной золотом». А одна из высших похвал ему звучала так: «Отшлифованная сталью ядовитая пуля» [Ахлаков, 1968, с. 57, 170; Далгат Б., 1892, с. 28].

Предмет **подвига** однозначен. В песне о Мусе Адалаве, которая и называется «Подвиг имярек», он сводится к призыву «Желающие купить рай для души своей, приготовьтесь на войну против грузин!», к захвату добычи, к разделу плененных красавиц. Тема повторяется во множестве песен. Для усиления собственно героического (испытательного) момента вводится сюжетная линия окружения горцев неприятелем, из боя с которым они выходят победителями либо все гибнут. «Когда на чужбине происходит бой, мать заранее оплакивает сына: „Так как мой сын храбрец, то принесут труп его“» [Ахлаков, 1968, с. 54, 181; Далгат Б., 1892, с. 34—35; Далгат У., 1962, с. 151].

Мотив войны за веру наличествует, но он не основной.

О пророк, пусть будет уделом пуля,

Тем кяфирам, что пьют водку!
О всемогущий, пусть достанут наши сабли
Тех врагов, что едят свинину...
...Напали неожиданно и захватили добычу,
На златоглавую церковь совершили налет,
Разграбили дома кяфиров-грузин...
[Ахлаков, 1968, с. 55—56]

Противостояние другим-«чужим» имеет скорее культурное, нежели религиозное основание. Разграничителем является несовпадение миров, принципиальная разность «верхних» и «нижних».

«Выступили в поход. **Перейдя через** Уркухинские **горы**, **недоступные даже оленям**, они **вышли на вершину высокой горы**. Мукмухаммад **стал расхаживать на этой горе** и **с заходом солнца спустился как лев** к ширахинскому аулу...»

Даже свои «ближние», но живущие «внизу» соседи лишены, в глазах «верхних», качеств, надлежащих мужчинам, тем более героям. «...В одной... песне певец произносит... проклятие буршлинцам (буршлинцы говорят на татарском языке и живут на плоскости), которые позвали к себе на помощь горцев, а сами по трусости не вступили в битву с русскими» [Далгат Б., 1892, с. 14, 21].

Появление «нижних» на земле «верхних» противоестественно. Вспомним словесное клише о невозможности для русских оказаться на укрепленной едва ли не Всевышним территории «верхних», что выглядело даже более нереальным, чем способность ишака взобраться на дерево. Действительное же появление «нижних» «наверху» не могло расцениваться иначе как нарушение и разрушение установленного Сверху порядка, как святотатство, а не только посягательство на независимость и вольность «верхних».

Из стихотворения одного из сподвижников Шамиля:

…Ты видишь, как они появились в горах
С высокомерием-гордостью во время вторжения…
Разграблению (подвергли) жилища в неподвижных горах
И области на вершинах холмов.
А также и те неприступные и открытые селения,
Которые возвышаются между гор, поднимающихся к небу…
Гуниб — гора высокая, поднимается до самого неба.
Собрала она все удобства в себе в совершенстве.
На Гунибе нашел защиту имам и люди религии…
И если бы не окружили их при помощи хитрости,
То не взяли бы боем и в тысячу лет.
[Карахи, 1990, с. 83—85]

Из стихотворения Сейфуллы Курахского «Зелимхан» (1911).

...Ну так подымись же в Гуниб старинный,
Сядь взамен имама среди аула,
Русские уходят в свои равнины.
Помогай, Аллах, нам, носитель гула!
[Дагестанская антология, 1931, с. 217]

«Верхнее» природное, смыкающееся с «верхним» социокультурным, подразумевает религиозную составляющую.

...Выступили в путь,
Все живущие в небесах сказали: «Аминь».
Обратились к Творцу сущего,
Просили небожители позволить льву истребить каджаров (шиитов).

Лев же — Кази Ашильтинский, в 1774 г. возглавивший поход на Фет-Али-хана, владевшего Дербентом и Сальянами, что в Азербайджане, был человеком, достойным сложения про него песни:

Слушайте люди! Расскажу вам
Про того, кто пил кровь из желобка копья.
Здравствуйте не говорите! Спою про подвиг
Того, кто едал куски мяса, отскочившие от сабли...
...Богатырь Кази, истребив кизилбашей,
Изменил цвет у реки Самура:
Там у Чирахского прохода,
Где нет воды даже для курочки,
Купались в крови стальные сабли.
Текущую вниз реку Самур
Сделал красной ашильтинец.

[Исторические песни, 1927, с. 54—56]

Ко всему изложенному приложима реплика, высказанная выходцем из Европы Хуаном Ван-Галеном, оказавшимся в начале XIX в. на русской военной службе на Кавказе и своими глазами наблюдавшим всю противоречивую местную реальность: «…Политический словарь каждого из народов определяет значение слова „герой“ по-своему, а мы добавим, что и каждая из враждующих сторон толкует его иначе…» [Ван-Гален, 2002, с. 390].

Достоверно не известно, кем и в каких ситуациях исполнялись песни о героях, о походах. Можно предположить, что они звучали во время подготовки к походу, на марше, в военном лагере.

У черкесов имелись профессиональные музыканты, стихотворцы и певцы *джегуако*, наблюдавшие за ходом сражений. Участник Кавказской войны А. Лапинский свидетельствовал:

> Я видел весной 1857 года во время сильной перестрелки на реке Адагум, как один такой бард влез на дерево, откуда он далеко раздающимся голосом воспевал храбрых и называл по именам боязливых. Адыг больше всего на свете боится быть названным трусом в национальных песнях… Присутствие популярного барда во время битвы — лучшее побуждение для молодых людей показать свою храбрость.
>
> [Лапинский, 1995, с. 123]

В Дагестане, судя по всему, не было таких наблюдателей, на месте дававших оценки всем и каждому. Но профессиональные стихотворцы и певцы существовали, и если они не отслеживали каждый поступок воинов, то, безусловно, высказывали общие оценки.

Черкесский воин ощущал себя актером, и в момент битвы в его сознании доминировали вдохновение, торжество и упоение, близкие к праздничному, а

битва не в метафорическом плане являлась праздником [Бгажноков, 1991, с. 169]. В свою очередь, и эмоциональный настрой воина-дагестанца в аналогичный момент вряд ли существенно отличался от настроя его товарища из другой части региона. Если применительно к феодальной Черкесии уместно соотнесение «разбоя» с «праздником» в культурологическом или социокультурном аспекте, то трудно удержаться от аналогичного сравнения применительно к походам «лезгин» за добычей в Цор. Песни горцев дают для этого весомые основания: «Куда коснулась рука наша, там плач поднялся, куда ступила нога наша, там пламя разлилось…» Чем не актерство и режиссерский, творческий подход к делу?



Нукер. Худ. Т. Горшельт

Заданность же «режиссуры» приводила к появлению «усредненного» образа героя под именем Али. Возможно, он ассоциативно соотносился с последним из «праведных халифов» — двоюродным братом и зятем пророка Мухаммеда Али ибн Аби Талибом, который для суннитов служит примером набожности, благочестия, благородства и образ которого в народном исламе перекликается с эпическими героями-богатырями [Ислам, 1983, с. 32—34]. Такой образ и внимание песен к коллективному героизму согласуется с получившей особое развитие в Дагестане традицией мужских союзов с их идеологией корпоративного братства. В любом случае, песни давали весьма определенный психологический настрой воинству как таковому и каждому из его членов.

Вместе с тем песни «об ушедших в поход» — это и песни о вождях. Таковыми были Хромой Ражбадин и Кази Ашильтинский. Особое место среди вождей аварского народа принадлежит Умма-хану.

Умма-хан — личность историческая, известная своими деяниями в конце XVIII в., имеющими документальные свидетельства. Тем интереснее соотнести последние с образом, запечатленным в фольклоре, что позволит выделить значимые для народного сознания черты характера героя-«вождя». Оценки «предводителя-вождя» и его реальные дела способны уточнить и роль «военного фактора» в истории местного общества.

Как отмечают исследователи, исторических песен об Умма-хане немного. Однако его имя фигурирует в описаниях разновременных событий — борьбы с Надир-шахом, с русскими, в которых он не участвовал, но легендарный персонаж в которых появляется в амплуа защитника народа. Наиболее значительное произведение о «реальном» Умма-хане — это песня-плач о его походе в Грузию:

Много ханов на равнинной земле,
Плов едят они, — вот занятие их.
На Хунзахском плато вырос хан один,
Порохом крепости взрывает он...
За ним идут его молодцы —
Броситься и в огонь **готовы они**...
Сокол, родившийся в золотом дворце,
Выступи для подвигов туда, в Джар!
Зульфукар ты Али (сравнение с мечом халифа Али)
Богом осчастливленный,
Для рубки с врагом встань же, встань...
Разве не прославление имени до Хайбара
(город/крепость в Аравии, за овладение которой долго боролся
пророк Мухаммед)
То, что ханы в Цоре в страхе перед ним?
Разве не вызов радости в Медине
То, что ему покорились потомки фараонов?..

В этих строчках, что естественно для песен данного жанра, и указание на изначальное превосходство героя со своеобразным пояснением его причин через противопоставление равнин и гор, и отсылка к легендарным героям и пророку, а также подчеркивание боевого дружества руководимых им собратьев-героев, наконец, адресное указание к применению сил и таланта.

В 1785 г. Умма-хан во главе 20-тысячного войска совершил рейд вглубь территории Грузии, где овладел крепостью Вахани. Песня не могла умолчать об этом.

О, эта Бархан-кала, эта Байран-хала,
Не могли ее взять Али и Омар —
Сын нуцала взял и войску отдал!
Побивший государство Ираклия-хана,
Вражеские города ногами растоптавший.

Однако песня является воспоминанием, плачем по погибшему герою. Согласно преданию, Умма-хан был отравлен предателем во время похода на Тифлис. Текст кратко излагает этот сюжет, а его пафос сводится к фразе:

Нет, не умереть, не умереть соколу Умма-хану,
Наверное, он в Цоре с войсками Хиндалал
(общество на территории Аварского ханства).

Об Умма-хане сохранилось немало преданий. В них он характеризуется как очень справедливый и умный правитель, часто выступавший в роли третейского судьи, и, безусловно, храбрец. Рассказывали, что, еще будучи юным, он задумал собрать большое войско и на вопрос соседнего хана, для какой цели, ответил: «Ввиду того что я мал, подданные моего отца несколько

пренебрежительны ко мне. **Мне нужно с помощью войска упрочить власть над людьми**, окрестными местностями и другими». Ему посоветовали также одарить ценными подарками влиятельных лиц, и он не преминул воспользоваться советом, заявив: «Дар для человека то же, что масло для кожи», и эти слова вошли в поговорку. Рассказывают также, что отправляясь в Кубинское ханство для возмездия за кровь отца, он раздал своим друзьям 500 туманов серебра [Ахлаков, 1968, с. 82 — 95].

Такие поступки Умма-хана расценивают как «школу подкупа влиятельных лиц», что не лишено оснований, однако им можно предложить и дополнительную интерпретацию. Одаривание молодым ханом своего окружения — «товарищей» согласуется с той же традицией мужских союзов, в соответствии с которой молодежное окружение юного правителя в дагестанских хрониках именовалось «сотрапезниками», «любимцами», «друзьями» и даже «равными ему» (хану, князю) лицами [Айтберов, Нурмагомедов, 1981, с. 136—137]. Как здесь не вспомнить совместные трапезы сверстников молодых царей в иных традиционных обществах, в частности в классической Греции, связанные с аналогичной традицией [Карпов, 1996, с. 136, 286]? И не на их ли военную силу и помощь в первую очередь рассчитывал юный Умма-хан, будучи нацеленным на упрочение своей власти над народом? Однако такая сила могла быть лишь отправной точкой на пути к подлинной власти. Фольклор ответы на эти вопросы не дает, и потому обратимся к другим материалам, поясняющим механизмы прихода к власти и укрепления ее позиций.

* * *

А. Неверовский писал:

> ...Можно сказать без преувеличения, что ни одно владетельное лицо в Дагестане не достигало той степени могущества, как Омар-хан (Умма-хан. — *Ю. К.*) Аварский. И если казикумыки (лакцы. — *Ю. К.*) гордятся своим Сурхай-ханом, то аварцы, всегда самое сильное племя в горах, еще более имеют права вспоминать с гордостью об Омар-хане, бывшем действительно грозою всего Закавказья.

И тут же он раскрывал факторы роста его политического веса.

> Владения Омар-хана превосходили немногим нынешние аварские владения. Но, дополняя недостаток материальных средств дерзкою предприимчивостью и необыкновенною неустрашимостью, он обратил на себя внимание всех лезгинов. Первоначально горцы принимали охотно участие в его набегах в надежде на верный успех, а потом, когда Омар, приобретя сильное влияние и вес в горах, подчинил себе некоторым образом многие вольные общества, свободные дагестанцы являлись к нему по первому призыву, как бы признавая его власть над собою.
>
> [Неверовский, 1848, с. 34, 35]

Под «дерзкой предприимчивостью и необыкновенной неустрашимостью» автор с очевидностью подразумевал военные акции на соседние территории. Они были вполне естественны при устоявшемся порядке отношений с

соседями [56], а также для упрочения позиций лидера. Обеспечивая «верный успех» предприятия, вожак утверждал собственные общественные и политические прерогативы. В итоге Умма-хан распространил свое влияние на все общества Аварии, одни из которых платили ему подати, другие, по его требованию, выставляли отряды бойцов. Выступал он и в роли третейского судьи в спорах обществ и при этом ссылался на договоры и присягу, а не на мощь собственной власти. К этому можно добавить, что аппарат управления ханством был несложным: нукеры, судья, тайный советник и секретарь двора [Хашаев, 1961, с. 143—144]. Но достигнутая власть авторитета, преобразившаяся в авторитет власти, позволила Умма-хану сыграть видную роль в истории всей восточной части Кавказа, где политические смуты и вражда были не меньшими, чем описанные применительно к Грузии (см.: [Серебров, 1958]). «Располагая тогда огромными средствами, — писал А. Неверовский, — он вполне воспользовался своим положением и заставил платить себе дань грузинского царя Ираклия II, ханов дербентского, кубинского, бакинского, ширванского, шекинского и пашу ахалцыхского с тем только условием, чтобы не причинять более вреда их владениям. Дань, вносимая означенными владетелями, простиралась на наши деньги до 85 тысяч рублей» [Неверовский, 1848, с. 34—35]. Вопрос о том, смог ли бы он достичь такого могущества в собственном ханстве и за его пределами без войн, кажется риторическим.

Правда, в судьбе Умма-хана главное было предопределено. Вступив на престол по праву наследования власти от отца, он мог оказаться слабым или могущественным, в зависимости от личных качеств и предпринятых действий, но именно правителем. Он же распорядился своей судьбой так, что соседние правители желали ему смерти до достижения 40-летнего возраста [Ахлаков, 1968, с. 85] [57]. Судьбы некоторых других фигурантов большой истории являют более авантюрные примеры. К таковым принадлежит Сурхай-хан I, упоминавшийся ранее.

Сурхай-хана I, или Чолак-Сурхая, нельзя в полной мере отнести к лицам, случайно занявшим место на политическом олимпе, хотя его карьера специфична.

Дело в том, что он оказался во главе политической структуры, которая не вполне обычна, но типична для Дагестана. Это была Лакия, или Кази-Кумух с центром в одноименном селении/городе, которая до второй четверти XVII в. управлялась представителями феодальной династии, носившей титул *шамхалов*. По разным причинам, о которых говорилось особо, к 1640 г. форма правления там изменилась — от услуг шамхалов народ отказался и их место заняли выборные *хахлавчи* (*халклаучи*) — ‘главы народа’. Первые хахлавчи — предводители реформированного государства, не были безвестными фигурами; они принадлежали к побочной ветви шамхалов, но главное — они

[56] И. А. Гильденштедт упоминал, что отец Умма-хана Магомед, по другим источникам — Мерсель, в 1774 г. «стоял в округе Чар на кахетинской границе по причине набегов» [Гильденштедт, 2002, с. 244].

[57] Данная числовая символика примечательна. Сорок выступает в культуре как переходный цикл и одновремнно завершенный временной период, ср.: 40-дневные обряды, связанные с рождением и смертью человека, 40-дневный пост; а равно как выражение представлений о социальной целостности: ср.: «Али-баба и сорок разбойников».

были уважаемы народом. Такая форма правления опиралась на традицию избрания «вождя» — предводителя походов и набегов. Во время последних он был «царь и бог», все ему беспрекословно подчинялись. Однако в мирное время хахлавчи не имел особой власти и мог быть смещен, если не устраивал электорат. В обязанности хахлавчи входили сбор ополчения и предводительствование им, вершение суда в присутствии кадия и старейшин, забота о поддержании общественного спокойствия и другое, менее значительное. Власть была ограниченной и не предусматривала единоличных решений без одобрения кадия и старейшин. Общины управлялись самостоятельно, и в полномочиях их старшин было посылать бойцов в общее ополчение либо отказывать в этом. Вследствие означенного, позиции хахлавчи зависели от личных качеств, и потому «чаще всего храбрые халклаучи пользовались несравненно большим уважением, чем другие».

Сурхай получил власть в не вполне обычной ситуации. Она, по праву старшинства, предназначалась другим, однако досталась «от народа» ему. В то время Сурхаю исполнилось 20 лет, хотя на вид можно было дать на 5 лет больше. Он был широк в плечах, высокого роста и плотного сложения, с мужественным открытым лицом и серьезным орлиным взором. Присовокупив к портрету сведения о хорошем воспитании и славе одного из лучших наездников Лакии, можно с уверенностью говорить о неслучайном выборе народа.

У Сурхая оказались недруги из числа несостоявшихся хахлавчи. С ними произошла кровавая стычка, из которой, заявив о себе как о настоящем герое, он вышел победителем, но без одной из кистей рук. С тех пор Сурхай получил кличку Чолак, т. е. «безрукий».

Автор историко-этнографического очерка о лакцах писал:

> Еще будучи шестнадцатилетним мальчиком, Чолак-Сурхай мечтал о набегах на богатые закавказские страны. (Это было так естественно, с учетом традиций горцев и политической обстановки в регионе того времени. — *Ю. К.*). И вот, сделавшись вождем лаков, он решил во что бы то ни стало осуществить свою заветную мечту. (Но походов требовала от него и полученная власть, ибо хахлавчи в первую очередь и являлись «предводителями». — *Ю. К.*). Спустя два года по избрании, Чолак-Сурхай совершил набег на богатую Грузию. (Столько времени потребовалось на подготовку боевых сил и обретение минимального опыта управления ими. — *Ю. К.*). И затем еще несколько лет подряд Сурхай ежегодно совершал удачные набеги; но потом, обеспечив свою дружину награбленными богатствами, он уже сам не принимал в набегах никакого участия, предоставив их делать другим. (Утвердив себя в статусе «вожака», он мог задуматься о полномочиях «властителя». — *Ю. К.*). Имея удачу во всем, Сурхай упрочил за собою славу храбрейшего из лаков, а потому неудивительно, что народ готов был выступить поголовно по первому его призыву. Привязав к себе весь народ, Чолак-Сурхай ловко воспользовался его преданностью для завоеваний соседних земель.
>
> [Габиев, 1906, с. 23—24]

Большая часть Дагестана в конце XVII в. считалась под протекторатом Персии, но, будучи разделенной на многие полусамостоятельные владения, находилась в состоянии внутренних смут — «всюду царили меч и огонь». Появился проповедник Дауд-бек, взывавший к установлению духовной власти, в роде позднейшего мюридизма, и свержению власти персов. Его

поддержали некоторые из правителей местных феодальных владений, поддержал и Чолак-Сурхай, выказавший, пожалуй, наибольшую верность заявленным целям. Возглавляемое им войско овладело Шемахой (столицей Ширвана), и это «сильно возвысило» его во всем Дагестане.

> Все горные общества стали искать его дружбы и покровительства, шемахинцы предложили ему титул ширванского хана. С этих-то пор **Чолак-Сурхай стал именоваться ханом** ширванским и кази-кумухским **и таким образом пользовался самостоятельностью**. Теперь уже ни народ, ни старшины не вмешивались в дела управления страны, только духовенство, и то лишь номинально, сохранило некоторую власть. Но умный Чолак-Сурхай сумел и духовенство отдалить от управления.
>
> [Габиев, 1906, с. 27—28]

В глазах европейца (немца по происхождению), состоявшего на российской службе Иоганна-Густава Гербера, карьера Сурхая была предопределена известными и успешно использованными им средствами:

> Он с своими подданными непрестанно везде, а особливо в Грузии, воровство учинял, оттуда людей и скотину отгонял и увозил, чем богатство приобрел, которое немало умножилось при ребелии через грабежи и разорение Шамахи, ардевилы, всей Ширвани, Карабахи и протчих мест. Можно его богатство и из сего разсудить, что он в 1725 году зимою войско собрал в 6000 человек, с которым ходил он в Мушкур… Сие войско Зурхай содержал до 4 месяцев и давал каждому человеку на день по абасе, или по 25 копеек, кроме других подарков, которые знатные люди онаго войска получали… Понеже оные главные воры, стал он своими подданными, как стали числить, чего не бывало, только оных по себе отрешить не хочет; оные также за него, как за главного вора, крепко держутся.
>
> [Гербер, 1958, с. 103]

Так или иначе, цель была достигнута, власть получена, и главную роль в этом сыграли военные победы (впрочем, чередовавшиеся с поражениями, но это уже не меняло сути дела).

Далее следовали поиск покровительства Турции в видах удержания власти, разрыв с Дауд-беком, смерть последнего, утверждение Кази-Кумуха в роли главной политической силы Дагестана того времени, конфликт с Надир-шахом. Последний решил ограничить власть Сурхай-хана и, не добившись этого средствами дипломатии, пошел войной. Чолак-Сурхаю постоянно не везло в сражениях с Надир-шахом, и он даже оказался с семьей в плену. По одной из версий, Сурхая вызволил из плена сын Муртузали-бек, в отличие от отца успешно сразившийся с персами, по другой версии, свободу у жены шаха выпросила жена Сурхай-хана. К слову заметить, испытывая изрядные «беспокойства» от правителя Кази-Кумуха, Надир-шах не зверствовал в подчинявшейся его власти Лакии после очередного удаления (бегства) на соседние территории добивавшегося полновластия Сурхая.

К моменту освобождения из плена Чолак-Сурхай-хана Кази-Кумухом управлял другой его сын — Магомед-хан. Отец, отягощенный перипетиями судьбы, удалился на покой, посвятив остаток дней служению Богу; он покровительствовал развитию богословских наук и на свой счет устраивал

мечети. Скончался Сурхай-хан в 1748 г., окруженный любовью народа [Габиев, 1906, с. 17—33; Комаров, 1869, с. 5—13].

У Чолак-Сурхай-хана был внук Сурхай-хан-Кун-Буттай (Сурхай II), унаследовавший власть от Магомед-хана, и судьба его тоже любопытна в аспекте рассматриваемой темы. Его правление, длившееся с 1789 до 1820-х гг., было преисполнено честолюбивых замыслов и нацелено на расширение подвластных территорий. Попытки их реализации были отмечены сражениями с соседями, многими и разнообразными политическими интригами, вплоть до убийства собственного сына, бегством в Персию и борьбой с утверждавшейся в регионе Россией. «Словом, деятельный и энергичный Сурхай-хан никак не мог жить мирно и спокойно, довольствуясь своим ханством» [Габиев, 1906, с. 48].

Будучи главным виновником беспорядков в Дагестане и несколько раз изменив данному слову, Сурхай-хан II вызвал гнев генерала А. П. Ермолова, который направил в 1819 г. военную экспедицию в Кази-Кумух. Потерпев военное поражение у селения Хосрек, Сурхай бежал в свою столицу, но оказался перед закрытыми воротами. Несмотря на угрозы, из его просьб населением Кази-Кумуха была выполнена только одна — ему выдали наложниц и дворцовых служанок и в сопровождении эскорта для обеспечения безопасности отправили его в изгнание. Народ отвернулся от своего правителя [Ван-Гален, 2002, с. 448]. Сурхай перебрался в аварское селение Согратль, что в обществе Андалал, у жителей которого он раньше находил поддержку. Не теряя надежды на восстановление авторитета и власти, он стал призывать добровольцев к набегу на Кахетию. Но тщетно; на призыв откликнулись немногие, и то лишь в первый момент. Восприняв это как поворотный момент в судьбе, Сурхай обратил взор к мудрости арабской философии и богословию. На последовавшее через некоторое время приглашение нового правителя Кази-Кумуха Аслан-хана вернуться на родину не согласился. Так, в видимом и, возможно, искреннем благочестии, он и скончался в Согратле в 1827 г.

Историю Сурхая II С. Габиев резюмировал следующим образом:

> Хотя частые измены и бросают тень на его личность, однако внуки сохраняют память о нем как о любящем свой народ правителе, **не дорожившем ради славы народа даже верностью данному слову и собственною совестью**. Много лет прошло с тех пор, но Сурхай-хана-Кун-Буттая, как и Чолак-Сурхая, еще долго будут помнить сыны Лакии. Сурхай-хан II умер в преклонных летах — 83 лет от роду, за что получил прозвище Кун-Бутта, т. е. «дедушки народа».
>
> [Габиев, 1906, с. 58]

Примечателен взгляд на героя, точнее — активного и честолюбивого правителя, как радетеля интересов народа — «отца/дедушки» оного, которому прощаются многие недостатки.

* * *

Анализируя отношения горцев с дальними соседями, правомерно выделить несколько моментов.

Если в отношениях ближайших и ближних соседей очевидным было стремление к их упорядочению через хотя в большинстве случаев и не

фиксировавшуюся документально, но всеми явственно осознававшуюся и в основном соблюдавшуюся систему уравновешивания сил, интересов и т. д., то с дальними соседями упорядочение связей формировалось иначе и было сравнительно зыбким. Что имеется в виду? Равнинная Кахетия, Картли и такие же области современного Азербайджана для населения внутренних районов Дагестана не являлись непосредственной «производственной базой»; туда скот на зиму гоняли жители приграничных дагестанских районов, они же ходили туда на сезонные работы, и потому открытая война с закавказской равниной противоречила их интересам [58]. Кахетия, Картли, Ширван и др. могли быть и являлись зоной военной активности, экспансии тех горцев, которые «через голову» соплеменников отправлялись в походы в Цор и дальше вглубь «загорской» территории. Своей энергией, выражавшейся в бравурных песнях, а также идеологией джигитства они вовлекали в них своих собратьев — ближних соседей кахетинцев и др., нередко вопреки очевидным резонам первых. О сбалансированности интересов и сил в данном случае говорить не приходится. Отношения между «дальними» соседями не представляли собой чаши весов, это была более сложная конструкция-система.

В большой степени походы-набеги горцев были обусловлены героикой их идеологии, практически единой в разных социумах, переживавших схожие общественные процессы. Они, конечно же, рождались и характерным взглядом с гор на «других», резко отличных от обитателей верхней пространственной зоны и в силу этого лишенных свойств, которые позволяли бы горцам вести диалог с ними как с равными, т. е. «уравновешенно». Чего было больше в отношениях с дальними соседями — общего социально-исторического или специфического горского — сказать, по большому счету, трудно. Можно предположить, что идеология эпохи военной демократии и последняя как таковая законсервировались в горных местностях, и обитателям последних трудно было выбраться из нее. Ведь еще Страбон писал, что «на Иберийской равнине (т. е. в Восточной Грузии. — *Ю. К.*) обитает население, более склонное к земледелию и миру… **горную страну, напротив, занимают простолюдины и воины**, живущие по обычаям скифов и сарматов… однако они занимаются также и земледелием» [Страбон, 1964, с. 474]. Означает ли это, что за полторы тысячи лет воинственность горцев (а это тушины, пшавы и хевсуры — в изрядной доле огрузиненные вайнахи и дагестанцы, а в эпоху поздней античности еще «чистокровные» северокавказцы, включенные в орбиту Грузинского государства) не претерпела кардинальных изменений? Консерватизм культуры (в широком понимании таковой) населения глухих провинций известен. Однако резонно уделить должное внимание и своеобразному видению горцами мира, пусть не решающему, но определявшему очень многое в их собственной жизни и рефлекторно влиявшему на отношения с соседями.

В истории народов, обитавших в зоне Большого Кавказа, были моменты и целые периоды, когда они пытались выйти из рамок общинного бытия (а

[58] Эту очевидную логику на примере лезгинского общества Алти-пара показал И. Г. Гербер, написав: «Питаются скотиною и имеют между горами в долинах малое число пашен, и для того имеется у них нужда в хлебе, которой оные меняют скотиною в Кубе. И хотя оные все воры и грабежники, однако ж в Кубе нападения и воровства никакого не чинят, чтоб чрез то волю не потерять, пшена и пшеницу тамо доставать и менять; токмо свой воровской промысел употребляют далее в горах и к Грузии» [Гербер, 1958, с. 77].

идеологии «военной демократии» — ?) и выстраивать свои внутренние связи по-другому. Но результаты оказывались временными, и все возвращалось на свои места. Отношения с «дальними» соседями, которые напрямую не влияли на внутреннюю жизнь горцев, но существование которых подпитывало перманентно происходившие социальные и политические процессы в местной среде, удерживали сложившийся status quo горского общества. Сильный «дальний» сосед сдерживал или переадресовывал энергию горцев в другое направление. Слабый «дальний» сосед принимал удар на себя. Грузинское государство в период своего расцвета могло навязывать собственную волю и «образ мыслей» соседям (история христианской миссионерской деятельности Грузии на Северном Кавказе, в Дагестане красноречиво говорит об этом), утратившая же мощь Грузия (чему были многие причины) предоставляла возможность для военной экспансии, лекианоба. О системе отношений здесь можно преимущественно говорить в аспекте систематичности набегов.

Не имел большого значения в данном случае и религиозный фактор, хотя был на виду [59]. Дагестанские ученые *алимы* ставили под сомнение правомочность отнесения соседних земель к *дар ал-харб'у* (букв.: ʻтерритории войны’), т. е. к немусульманским странам за пределами *дар ал-ислам*’а (ʻтерритории ислама’), чье население находилось в состоянии войны с приверженцами ислама, либо к *дар ас-сулх'а* (ʻтерритории мирного договора’ — собирательного обозначения областей, заключивших при завоевании договор — *сулх* с мусульманами) [Ислам, 1991, с. 56]. По данному поводу во второй половине XVIII в. известный кадий из Караты Мухаммад Титалав задал другим алимам следующий вопрос:

> Можно ли отнести *газиев* (борцов за веру) нашего времени к истинным борцам за веру, когда мы знаем, что их целью является овладение трофеями (*хавз*, *ганаим*), а не возвышение слова Всевышнего Аллаха и распределение милостыней, следуя Его путем?

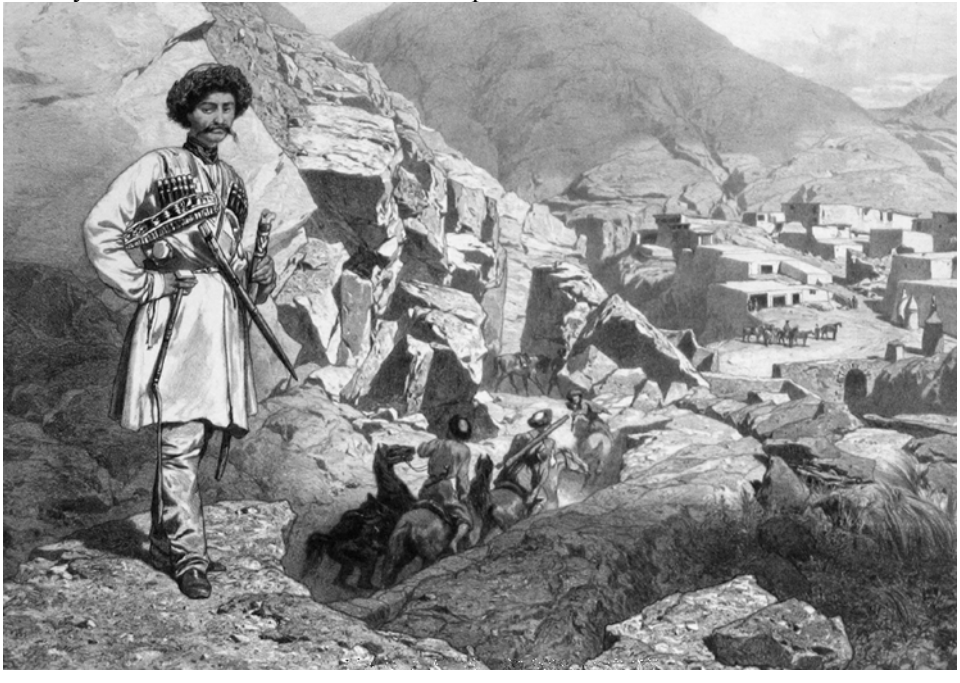
Постановка вопроса многозначительна и определенно указывает на его актуальность и неоднозначность восприятия дагестанским обществом, точнее — его интеллектуальной элитой (которая не была слишком уж малочисленной) сложившейся практики набегов. Не менее показателен и ответ заочного собеседника алима Титалава Давуда-хаджи из даргинского селения Усиша.

> Отнесите к тем, кто следует по пути Аллаха, если найдутся в наше время в наших краях настоящие газии. Мне думается, что газиев у нас нет ввиду сложности представления вокруг нас неверных (*куффар*), с которыми мы находимся в состоянии войны. Трудность доказательства нашего состояния войны с Грузией очевидна и ясна, как «огонь, зажженный на вершине». Они не более как рааты кизилбашевцев (*газилбаш*) (т. е. подданные персов. — *Ю. К.*) или турок (*ар-рум*). Как бы то ни было, мы не имеем права ни на их кровь, ни на

[59] Например, на страницах одной из рукописных книг имеется такая запись, сделанная знатным хунзахцем: «…Я вместе с султаном (аварским ханом. — *Ю. К.*) ходил в поход на Гуржистан на **священную войну** (**джихад**), во время которой были захвачены Гумуш-хан и Вахан. Мы отправились в этот (поход) в четверг шестого числа месяца рамадан 1199/1785 г., а возвратились в последний день шабана 1200/1786 г.» [Обзор рукописных собраний, 1991, с. 148].

> их имущество. Тушетинцы (*туш*) тоже их же непосредственные рааты, ибо они для их главы (*лираисихим*) плательщики *джизьи* и *хараджа* (подушной подати и поземельного налога. — *Ю. К.*). Другие (неверные, которые окружают нас) не перестают постоянно находиться под покровительством одного из упомянутых мусульманских государств. Лицо, находившееся под покровительством (вышеупомянутых мусульманских государств), если даже он раб, все равно, мы не обладаем правом (шариатским) на его кровь, имущество и в плен их брать у нас нет права.
>
> [Омаров Х., 1991, с. 66]

В ответе высказаны конкретные сомнения в религиозной обоснованности практики набегов в Грузию и Армению. Его автор хотя и делал ссылку на политическое подчинение христианских стран государствам ислама, по-своему явно оттенял желательность мирных контактов с соседями [60].



Цатаних. Худ. Г. Гагарин

На это же ориентировал опыт народа, выраженный в поговорке: «Добыча набега станет добычей набега» — за «плохое» придется расплачиваться.

[60] В начале XX в. знаменитый ученый и философ Али Каяев отдавал должное Дауду-хаджи (Дауду-Эфенди), который «смело заявил, что эти нашествия противоречат шариату», ибо все люди равны (цит. по: [Абдуллаев, 1993, с. 224]). Здесь уместно отметить, что позиция Дауда-хаджи в отношении набегов на Грузию едва ли не напрямую перекликается с высказывавшимся им же, а также Саидом Араканским и другими идеологами ислама и правоведами Дагестана (тоже противниками набегов) отрицательным отношением к ишкилю, т. е. к праву захвата имущества для побуждения ответчика к удовлетворению имущественных претензий или исполнению другого рода обязательств [Агларов, 1988, с. 160].

Однако мудрость философов и житейский опыт не имели решающего «голоса».

Что значили набеги для дагестанской среды? Когда разоренные равнины (вопрос, кем и когда они были разорены, слишком обширен и выходит за рамки данной темы) не были в состоянии принять дополнительные рабочие руки (что ярко описано М. Коцебу на примере глуходар), в полной мере давал о себе знать закон сильного — взять максимально возможное у слабого. Пенять здесь можно было лишь на обстоятельства общего порядка.

Другой вопрос, как и насколько внутренние процессы в Дагестане обуславливали порядок отношений горцев с дальними соседями. Нередко делаются ссылки на особенности общественного быта и строя «вольных» обществ, и им придается решающее значение в «большой» истории региона. Однако Вахтанг VI в 1731 г., перечисляя силы, которые военными набегами препятствовали нормальной жизни Грузинского государства, не упоминал горцев из «вольных» обществ как самостоятельную силу. В составленном им списке значатся шамхал Тарковский «со своими подданными», уцмий Кайтагский, владельцы Андреевский и Аксаевский с подвластными же, табасаранцы и обитатели северокавказских территорий — чеченцы. Неупоминание царем, скорее всего неплохо знавшим Страну гор, жителей «вольных» территорий кажется неслучайным [61]. Хотя «вольные» общества составляли значительную общественно-



Родина Хочбара селение Хотода. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

[61] Можно, конечно, предположить, что для него, монарха, «вольные» общества не могли существовать по определению. Однако чеченцев он упомянул без имени правителя; особый статус тушин и хевсур в его собственном владении также был близок к «вольному» состоянию, и потому правомерно остановиться на сделанном выводе.

политическую «массу» Дагестана, социальная база обеспечения лекианоба замыкалась все же не на них. Они являлись той общественной системой и средой, которая пережила «эпоху вождей», согласно преданиям, «ханы» в них уже были, и новых они не стремились обрести. Дагестан, как и иные территории горного Кавказа, имел другой модуль общественно-политического развития.

В обществе Гидатль — одном из наиболее значительных политических образований этого субрегиона, был герой Хочбар. Однако его образ, запечатленный в фольклоре, плохо согласуется с описанным типом героев. Хочбар, организовывавший набеги в Грузию, остался в памяти народа как борец за независимость родного общества от Аварского ханства. Его жизнь и подвиг — это судьба страстотерпца на ниве служения народу, и служения весьма конкретного. Одновременно в его образе переплетаются линии, восходящие к образу «традиционного» героя-всадника [Дебиров, 1976] и едва ли не святого, принявшего смерть за веру (осторожные параллели могут быть проведены со св. Георгием и св. Джирджисом мусульман) [Карпов, 2003а], и все вместе это уводит в сторону от представлений о вожаке, обретающем власть или, по крайней мере, стремящемся к оной.

Общий взгляд на историю «вольных» обществ позволяет сделать вывод, что при всей своей идеологической и материальной предрасположенности к законам военной демократии, с ее героикой и одновременно с вождями, они не рождали царьков. Можно вспомнить Алдами-швили и других белади и беков — представителей «мелкопоместных» владетельных фамилий, чья власть, при всей наличной славе первосортных героев, не распространялась, однако, дальше окрестностей и ближних соседей, среди которых они таковую получали. Поверженные герои данного типа фактически сходили с политической арены или оставались на ее периферии и не претендовали на истинную власть.

Для таковой должны были существовать условия, в первую очередь внутрисоциальные и системно оформленные. Ими обладали феодальные владения, в частности ханства Аварское и Казикумухское, выводившие на политическую арену подлинных правителей.

На горе снег,
Над рекой туман,
Сила войска истощена,
Хан, военачальник, еще молод.

Эти слова из стихотворения Магомеда Мусаева из Кудутли, жившего в XVII в. [Магомедов Б., 1961, с. 9], органично соединяют образы природы и персонажей истории. Качества молодого хана, а не просто военного предводителя, ассоциируются с определенными состояниями мира в целом. Опытные Умма-хан или Чолак-Сурхай вызывали другие ассоциации — статус правителя, рожденный соответствующей общественной системой, обязывал ко многому.

В феодальных (государственных) структурах набеговая система работала на выстраивание и поддержание общественных связей по вертикали, упрочивая политический статус стоявших во главе них лиц. В «вольных» обществах вертикальные связи не зекреплялись; там доминирующими оставались связи по горизонтали — между тухумами (семейно-родственными

группами), общинами (джамаатами), а также между общинниками, членами мужских братств. Где находился водораздел истории одних и других социально-политических образований — не вполне понятно, но сложился он в средневековый период и в дальнейшем, при некоторых колебаниях в одну и в другую сторону (нельзя преуменьшать значения горизонтальных связей и в ханствах), в целом сохранялся. Набеговая система, т. е. отношения с дальними соседями по известной схеме, являлась механизмом сохранения устоявшегося положения вещей в каждом типе субъектов истории края.

Как набеговая система соотносится с различными категориями войн, которые упоминались выше и были ли набеги собственно войной? В этом случае, как мне представляется, вновь необходимо различать в той или иной мере оформившиеся государственные структуры и «вольные» общества.

В подобных структурах походы к соседям служили механизмом поддержания и упрочения государственности, что, по мнению Б. Малиновского, должно оцениваться в качестве главного, а то и единственного признака войны как социального института. В этом варианте обычно фигурируют единое руководство и нередко профессиональные воины, хотя в большинстве случаев «солдатами» на время похода становилось едва ли не все дееспособное мужское население «государства» и его сателлитов. Хозяйственные основания для войн здесь встречаются редко, равно как стремление к завоеванию территорий, к покорению «чужаков» и переселению на их земли. Получение дани с подчиненного населения, захват добычи близки примитивному товарообмену, а в самих военных акциях отчетливо усматриваются «спортивно-развлекательные побуждения». Последнее в еще большей степени приложимо к независимым общинам и их союзам, при том уточнении, что в них политический фактор, работающий на «государственность», был минимально задействован.

Причины пресловутой воинственности горцев, которой они славились веками, 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, направлявшем их энергию, часто агрессивную, в сторону чужаков, но также и в культурной концепции «верхних» по отношению к «нижним» [62]. Всплески военной активности горцев, растягивавшиеся на некоторые временные отрезки, правомерно соотносить с общей политической ситуацией в пограничных с Дагестаном областях, но также и с природно-климатической обстановкой в горах. Наконец, и порядок общественных отношений, царивших в горном крае, не мог не оказывать на нее действенного влияния. Комплексное сочетание данных факторов, судя по всему, и определяло военную составляющую отношений горцев с дальними соседями.

Иной точки зрения придерживаются В. Н. Гамрекели и М. М. Блиев, отдающие явное предпочтение лишь одному фактору — последнему из указанных. По их мнению, он заключался в том, что при избыточном народонаселении горных местностей, невозможности его экономического

[62] Действенность и актуальность этой концепции ясно осознавалась и другой стороной. Можно сказать, что концепция была двусторонней. Не случайно В. Н. Гамрекели, описывая взаимоотношения Восточной Грузии с Северным Кавказом, в том числе с Дагестаном, представляет их как отношения «населения низины и высокогорья» [Гамрекели, 1972а, с. 25 и след.].

самообеспечения в Дагестане в XVI—XVIII вв. наблюдались «оживление темпа социального структурного развития, рост политической силы и экспансия», разложение общины, дифференциация ее членов, «деклассирование» одних слоев и феодализация других, внутренние миграции, а также этнотерриториальная и политическая консолидация. Совокупно это связывается со стадиальными характеристиками общественно-исторического развития и проводится аналогия с обществом скандинавских викингов [Гамрекели, 1972а, с. 36 и след.]. «Вольные» общества, якобы представлявшие собой «отсталые скотоводческие племена», характеризующиеся переходным состоянием, по их мнению, являлись основной социальной базой экспансии горцев на равнину, причем последняя способствовала процессу их феодализации [Блиев, 1983] [63].

С подобным выводом трудно согласиться, и доводы к тому частично приводились выше. К ним резонно добавить следующее.

Нельзя отрицать свидетельства о процессах дифференциации горских обществ, в ряде которых институализированные группы «всадников» становились привилегированной категорией населения [Шихсаидов, 1984, с. 225], а предводители набегов — беками. Так, в частности, произошло в Рутуле [Панек (Аа), л. 59], где беки оказались наделенными наследственными, хотя и ограниченными политическими правами [Лавров, 1962, с. 115—116]. Аналогичные явления фиксировались и в других областях горного Кавказа (ср. об одном из чеченских обществ: «Предводителей своих выбирают они из семейства, которое в течение веков давало им всегда отличных военачальников и потому у них в большом почтении» [Стевен, 1824, с. 260]).

Однако, принимая во внимание подобные факты, не следует их абсолютизировать. Вспомним стремление общины к сдерживанию процессов экономического расслоения своей среды, для чего у нее имелись отработанные средства и механизмы. В целях недопущения разложения устоявшейся потестарной системы отдельными джамаатами и объединениями таковых тоже предпринимались надлежащие меры. В преданиях народов Дагестана часто встречается сюжет о борьбе населения тех или иных общин с *талхъанами*. Местный термин производен от тюркского слова *тархан* — ʻпредводительʼ, ʻвоеначальникʼ. Чрезмерный рост посягательств талхъанов на собственность и права крестьян, в том числе их личное достоинство (акцентированное внимание к последнему, скорее всего, штамп построения фабулы нарративного источника), вынуждал последних использовать решительные меры к их устранению, в том числе физическому [Предания, 1981, с. 148—149]. В свою очередь, и горцы других территорий Кавказского края прибегали к аналогичным мерам в отношении лиц, чрезмерно прославившихся [Карпов, 1996, с. 132] (механизмы же достижения славы были известными). Поэтому естественной была превентивная мера — регулярная смена воинов в отрядах в целях недопущения их профессионализации и выделения верхушки военного сословия, стоящей над рядовыми общинниками [Магомедов Р., 1979, с. 25].

[63] Такая позиция далеко не косвенно перекликается со взглядом на кавказцев, который преобладал в дореволюционной публицистике и в официальных кругах. Ср.: «…Господствующее между горцами безначалие, столь пагубное во всех других отношениях, доставляет им значительные выгоды в хищнической войне их тем, что человеку, одаренному от природы нужными для оной способностями, ничто не мешает сделаться известным и стать в ряду предводителей» [Н. Ш., 1883, с. 84].

Позиция героя уязвима в любой общественной системе.

Да, слава в прихотях вольна.
Как огненный язык, она
По избранным главам летает,
С одной сегодня исчезает
И на другой уже видна.
(А. С. Пушкин. «Гений»)

Тем более она была уязвимой в «вольных» обществах Кавказа, где высокий уровень социальной мобильности, участие в военных акциях масс дееспособного населения сдерживали процессы классообразования, появления сословий «угнетателей» и «угнетенных» (ср. о чеченцах: «...Чтобы еще резче выразить свое равенство... называют себя витязями или воинами, по-чеченски — *конахи*»). [Лаудаев, 1872, с. 23—24]. Даже в сложившихся феодальных структурах верхушка таковых не могла игнорировать «народ», когда речь заходила о жизненно важных проблемах — о войне, мире, союзе с соседями. По крайней мере, так было в Аварском ханстве в начале XIX в., когда им управляли не слишком волевые и не очень удачливые в делах наследники Умма-хана [Розен, 1940, с. 246].

Набеги «вольных» «лезгин» преимущественно не выходили за границы «хищничества». В документе 1844 г. о гидатлинцах — жителях одного из наиболее значительных союзов общин, говорилось, что они «небольшими партиями нередко отправляются в Грузию для грабежа, и имеют у себя пленных солдат и грузин» [Памятные записки (А), л. 28 об.]. Схожая информация передавалась о жителях не менее значительного общества Койсубу [Щербачев (А), л. 4 об.]. Захват невольников с целью их дальнейшей продажи, обмена на плененных сородичей, на худой конец, для использования в собственном хозяйстве, наряду с угоном скота, являлся, по оценке офицеров русской армии, пожалуй, главным побудительным мотивом горцев к набегам [Мочульский (А), ч. 1, л. 122—122 об.]. Таковым было положение дел в разгар Кавказской войны, но
вряд ли оно значительно отличалось от характера набегов, совершавшихся одним-двумя столетиями ранее. Тактика «нечаянного нападения малым числом» [Документы, 1968, с. 141] почти всегда обеспечивала «вольным» горцам желаемые результаты и была для них достаточной [64]. Это «хунзахский владелец с Ажи Челебиевым сыном и с ними какинский султан с генжинским войском» собирали армию для нападения на Кахетию числом в 18 тыс. человек [Документы, 1968, с. 140—141], но у них имелись особые цели, среди которых выделялась потребность упрочения личной власти.

Социальная среда «вольных» обществ не была застойной массой, она выдвигала лиц с выдающимися качествами, наделяла их немалыми правами, но при необходимости без особых проблем и избавлялась от них.

[64] Отмеченное не отрицает фактов организации набегов большими отрядами. Ср.: «Дагестанских лезгинских провинций Осоколо и Цидагари (Цудахар) жители, составив из себя хищническую до 700 человек партию и соединяясь с подобными себе хищниками, делают воровскими партиями прорывы в границах Грузии, отгоняют скот и прочие производят воровские шалости, бесчестного звания людям приличные» [Акты, 1869, т. 3, с. 370]. Но в целом это практически не изменяло характера, целей и последствий таких акций.

Функционально данная общественная модель была налажена, не требовала и практически не допускала структурных изменений. Из этого следует, что война не могла стимулироваться потребностями социальной динамики эволюционного плана. Но вместе с тем, отношения с внешним миром, дальними соседями, выстроенные по известной схеме, своей динамикой замкнутого цикла (набег — отражение ответной акции) компенсировали недостаточный динамизм внутренней жизнедеятельности горских обществ. Отношения горцев — «верховых» обществ с «низовыми» имели для первых созидательный характер, ибо через них выстраивалась система функционирования «верховых» обществ. Они обеспечивали ее логикой, проецировавшейся также на уровень селения/общины и на другие социальные структуры, которые тоже выстраивались через отношения «верхних» и «нижних». Совокупно это делало мир горцев цельным, устойчивым и жизнеспособным. Поэтому конфликт «верхних» и «нижних» фактически не имел оценочного акцента, к нему неприложим тот или иной знак. На необоснованность абсолютизации значения набегов в общественной практике горцев указывает и наличие в их фольклоре песен, осуждающих оные [Далгат У., 1962, с. 144].

Набег как вариант «боя» — устоявшейся и едва ли не единственной формы военной тактики, подменявшей собой стратегию (вспомним материалы Л. И. Лаврова, приведенные в начале первой части настоящего параграфа) гарантировал регулируемую социальную мобильность, служил социализации юношества, активно подпитывал существующую (но не рождал собственную) идеологию. Вспомним о престижности владения земельным наделом даже в условиях нерентабельности горского земледелия в поздний исторический период, а также обрядовую практику, в которой праздник «выхода плуга» являлся бесспорной доминантой. Фигурально выражаясь, набег давал горцу кусок масла, который, однако, тот мог положить лишь на хлеб, выращенный на собственной ниве (хотя, конечно, «масло» было лакомым «блюдом» в глазах общественного мнения).

* * *

Среди мальчишек аварских и андо-цезских районов Дагестана популярна игра «в войну» — *кьал* (ʻвойна’, ʻмеждоусобица’, ʻссора’, ʻненависть’). В ди-



Играющие мальчики. Дидойское селение Ретлоб
Фото автора. 1985 г. МАЭ (№ И-2109-52)

дойских селениях ее сценарий таков. Члены одной из двух команд охраняют центр игрового пространства — большой камень и одновременно стремятся поймать разбегающихся игроков другой команды. Последние, в свою очередь, должны, по условиям игры, добраться до камня и дотронуться до него. Удачные действия приносят командам очки, необходимое количество которых для признания победы заранее оговаривается [ПМА, № 1426, л. 16—17]. Интерпретация «войны» в игровом поле как соперничества равных партий (команд) без штампов физической боли симптоматична и показательна для характеристики войны в пространстве социокультурном.

4.4. Новые соседи. По воле и неволе

Россия появилась в Дагестане не в одночасье. Установив в середине—второй половине XVI в. довольно тесные политические контакты с правителями другой части Кавказа — Кабарды, она постепенно двигалась на северо-восток региона. Был построен Терский городок, начали устанавливаться связи с шамхалом Тарковским и другими владетельными персонами Страны гор. Авангард российской колонизации — гребенское казачество очень медленно приступало к хозяйственному освоению равнинных и предгорных территорий, сохраняя военизированный походный уклад жизни и не стремясь от него отказываться [Заседателева, 1974, с. 187].

Горы Россию к себе (тем более в себя) не манили. Их каменные выси и ущелья не были ей желанны (о разработке полезных ископаемых речь практически не шла). Сам вид гор был чужд картине мира русского человека. Он лишь мог соотноситься с легендами Ветхого Завета, но именно легендами, отстраненными от рациональной повседневности. Гора Арарат — место спасения обитателей Ноева ковчега была не более чем символ. Другие вершины и сама горная цепь будоражили воображение романтиков, оставляя равнодушными практиков.

Кавказ оказался в фокусе политики России, встав на пути ее планов движения к южным морям, упрочения своего веса в геополитике XVIII в. На исходе Кавказской войны (в 1861 г.), после десятилетий кровопролития, Александр II посетил Северо-Западный Кавказ и объявил делегатам одного из адыгских «племен»:

> Я к вам прибыл не как враг, а как доброжелательный друг. Я хочу, чтобы ваши народы сохранились, чтобы они согласились жить с нами в мире и дружбе. Россия — большое государство, перед которым стоят исторические задачи. Нам необходимо укрепить наши границы, приобрести моря для выхода к другим странам... В этот решительный час я **прошу вас понять неизбежность покорения русскими Кавказа** и принять мои условия, при которых ваш народ сохранится в наибольшей целости и будет иметь возможности жить и развиваться себе на пользу и благоденствие. Если мои условия вами будут отвергнуты, я буду принужден приказать своим генералам закончить войну в ближайшие годы, несмотря ни на какие жертвы, и царский приказ будет исполнен, но это принесет вам неисчислимые бедствия и истребление народа... Будьте же благоразумны и **примиритесь с исторической неизбежностью**...
>
> (Цит. по: [Бгажноков, 1990, с. 150—151])

Слова императора отчетливо передавали конфликт между открытым и закрытым обществами. Общество горцев было закрытым, стремившимся сохранить свою жизнь почти неизменной либо вынужденно трансформированной по образу и подобию жизни «врага моего врага». Русские, поднявшиеся в горы (что в глазах жителей оных противоречило естественному порядку вещей даже больше, чем влезший на дерево ишак), не могли не вызвать самого решительного неприятия. Это была реакция на агрессора как такового. И трудно не согласиться с П. К. Усларом, отметившим в исторической судьбе обитателей здешних мест следующую логику:

> Если бы Турция в XVI веке, в то время, когда находилась она наверху своего могущества, а Россия помышлять еще не могла о Кавказе, — если бы Турция предприняла тогда завоевание Кавказа, то, конечно, это столько же послужило бы в пользу языческо-христианской религии, как и наша столетняя война послужила в пользу языческо-мусульманской.
>
> [Услар, 1869, с. 23]

Мюридизм и шариат, ставшие идеологическим обрамлением Кавказской войны XIX в., вряд ли являлись ее стержнем. Симптоматично, что поражение в войне и подчинение России наиболее радикально настроенные черкесы в то время приписывали «измене прежней религии и принятию ислама» [Хавжоко Шаукат, 1994, с. 215, 218]. Безусловно, Черкесия и Дагестан — сильно различающиеся историко-культурные провинции Кавказа, и все же...

Если Александр II видел главную необходимость присоединения Северо-Западного Кавказа в овладении побережьем Черного моря, то и Петр Великий, совершая за сто с лишним лет до того Персидский поход, думал об овладении побережьем Каспия, которое было необходимо в аналогичных целях. И политика, которую он предполагал там реализовать, вовсе не была двусмысленной:

> Стараться всячески, чтоб армян призывать и других христиан... а басурман зело тихим образом, чтоб не узнали, сколько возможно убавлять, а именно — турецкого закона. Также, когда осмотрится (новый наместник. — *Ю. К.*), дал бы знать, сколько возможно там русской нации на первый раз поселить.
>
> [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 53]

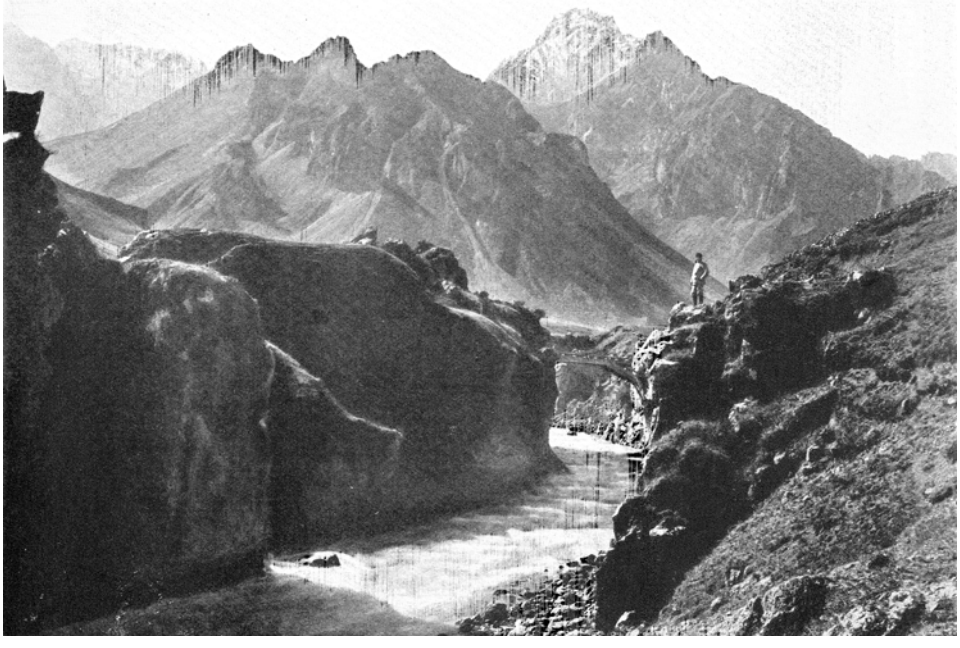
Горы не вписывались, были лишним звеном в этих планах. Даже целесообразность присоединения Грузии, по своему географическому положению занимавшей центральное место в кавказской политике «великих» держав, выглядела сомнительной. Современник вспоминал:

> Мы все (члены отряда русской армии, посланной в Грузию в 1800 г. — *Ю. К.*) нетерпеливо ожидали прибытия главнокомандующего генерала Кнорринга (К. Ф. фон Кнорринг с 1799 г. генерал-лейтенант, командующий Кавказской линией, в 1801—1802 гг. главнокомандующий в Грузии. — *Ю. К.*) в надежде, что, сделав уже сношение с императором Александром, он решит судьбу Грузии. Но он, приехав, сказал мне за тайну, что не знает еще, будет ли земля сия принадлежать России. Прибыл он единственно для обозрения сей земли и для узнания, **будут ли по крайней мере доходы оной соразмерны с издержками на ее защиту**. «А данное слово и обязанность государей российских защищать христиан, особливо единоверных, против варварства магометан?» — осмелился я возразить. «Теперь во всем другая система, — отвечал он на то. — Однако ж я сам вижу, что постыдно для монарха российского из скупости отказываться от защиты известного рода, который предки его старались привлечь в свое покровительство и который ныне желает быть в подданстве России. Я с моей стороны употреблю все, чтоб отклонить государя от сего неприличного державе российской поступка».
>
> [Тучков, 2002, с. 255]

Коль скоро даже занятие центра Кавказского региона с его долинами, морским побережьем и важным стратегическим положением, с его в целом благосклонно настроенными жителями и правителями не выглядело бесспорным, то уж лезть в горы мало кто желал. Втянувшись в затяжной конфликт с Турцией и Ираном, открыто покровительствуя единоверной Грузии, российские политики явно хотели по возможности обойти горы стороной, но укрепиться в доступных и важных в военном, торговом и политическом отношении пунктах. Однако «обойти» их полностью было невозможно, надо было договариваться с теми, кто контролировал ситуацию в горах — в тылу должен был быть если не друг, то, по крайней мере, нейтрально настроенный элемент.

В работах по истории тех или иных регионов России, написанных на протяжении большей части XX в., было общим местом говорить об имперской политике России и упрекать в ней правителей. Однако в оценках политики и политиков, очевидно, следует исходить из критериев тех эпох, о которых идет

речь. XVIII и XIX столетия — это время империй, рьяно отстаивавших собственные интересы в окружающем мире. И, соответственно, политика там была



Военно-Грузинская дорога. Гора Сион и берега реки Терек в верховьях
(по: [Марков, 1904])

имперской, ибо другой не могла быть по логике всех обстоятельств. Россия раздвигала свои пределы от моря до моря, желая это сделать от океана до океана и на этих путях завоевывая территории и народы. Где встречала сопротивление — ломала его. Бескрайние Сибирь и Север не были очень уж доступными землями, необходимо было оружием покорить хантов и чукчей и множество иных народов, на тот момент отличавшихся воинственностью и реальной силой. Покорив, завоевав, их в основном оставляли жить по прежним, заведенным у них порядкам, хотя и подотчетными столичным властям и уплачивающими, как жители империи, регулярные подати натуральным продуктом или деньгами. Тайга и тундра, равно как пустыня и горы, не были привлекательными местностями для собственно колонизации. Русским населением осваивался пояс лесостепи и степи, близкий по природным условиям Европейской России.

Первые россияне, военные, оказавшиеся на Кавказе, наблюдали местную жизнь и природу с большим интересом. «Мне, — писал один из них, — все тут виденное нравилось потому, что оно для меня было ново; европеец, въезжая в пределы Азии, находит отмену против тех обычаев, какие им в его отчизне оставлены, а всякая новость человеку нравится» [Пшишевич, 2002, с. 116]. Было много экзотики, были романтические истории, ощущения войны еще не возникло, хотя неприятель был — осетины, нападавшие на караваны и отряды, следовавшие через Дарьялский перевал, черкесы и абазины, беспокоившие

расквартированные в северной части региона воинские формирования, «лезгины», досаждавшие новому союзнику.

> Что принадлежит до лезгин, то усмирение их необходимо для спокойствия Грузии. Для удержания набегов лезгинских построил князь Цицианов (П. Д. Цицианов — с 1802 г. инспектор Кавказской линии и главнокомандующий в Грузии. — *Ю. К.*) редут на реке Алазани, составляющей местами только границу земель, принадлежащих сему народу. Этот редут он назвал Александровским и поставил в оном два батальона пехоты и полк казаков. Но сие нисколько не препятствовало лезгинам, переправляясь выше и ниже сего укрепления, делать набеги на Грузию. По повелению его, генерал-лейтенант Гуляков, напав нечаянно на их селения, разорил две довольно значительные деревни — Джары и Белоканы. Князь Цицианов столько был сим доволен, что, по представлении его, наградил его орденом св. Анны I класса. Но вскоре потом, в исполнение его предписания, генерал сей пошел против лезгин, собравшихся при селении Сакатало (Закаталы. — *Ю. К.*). Лезгины, встретив его в поле близ помянутого селения, по первым выстрелам отступили и скрылись в селение. Генерал Гуляков, ободрившись счастливым успехом, пошел преследовать их в самые улицы. Они составляли столь узкие проходы, что едва четыре человека рядом могут пройти между каменными стенами, окружающими сады. Когда большая часть отряда его вошла в сию теснину, где не только из пушек, но и ружьями не можно было действовать, — лезгины в великом множестве бросились из своих садов с саблями и кинжалами, умертвили генерала и истребили целый батальон. Оставшаяся часть и не вступавшая еще в улицы едва могли собраться и ретироваться.
>
> [Тучков, 2002, с. 278—279]

Укрепленные линии в крае создавались на дорогах и на подходах к горам, «дабы тем самым принудить горцев, которым оставлялась полная свобода внутреннего управления, отступиться от своих разбойничьих привычек и в иных принципах воспитывать своих детей под неусыпным надзором и покровительством русских гарнизонов, размещенных в этих крепостях, и дабы сами эти горцы начали пользоваться благами цивилизованного состояния» [Ван-Гален, 2002, с. 364]. В «мирных» провинциях бряцать оружием не рекомендовалось: «Следовало пройти через мусульманские и татарские провинции (Закавказья. — *Ю. К.*) без какой-либо демонстрации военной силы, доверяясь единственно уважению, какое питали в стране к русскому могуществу, и тем самым дать свидетельство доверия к туземцам» [Ван-Гален, 2002, с. 416].

Начальный этап знакомства новых соседей, при регулярно происходивших стычках между ними, не сулил все же превратиться в долголетнюю кровопролитную бойню. Горцы и русские узнавали друг друга, в том числе как воинов-соперников, но не врагов, отдавая должное заслуживающему того, равно отмечая и недостатки иной стороны. Мемуарная литература этого времени содержит интересные сведения подобного рода, еще не отягощенные нотками ожесточения, и поэтому я позволю себе процитировать один из примеров достаточно полно. Он информативен для характеристики военной тактики дагестанцев и их самих. Вот что писал участник одного из первых предпринятых русскими войсками походов вглубь Дагестана.

> Племена здешние, убежденные, что неустрашимость и личная доблесть составляют единственные достоинства воина, с тщеславной самонадеянностью

уповают лишь на самих себя и отвергают всякую дисциплину, почитая европейскую тактику проявлением трусости, каковая, по их мнению, присуща всем христианам. Ни многочисленные примеры, опровергающие их убеждения, ни тяжелые уроки, которые они неоднократно получали, не могут разрушить в них подобных предрассудков, и потому, потерпев поражение, они приписывают его единственно лишь воле небес... Лезгинцы, хотя и являются, подобно большинству народов Кавказа, с самого юного возраста отличными стрелками, пехотинцы,



Охотник Кабардинского полка. Худ. Т. Горшельт

пожалуй, самые никудышные в мире [65]. Лезгинец страстно любит своего коня и верит, что конь дан Богом человеку, чтобы разделять с ним славу и неудачи. Он с детства упражняется в верховой езде и в обращении со всяким оружием и уверен, подобно лучшим европейским стрелкам из пистолета, что пуля или стрела, пущенная им, попадет туда, куда он ее посылает. У их ружей, калибр которых... меньше наших, дальность стрельбы благодаря более длинному стволу раза в полтора больше, чем у тех, что приняты на вооружение в европейских армиях. Огонь их отрядов, ведущийся всегда из укрытия, удивительно меткий и непрерывный, причиняет значительные потери, каких в Европе не знают; их пренебрежительное отношение к воинской дисциплине и артиллерии

[65] Здесь, очевидно, автор имеет в виду отсутствие дисциплины боевого строя войск, характерного для европейских армий. Пехота обычно составляла основную часть войск горцев: «Они сражаются почти всегда пешие — всадников имеют весьма немного» [Мочульский (А), ч. 1, л. 123].

> усиливается еще и тем, что своим метким огнем они способны снять прислугу любого выставленного против них полевого орудия. Идут ли они в наступление или отступают, это всегда сопровождается криком и воплями, что является непременным следствием их неукротимого фанатизма. Когда им приходится сражаться на позиции (имеется в виду — укрепленной), они с длинными своими ружьями за спиной стесняются толпой, отражают удары сабель левой рукой, обмотанной, наподобие щита, *буркой*, а другой рукой бросают в противника кинжал, что при меткости и ловкости на небольшой дистанции в редких случаях не имеет фатального результата. Их начальники в сражениях выделяются блестящими кольчугами, шлемами и шишаками, богатым оружием, украшенным золотом и серебром, и роскошным шитьем одежд, а при обороне укрепленной позиции — знаменами с вышитыми изречениями их пророка.
>
> [Ван-Гален, 2002, с. 444—445]

Чем больше Россия погружалась в кавказскую среду с ее проблемами, в том числе через Грузию (в 1783 г. был заключен Георгиевский трактат, а в 1801 г. присоединена Восточная Грузия), тем сильнее ощущалась потребность установления контроля над так или иначе закрепленными территориями. Форма контроля с очевидностью могла быть только той, которая укладывалась в рамки и категории «имперского мышления». Последние определяли ориентацию на местных правителей — ханов, князей и т. д. [66] На Северном Кавказе во второй половине XVIII в. были приняты присяги на верноподданство старшин «вольных» народов. Однако «республиканская», «демократическая» форма организации этих народов (которая стала активно обсуждаться в кавказоведческой литературе с 1820-х гг., что в том числе было вызвано внутренними процессами и «брожением умов» в России) мало импонировала властям предержащим в столице. «Демократичность» этих обществ оценивалась скорее как признак варварства, а то и дикости, и с ней просто вынужденно мирились. Ну живут туземцы в горах по своим несовершенным законам и пусть себе живут, лишь бы нам не мешали вершить дела, а время цивилизовать их еще не пришло [67]. К ним, «вольным горцам»,

---

[66] В 1802 г. после утверждения акта о присоединении Грузии к России владетельным персонам Северного Кавказа и некоторым дагестанским были разосланы письма с уведомлением об этом. В них Россия предлагала им свое покровительство, оговаривая их отношения с другими государствами. Новые владетели подлежали утверждению императорским двором, но гарантировалась самостоятельность их внутренней политики; объявлялась и свобода торговли в пределах России [Маршаев, 1988, с. 96—97], см. также: [Алкадари, 1994, с. 112—113].

[67] Однако чем больше и шире Россия вовлекалась в отношения с местными горцами, в том числе втянувшись в длительное военное противостояние с ними, тем отчетливей осознавалась задача реорганизации принципов их жизни. Офицер Генерального штаба, в 1830—1840-е гг. обстоятельно познакомившийся с жизнью дагестанцев и составивший полноценный обзор таковой, писал: «…Эти общества, не составляя народа, не могут иметь и законов, а где нет законов, там нет и правления. В Дагестане не знают, что значит обуздывать свои страсти, не знают, что значит повиноваться равному, каждый действует как хочет, и только несколько закоснелых обычаев связывают горцев в какой-то род общественной жизни, имеющий оттенок республиканского наклона… Постепенное приучение подданных наших на Кавказе к формам (правления. — *Ю. К.*) постоянным, сближает и сливает их с Россиею, которая, как держава континентальная, руководствуется системою централизации… В интересах России уничтожение демократической формы правления не только у немирных, но и у мирных, и давать им направление

можно было подойти не только напрямую, но и через известных владетелей горных и предгорных территорий, с которыми первые имели устойчивые связи. Правда, и с последними контакты налаживались непросто. Четко осознавая свое расположение между тремя соперничавшими силами — Россией, Турцией и Ираном, искавшими лояльности и поддержки местных управителей, ханы лавировали между ними, выторговывая себе наилучшие условия. Так, еще в 1720-х гг. шамхал Тарковский Адиль-Гирей требовал за свою верность России «то жалованье, которое де-давано кумыцким шавхалам от шаха персицкого» [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 29]. Но так же очевидно, что местные правители внимательно приглядывались к новым соседям, оценивая их силы и возможности.

Любопытно замечание И. А. Гильденштедта, в 1771 г. совершившего поездку по Грузии и намеревавшегося посетить также Дагестан, однако отказавшегося от этого плана ввиду неоднозначной политической обстановки. Он писал:

> Мои поездки в их округе совсем не состоялись, и когда я послал студента Крашенинникова из Кизляра в Тарху (Тарки. — *Ю. К.*), чтобы там собрать сведения о лезгинах и пробы их языков, то он возвратился, почти ничего не сделав, так как шамхал запретил всякого рода сношения с русскими. **При всем том лезгины ни с какой другой нацией так не уступчивы, как с русской**. Они не только никогда не грабят на русской земле, но Авар-хан и Казикумук-хан даже прилагают усилия, чтобы состоять в хороших отношениях с комендантом Кизляра посредством частого обмена письмами.
>
> [Гильденштедт, 2002, с. 244]

«Уступчивость» с русскими во многом объяснялась тем, что внешняя активность дагестанцев имела не северное (к Кизляру), а западное и юго-западное (в Грузию, Ширван и др.) направление. Об этом в российских официальных кругах знали и пытались противодействовать. Еще до заключения договоров с Грузией кизлярский комендант регулярно напоминал «горцам», что «для разорения Грузии ходить во оную накрепко запрещено» [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 130].

Все эти перипетии и интриги нашли яркое выражение в судьбе Умма-хана Аварского, о котором много говорилось в предыдущем параграфе. В 1786 г. он заявил о своей преданности России, о том, что «**оставил все, что мне с другой стороны было обещано**», и отказал в помощи восставшему в Чечне шейху Мансуру, «чтоб прямая моя с вами дружба и расположение мое на услуги е. в. (его высочество. — *Ю. К.*) было ненарушимо». Вслед за этим Екатерина II предписала «Ума-хана с его людьми иметь на всегдашнее время в службе нашей, **употребляя на то сумму, на лезгин назначенную**»[68]. В ответ Умма-хан

аристократическое. Для сего поддержание ханов есть лучший способ, потому что если выбор падет на умных, то в настоящее время они будут непременными противниками Шамиля и подобных ему честолюбцев, а если на неспособных, то все дурное, от того происходящее, народом будет отнесено на их счет, а не на наш, и мы, во всяком случае, будем иметь возможность направлять сих владетелей по своему усмотрению» [Мочульский (А), ч. 1, л. 79, 131—131 об., 137—137 об.].

[68] По словам дагестанского историка Гасана Алкадари, Умма-хан получал от российского правительства жалованье в 5 тыс. рублей ежегодно, и данная сумма якобы полностью компенсировала размер тех платежей, которые обязывались до этого

«униженнейше» просил «щедрости и благоволения» царского, а кавказский генерал-губернатор П. С. Потемкин извещал его, что без оказания конкретных услуг престолу российскому на щедроты рассчитывать не следует, но подарками наделил. Затем поступали сообщения о получении Умма-ханом подарков от турецкого султана, готовившегося к походу на Грузию, о приготовлениях самого хана к нападению на Ширван, вновь о «благоположении» к России, а равно о намерениях хана защищать чеченцев от русских войск, о новом плане Турции идти войной на Грузию и о готовности Умма-хана и Сурхай-хана II служить султану «всею душою» [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 198, 199, 207—209, 211, 212, 216, 244] . Мысли, планы и дела Умма-хана, более выразительные по сравнению с таковыми его «коллег по должности» в силу неординарности самой личности, в целом были типичными. Правители являлись настоящими политиками, искавшими выгоду себе и подвластным им народам (вспомним об отношении лакцев к Сурхай-хану II как к «дедушке народа... не дорожившему ради славы народа даже верностью данному слову и собственной совестью») в условиях, когда каждая из сторон «сильных мира сего» соблазняла и угрожала им одновременно. «...Вы знаете величество, славу и силу России, ведаете, коль великолепна и щедра царствующая Россиею императрица...» «Небезызвестно вам, что какой я имел успех в Хорасане, и вы довольно усмотреть можете, что и войски российские, убоясь могущего им последовать от меня одоления, принуждены были возвратиться вспять... Я всегда не оставлю послушных мне моей милостью, а противников строго буду наказывать» [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 209, 242]. Жили и действовали они по законам своего времени, привычной для них среды и во многом навязанных условий.

С присоединением к России Восточной Грузии в 1801 г. ситуация не могла не измениться. Подвергавшиеся нападениям «лезгин» грузинские территории были уже не землями союзника, но пределами империи. Их надлежало защищать по всем правилам, и следовательно, иначе выстраивать отношения с теми, кто был врагом оных. Сменился и главнокомандующий. Место Кнорринга занял Павел Дмитриевич Цицианов. Родившийся и выросший в России грузинский князь, связанный родством с членами последнего царского двора Восточной Грузии, он взялся за дело энергично и настойчиво.

выплачивать ему правители Грузии, дабы он «не огорчал (их) хищениями и грабежами» (по другим источникам, жалованье составляло 12 тыс. рублей) [Гаджиев В., 1965, с. 32]. Известно, что «царь Ираклий два раза собрал *салеко* (т. е. для лезгинцев деньги), а один раз царь Георгий» [Акты, 1868, т. 2, с. 572]. Алкадари пересказал и содержание письма аварского хана шейху Мансуру, в котором первый ссылался на неспособность дагестанского народа противостоять силе России. В письме содержались якобы и такие мысли и выводы: «…У дагестанского населения вовсе нет силы и организации (имелась в виду «организация, необходимая для самоуправления». — *Ю. К.*). Не будучи в состоянии даже себя здесь содержать, они в течение четырех-пяти дней совершают походы в Грузию, с незначительными усилиями исторгают оттуда добычу и поспешно возвращаются. Такого рода уловками они живут здесь. Но известно, что подобные действия перед русской державой не достигнут цели и станут причиной гибели для дагестанцев. Поэтому в твоем деле я не могу быть тебе союзником» [Алкадари, 1994, с. 114—115]. Однако такие оценки возможностей и нравов дагестанцев вряд ли мог излагать сам Умма-хан; представляется что они есть вольный пересказ и комментарии историка, жившего и писавшего уже в качестве гражданина России.

Внутренние смуты в Тифлисе пресекались им решительным образом, так же он подошел к вопросам внешним.

Скрывавшийся в Джаро-Белоканских обществах царевич Александр (упрекавший Россию за ликвидацию в Грузии царского престола) [Акты, 1868, т. 2, с. 154, 158], провоцировал местных «лезгин» к решительным действиям против России, к которым те и обращались. Это вызвало соответствующую реакцию новой администрации и военных. В конце 1802 г. генерал-майор И. П. Лазарев докладывал Цицианову:

> Джарские и белаканские лезгины никогда не будут спокойны, доколе их селения до основания не будут разорены, и нынешнею осенью, в бытность мою в Кизике (часть Кахетии, соседняя Джаро-Белаканам. — *Ю. К.*), все жители сего настоятельно требовали и желали, говоря при том, что если сих не накажут, то и они сами таковыми же сделаются, и я их старался уверять, что скоро сие случится.
>
> [Акты, 1868, т. 2, с. 302]

Обещанное было исполнено, правда, до основания никто селения не уничтожал. Кроме того, указанные общества были присоединены к России, а население обложено данью.

Ужесточение позиций России вынуждало ближних к Грузии дагестанцев налаживать отношения с российской администрацией. Еще при К. Ф. Кнорринге, в середине 1802 г., «анцухский, капучинский и карахский народы... изъявили о готовности своей пребывать в мире... Просят они о позволении производить по-прежнему торговлю свою с Грузией» [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 256]. Однако на деле все складывалось не так, как, казалось, могло быть. Уже в начале следующего года новому главнокомандующему сообщали, что «у гавазских садов и за оными есть собрание анцухских, капучинских и часть дидойских лезгин в немалом количестве и с ними находятся 3 лезгина джарских, которые все, собравшись там, ожидают ежедневно прибытия царевича Александра с намерением присоединиться к его войскам. От царевича Александра беспрестанно рассылаются анцухские лезгины по всем здешним селениям (имеются в виду селения Кахетии. — *Ю. К.*) уговаривать жителей к его стороне, и для достоверности те посланные лезгины имеют от него на бумаге печати. Теперь по всем тамошним селениям множество ходит анцухских и дидойских лезгин под видом продажи разной деревянной посуды, сукон и бурок, между коими уповательно есть с дурными намерениями или поручениями, чего различить между ними не можно, — кто точно для продажи и кто прислан от царевича; а как вышесказанным лезгинам, под видом мирных, ген.-м. Лазаревым, также д. с. с. (действительный статский советник. — *Ю. К.*) Коваленским позволено им пасти свой скот на Ударском поле, а сверх того оным лезгинам выезжать с разными их товарами в Грузию, каковым случаем по замечанию, что они только тамошних жителей подговаривают к склонению царевича Александра на сопротивление противу России верноподданных; а по таковому их злоумышлению в. с. (ваше сиятельство. — *Ю. К.*) не угодно ли будет повелеть сих злодеев с того места удалить или в залог верности тамо кочующих лезгин вместо аманатов, — их самих или со скотом захватить, чем уповаю, что таковые их злоупотребления отчасти удержатся» [Акты, 1868, т. 2, с. 155]. Соответствующие меры были предприняты, но нападения «мирных»

капучинцев и анцухцев на грузинские деревни все же случались (см.: [Акты, 1868, т. 2, с. 761]). Время от времени совершали нападения на Кахетию и «лезгины» других обществ.

Из рапорта от 24 июня 1803 г.:

> Настоящего месяца 16 числа... под самым сел. Шилды обрабатывавших сад пять мальчиков грузинских, напав лезгины в 15 человек, побили в смерть и, отрезав у них руки, ушли с оными. Да кроме сего носятся по Кахетии слухи, что действительно собираются в Дагестане лезгины к нападению на здешний край.

Из рапорта от 29 сентября 1804 г.:

> 6-го числа августа на рассвете лезгинская немалая партия, вышедшая из дагестанских гор, напав на часть селения Кварели... убила в оном из числа жителей обоего пола 22 души, в плен взяла обоего же пола, а более малолетних детей 46 душ, сожжено домов крестьянских 30, и с оных все имение хищники разграбили...
>
> [Акты, 1868, т. 2, с. 761, 763]

Подвергалась разорению со стороны тех же «лезгин», чьи многочисленные отряды базировались в Ахалцихском пашалыке, подчиненном Турции (они служили там по найму), и соседняя Картли (Карталиния). Главнокомандующий П. Д. Цицианов предъявлял местному паше [69] требование не предоставлять «лезгинам» на подвластной ему территории убежища, предложив под угрозой карательных мер российских войск выдворить их в Дагестан [Акты, 1868, т. 2, с. 760]. Паша согласился, «лезгины» в количестве 600 человек сдали оружие и были отконвоированы за Алазань, где их отпустили. По оценке историка, «это было страшным ударом по самолюбию азиатов» [Потто, 1994, т. 1, с. 310]. Впрочем, и позднее солидные по размерам партии «лезгин», по сообщениям осведомителей собиравшиеся предпринимать нападения на Грузию, находили пристанище в Ахалцихе [Акты, 1868, т. 2, с. 763—764].

Военные экспедиции в горы не предпринимались (только в Джаро-Белоканы, и то не всегда удачные). Зато были заняты Ганджа, путем переговоров и с применением силы были присоединены Карабахское и Шекинское ханства. По-новому начала строиться политика с дагестанскими владетелями. В конце 1802 г. многие из них дали клятвенное обещание в нерушимости их дружеского союза. Князь Цицианов отказался от практики подарков, сделав ставку на демонстрацию силы. Показательны в этом отношении его переговоры с одной из ключевых фигур тогдашнего Дагестана — с 1803 г. главой Аварского ханства Султан-Ахмед-ханом. Предваряя изложение их содержания, кратко освещу примечательные события, предшествовавшие приходу его к власти.

В первый год XIX столетия не стало Умма-хана. Он не имел наследников мужского пола, и вопрос о троне оказался непростым, а от возможного нового правителя требовались немалые усилия для закрепления за собой этого места.

---

[69] Письмо кн. Цицианова от 19 июня 1803 г. было адресовано Реджеб-паше. До марта 1801 г. правителем там был Сабуд-паша, «расположенный к России, удерживавший лезгин и турок от хищнических вторжений в Грузию». Смещение последнего с должности «развязало руки лезгинам» [Дубровин, 1886, т. 3, с. 406].

Им стал Гебек-хан, брат Умма-хана по отцу. Однако возникла интрига. Одна из вдов Умма-хана Китлиляй (по русским источникам, Гихили) испытывала к нему открытую неприязнь [70], одновременно воспылав чувствами к Султан-Ахмед-хану, к тому времени женатому на дочери Умма-хана Баху (Паху-Беке). Султан-Ахмед-хан являлся родственником Умма-хана, сыном правителя Мехтулинского ханства Али-Султана. Китлиляй предложила Султан-Ахмед-хану руку и сердце, обещая также и власть в Хунзахе. Тот согласился, ибо претендовал на власть. Интриганка организовала убийство Гебек-хана. «Упаси нас Аллах от женского коварства! Ухищрения их поистине велики», — так восклицал по данному поводу местный хронист. Вообще история примечательная для характеристики официально мужского общества горцев.

Султан-Ахмед-хан «**с согласия** [**хунзахского**] **войска**» принял на себя управление государством. Женился и на Китлиляй [Геничутлинский, 1992, с. 40—42, 147]. Однако положение его было далеко от уверенного. Информатор вскорости сообщал кн. Цицианову: «Что касается до аварского народа, то он... имеет между собою раздор. Жены хана каждый день между собою спорят, подвластные дерутся на ружьях и шашках» [Акты, 1868, т. 2, с. 764]. Султан-Ахмед-хану нужны были средства и механизмы для упрочения власти. Того социального инструмента, которым в свое время располагал пришедший к власти молодым человеком Умма-хан, — поддержки товарищей-сверстников, входивших в дружину и в «правительственное окружение», он, как чужак, был лишен. Ему оставалось едва ли не единственное — «покупка» расположения лиц при должностях (при этом вспомним, что и юный Умма-хан поначалу одаривал влиятельных лиц подарками). В одном из источников по данному поводу сообщается:

> До смерти Умахана старшины и военачальники сих (аварских. — *Ю. К.*) округов не бывали никогда награждаемы ни деньгами, ниже другими подарками, а дорожили одними только ласками ханов, и за большое счастье считали те, которым ханы удостаивали дать из своих рук бокал с напитком бокочая или рюмку водки. Султан Ахмет-хан, не будучи родом из аварских ханов, а наследовал сим ханством чрез жен своих Паху и Гихили, то, дабы не выходил народ из повиновения его, начал награждать старшин, военачальников, знаменщиков и вожаков и, приучив таким образом союзников, был в необходимости награждать и аварцев (т. е. едва ли не простой народ. — *Ю. К.*).
>
> [Хрисанф, 1958, с. 269]

Где ему было взять деньги на эти цели? Походы в Грузию стали теперь (Султан-Ахмед-хан получил власть в 1802 г.) проблематичными, с подвластного населения вытягивать дополнительные средства в этой ситуации было не с руки. Все склоняло к установлению «добрых» отношений с российской властью и получению от нее жалованья.

---

[70] Причиной ее неприязни к Гебек-хану являлось якобы его рождение от невольницы [Хрисанф, 1958, с. 267] (см. также: [Неизвестный автор, 1958, с. 353]). В этой связи небезынтересно отметить, что в свое время Паху-Бике оскорбила свою сводную по отцу сестру, рожденную грузинкой (присланной царем Ираклием в качестве подарка-невесты с приданым Умма-хану), заявив: «Тот, кто рожден грузинкой, — раб». Сестре было отказано в наследстве; ее поселили на одном из хунзахских хуторов [Геничутлинский, 1992, с. 47—48].



П. Д. Цицианов

В рескрипте от 3 октября 1802 г. император Александр I приказывал князю Цицианову после дачи аварским владельцем Султан-Ахмед-ханом присяги на верность назначить ему жалованье в 5 тыс. рублей. Хану же предписывалось, чтобы он «подлинно имел всевозможную попечительность об ограждении безопасностью как собственных областей его, так и прилеглых к оным пределов Грузии от набегов неприятельских, и притом содержал в готовности войско свое на случай употребления его к службе Империи, если обстоятельства того потребуют». В последнем случае он должен был получать дополнительную плату «по примеру тамошних мест и обыкновений» [Акты, 1868, т. 2, с. 764—765]. Весной 1803 г. присяга была принята [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 263—265], жалованье стало поступать.

Однако через полгода Цицианов выразил претензии хану за то, что подвластные ему люди совершили нападение на Грузию, где атаковали русские войска. Он требовал выдачи виновных и приостановил выплату денег. Хан Аварский оправдывался, говоря, что указанное произошло без его ведома и его вины ни в чем нет. В свою очередь, он упрекал Цицианова за грубые выражения в свой адрес («...мы нашли в вашем письме выражения, исполненные желчи, и заключили, что подобные выражения не могут быть произнесены человеком, не имеющим телесного недуга»). Он настойчиво требовал себе жалованья:

> Не прекращайте мне содержания, не изгоняйте меня из рядов верноподданных Российской Державы за поступок, нам чуждый... Не замедляйте присылкою моего содержания и той милости, которая оказана мне от высокого правительства.

К этому он добавлял и следующее:

> Тушины пред сим всегда аварскому владетелю платили дани каждый год, дабы их не тревожить, 6 катеров и 6 скотин, а теперь другой год они не платят, — приказать им, чтобы оную подать мне платили; если сего они не захотят выполнить, то меня извините, — при удобном случае с войском своим выступя, их накажу.
>
> [Акты, 1868, т. 2, с. 769—771]

На это князь П. Д. Цицианов — грузинских кровей российский генерал, разразился гневными тирадами: «Кто имеет честь командовать, как я,

непобедимым всероссийским войском, тот весь Дагестан считает за мух и желает иметь случай на деле то показать...» (в другом месте: «...не слабой мухе, каков аварский хан, против непобедимого российского оружия брать гордый голос и думать устрашить меня, поседевшего под ружьем»).

> ...Весьма я удивлен требованием вашим, чтоб тушинцы, подвластные России, составляя часть Грузии и в границах оной жительствующие, платили бы требуемые вами 6 катеров (ослов) и столько же быков, и во извинение только ваше мне служить может ваше незнание, ибо в противном случае одно требование могло бы почитаемо быть за оскорбление. Как вы могли вздумать, чтоб подданный Е. И. В. всемилостивейшего Государя моего и вашего, который Высочайше вам дарует жалованье, вам платил дань? Есть ли тут здравый рассудок?
>
> ...Буде вы не желаете потерять не только жалованья своего, но и больше чего-либо и хотите под сильным покровительством и подданством России оставаться в совершенном спокойствии, то на таковой случай посылаю вам мои предложения... 1) В залог верности, которая оказалась сомнительною... должны дать по обычаю азиатскому в аманаты брата своего... А 2-е, как слабый сильному всегда повинуется, и ваше высокостепенство должны признаться, что вы слабее противу могущества великого Всероссийского Государя Императора, к тому же и время теперь переменилось, когда вы при грузинских царях брали с тушинцев по 7 катеров, то теперь обязаны будете во взаимность того давать в дань ежегодно по 12-ти катеров, — не для чего больше, как только бы по обычаю, существующему во всей Азии, показать тем зависимость свою от Всероссийской Империи... Воля ваша, но я предваряю вас, что в противном случае вы будете после раскаиваться.
>
> [Акты, 1868, т. 2, с. 771—773]

Отношения с Султан-Ахмед-ханом несколько выровнялись позднее, при новом главнокомандующем И. В. Гудовиче (П. Д. Цицианов в 1806 г. был убит в Баку). Была дана новая присяга, хан оказал некоторые услуги верховной власти. В ответ ему восстановили пенсион и даже пожаловали чин генерал-майора [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 278—282]. Еще позднее А. П. Ермолов, выражая скепсис в отношении верности слову хана Аварского, замечал, что «исправным получением этого жалованья, впрочем, и ограничивалось все его отношение к России». Султан-Ахмед-хана упрекали в предоставлении убежища «разным преступникам, бродягам, беглым и хищникам», в оказании помощи чеченцам, но одновременно и отговаривали от участия в заговоре против «сторонников России» — шамхала Тарковского и уцмия Каракайтагского. Хоть он и считался «другом мошенников», но был человеком, необходимым для контролирования ситуации в Дагестане [Дубровин, 1888, т. 6, с. 308—316; Потто, 1994, т. 2, с. 177] [71].

Султан-Ахмед-хана можно понять. Если бы он отказался от известных правил отношений со своими соседями-горцами и от обязательств перед ними, если бы без ропота уступил завоеванные его предшественниками привилегии на получение дани с соседей дальних, то, при реально малоэффективной поддержке российских властей, ему вряд ли удалось бы сколь-либо долго

[71] В 1819 г. имперская администрация даже пыталась его заменить, провозгласив ханом Аварии сына Гебека Сурхайя. Однако вскоре отказалась от этого плана [Материалы, 1986, с. 157].

сохранять за собой ханство. Он вынужден был вести двойную игру, служа русским и одновременно обманывая их и при этом заигрывая в известных формах и рамках с ближайшим своим окружением и народом. Последний в Аварском ханстве не был безгласной и безвольной массой. В отличие от Умма-хана, находившегося в ином положении и поэтому имевшего возможность поддерживать свой авторитет власти и подкармливать подвластный народ известным образом, Султан-Ахмед-хану удавалось это лишь частично. Ханство беднело, власть постепенно уходила из рук тех, кому принадлежала по формальному основанию. Через несколько лет после смерти Султан-Ахмед-хана, последовавшей в 1823 г., об Аварском ханстве (в то время им правила вдова Паху-Беке с сыновьями), некогда сильном и грозном, сообщалось совсем иное:

> Беднейшее и в бесплоднейших местах поселенное горское племя; имеет хана, которому вовсе не повинуется, в особенности когда не предвидят для себя собственной своей выгоды. Без народных собраний и совещаний на оных ничего хан сам собою не может предпринять, все зависит от народа — мир, война, союз! Из сего следует, что правление Аварии народное, хану же как бы из милости и по обычаям дают малую долю своих посевов и стад для прокормления.
>
> [Розен, 1958, с. 291]

Очень схожие оценка и информация сообщались другим осведомителем:

> ...Управляется ханами. Ныне состоит оное в правлении молодого 15-летнего хана Абу-Султана, который мало уважаем в народе; более же всех мать его, ханша Паху, и кади входят в общее управление; впрочем, жители мало вообще повинуются... Жители Аварии суть самые беднейшие из горцев. Мастеровых нет никаких, промышленностей также. Хлеб и соль, получаемые из ханства Мехтулинского, выменивают они на фрукты, звериные шкурки, а иные (но весьма редко) и на баранов. Скотоводство самое бедное, по недостатку пастбищных мест... Жители Аварии вообще не воинственны и худо вооружены, а также весьма нетрезвый народ. Привязанность сего народа к России вовсе незаметна. Мало повинуясь своим ханам, они им не платят никакой почти дани, впрочем, и не в состоянии давать оной. Бедность существует во всех хижинах, что и, полагать должно, побудило правителей ханства искать покровительства у русских и прибегнуть на верность подданства, дабы чрез то иметь всегда свободный вход в пределы наши и получать все необходимое.
>
> [Щербачев, 1958, с. 297 — 298]

Какая безрадостная картина! Чего она результат? Нарушения вмешательством России отлаженной системы функционирования — политического, экономического, военного — данной общественной модели? Исчерпания последней своего потенциала по не зависящим от внешних сил обстоятельствам? Природного (климатического) негатива, который к этому времени в полной мере испытали на себе жители холодного безлесного горного Хунзахского плато? Очевидно, все эти факторы (как, вероятно, и другие) оказали влияние на упадок «жизненных сил» ханства к концу первой трети XIX столетия.

С аналогичными проблемами приходилось иметь дело большинству владетельных персон Дагестана, и они вынужденно лавировали между внешними и внутренними силами, то удовлетворяя требования российской

администрации, то потворствуя «своеволию» подданных. Различия в их действиях зависели от экономической и политической стабильности в ханствах, но многое определялось и личными качествами главных фигур. Сурхай-хан II застал это время.

Прославившийся в предшествующие годы, он в новой ситуации не желал сдавать позиций. Овладение русскими войсками Джаро-Белоканами и присоединение их к империи вызвало гнев авторитетного правителя:

> ...Я объявляю вам, что Джар не разнствует с моим владением, я готов за джарцев принести в жертву жизнь и имущество... Я не признаю их подданными вашего падишаха. Если вы желаете себе спокойствия, то выведите ваших солдат из этого владения на ту сторону Алазани... иначе я покоя не дам вашим людям в этой стране.
>
> [Акты, 1862, т. 2, с. 774]

Это заявление датируется первыми годами XIX в., тогда же происходили и стычки двух войск, хотя чуть раньше российская администрация приняла от хана присягу. Переговоры о подданстве велись и позднее: хан настойчиво просил уменьшить размер возложенной на его ханство дани и получал ответ, что дань эта почти номинальная, а обещанные жалованье и щедроты в будущем намного превысят ее размеры [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 284]. Затем следовала долгая череда политических интриг и борьбы за власть, в том числе с близкими родственниками, альянсов с политическими силами Дагестана, настроенными против России, подтверждений верности России, бегство в Иран и др. О конце его жизни (1820-е гг.) говорилось в предыдущем параграфе.

Почти все личности по-своему были яркими (на то они и личности). Я не буду излагать перипетий их противостояния, временами открытого, а временами весьма дипломатичного, новой утверждавшейся в Дагестане силе — это особая тема.

Новая сила уверенно закреплялась там. Не залезая в горы, но контролируя дороги и тропы, связывавшие горы с равниной, она 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.

В разработке планов по введению контроля над горцами деятельное участие принимали состоявшие на русской службе грузины. Генерал-майор кн. Д. З. Орбелиани в 1807 г. предлагал в целях «удержания от набегов глуходар ко вреду Грузии» следующее:

> Опубликовать всему горскому глуходарскому народу, что ежели оный будет делать набеги для грабежа Грузии, то наказан будет тем:
>
> Запрещено им будет иметь торговлю всеми их произведениями, начиная от Кизляра, Андреевской деревни, Нухи, Шемахи, Баку, Дербента и до Тифлиса.
>
> Запрещено им будет во время зимы пасти скот на плоскости как по ту, так и по сю стороны гор, объявив им, что за каждое их преступление оконфискован и отобран будет их скот.

> По случаю недостатка у них хлеба запрещено будет продавать им оного, начиная от Кизляра, Андреевской деревни, в Бакинской крепости, Дербенте, Самухе, у джарцев, в Нухе, Шемахе и в Грузии.
>
> [Акты, 1869, т. 3, с. 370] [72]

Наказания виновных должны были производиться «военною рукою». К слову заметить, что караться должны были и грузины, совершавшие воровство у «лезгин».

Предложение и формулировки Орбелиани были использованы очередным главнокомандующим графом И. В. Гудовичем в его «Обвещении... глуходарцев, не зависящих от власти Султан-Ахмед-хана Аварского» [Акты, 1869, т. 3, с. 370—371] [73].

Полного блокирования горцев в их закрытых местах тогда не было осуществлено, но угрозы возымели некоторое действие (хотя инциденты нападений на Грузию периодически случались), так что процесс выражения лояльности, преданности новой силе отдельными общинами горцев и союзами таковых в первые полтора десятка лет XIX в. был активным и даже масштабным. При этом обе стороны брали на себя конкретные обязательства. Вот характерный пример таких соглашений.

Письмо главнокомандующего на Кавказе Н. Ф. Ртищева Ансалтинскому обществу от 30 июня 1812 г.

> Просьбу вашу о дозволении вам беспрепятственно ездить в Грузию по торговым делам я получил, и так как я считаю вас народом спокойным и верным Г. И., то истинно расположен буду доставить вам всевозможные выгоды наравне с теми, каковыми пользуются природные российские подданные. Я со всею охотою позволяю вам ездить в Грузию и приказал безвозбранно пропускать ваши караваны. Но и должен вам сказать откровенно, что при малейшей со стороны вашей шалости, либо когда узнаю, что из подведомственных сему обществу народов некоторые ветреники обращаются в воровстве и разбоях в Грузии, то я тотчас лишу вас их выгод и торговать в Грузии не позволю под строгим наказанием. Не надеясь, однако же, чтобы вы довели себя до сей крайности, я с отеческой заботливостью буду пещись о ваших пользах, доколе вы будете так же добры, как теперь.
>
> [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 303]

Послание отличал едва ли не умильный тон (каким оно является контрастом тому, что и как заявлял Цицианов и что вскорости станет делать Ермолов). В ответ его автор получал заверения в преданности аналогичной тональности (см., напр.: [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 303, № 402]).

---

[72] Замечу, что план князя Орбелиани в главном повторял предложение грузинского царя Вахтанга VI, изложенное им еще в 1725 г.: «А от Андреева, которые есть места, что внизу поселены, тех чрез посланное войско возможно в покорство привесть или оную селидьбу разорить, дабы горских людей в поля не впускать. А когда горские люди не будут спущены и оттого принуждены будут в покорство прийти» [Документы, 1968, с. 106].

[73] Хан Аварии отпочковывался от неблаговидных поступков «вольных» горцев, сообщал об их планах российскому командованию, тем самым демонстрируя свою лояльность и верность данному слову.



А. П. Ермолов. Худ. Дмитриев-Кавказский

Неужели настало время успокоения страстей и общего примирения? Или Россия настолько жестко зажала горцев, что они и «пикнуть» не могли? Не то и не другое. Примирения были временными и локальными, хотя некоторое общее «успокоение» все же отмечалось. Горцы, по крайней мере многие из них, пытались учиться жить по новым правилам в изменившихся условиях, но это им давалось нелегко. А возглавивший в 1816 г. российскую администрацию и военные силы на Кавказе князь Алексей Петрович Ермолов явно был недоволен общим положением дел.

Человек, в российском лагере являвшийся одним из наиболее компетентных в дагестанских делах, писал: «Постепенное преклонение горских племен в подданство России обыкновенно происходило следующим образом. Сперва приготовляли их к знакомству и сближению с местным русским начальством чрез старшин и князей, потом уговаривали на связь и союз с Россиею и в знак откровенности их намерений брали с них присягу на верноподданство. С тем вместе они делались мирными. (В другом месте тот же автор пояснял: «По толкованию Корана в горах распространенному, присяга, горцами нам даваемая, имеет силу только на год, а потому они после сего времени, расторгая свои обещания, являются опять на военном поприще, ничуть не считая сего за несохранение своего слова»). Достигши сего, начальство требовало сохранения принятого горцами подданства и вообще безотчетного послушания. Были взимаемы аманаты. Мы почитали себя хозяевами и оттого новосоюзных скоро от себя отчуждали. Полагая, что от них зависит разорвать опять заключенный с нами союз, они непослушанием своим ставили нас в необходимость поддерживать свое могущество и честь. Надобно было наших же подданных наказывать вооруженною рукою. Рождались войны продолжительные, мирные горцы раскаивались, а немирные укоряли первых в неверности, и как те, так и другие приписывали несчастья свои влиянию России. Так эти мирные горцы делались кастою самою немирною, потому что действовали смотря по обстоятельствам, то в нашу, то в чужую пользу… При расспросах горцев о причинах невыполнения ими долга подданства и присяги, они обыкновенно отговаривались тем, что, не получая от нас ожидаемой помощи, не в состоянии противиться насильствам и требованиям немирных и что поэтому им ничего более не

оставалось делать, как действовать заодно с сими последними» [Мочульский (А), ч. 1, л. 64 об., 66—67 об.] [74].

Так дело подчинения горцев, или хотя бы их части, вырисовалось к рубежу 1830—1840-х гг. И даже столь несовершенная форма взаимодействия новых соседей была достигнута путем долгих поисков. Одним из творцов политики являлся князь Алексей Петрович Ермолов, который в 1816 г. возглавил российскую администрацию и военные силы на Кавказе. Заняв столь ответственный пост, он явно был недоволен общим положением дел в крае.

Являясь натурой властной и честолюбивой, он сознавал и называл себя проконсулом Кавказа (а не одним из числа многих исполнителей воли императора) и надолго оставил в местных жителях память о себе. Главнокомандующий требовал от горцев, вне зависимости от того, были они ханами или вольными общинниками, безусловного повиновения. Системе задариваний и обращений в умильном тоне был положен конец. Властью и правом на самостоятельные действия, и притом абсолютными, в его глазах обладала только российская (цивилизованная) сторона, на Кавказе сосредоточенная в его лице. «Все подвиги мои, — писал он кн. М. С. Воронцову в 1817 г., — состоят в том... чтобы воспретить какому-нибудь хану по произволу его резать нос и уши, который в образе мыслей своем не допускает существования власти, если она не сопровождаема истреблением и кровопролитием... Терзают меня ханства, стыдящие нас своим бытием. Управление ханами есть изображение первоначального образования обществ. Вот образец всего злодейского самовластия и всех распутств, унижающих человечество» [Козубский, 1900, с. 137—138].

Впоследствии многие обвиняли Ермолова в ликвидации прав владетельных персон и тем самым в разрушении уже сложившейся якобы в новых условиях системы подчинения и контроля населения, а равно и в ликвидации «древних установлений, сроднившихся с чувствами и верою народа». Его упрекали также в шовинистических настроениях («патриотических его предубеждениях»), вопреки якобы очевидно необходимой в тогдашних условиях «чрезвычайной осторожности» в планах и действиях [Эсадзе, 1907, т. 1, с. 34—35]. Он действительно придерживался особых взглядов и решительных мер, образцом для него являлся П. Д. Цицианов, а вовсе не наследники его власти («Со времени кончины славного князя Цицианова, который всем может быть образцом и которому там не было не только равных, ниже подобных, предместники мои оставили мне много труда»). Первый был сатрапом в Азии, второй стал там же

[74] Далее, уже по достаточно частному вопросу, но связанному с основным, он писал: «Аманаты были источником величайшего для нас зла. Содержание, полагаемое от казны этим заложникам, привлекало много охотников для снискания себе пропитания на сем поприще. Во многих местах это сделалось даже ремеслом, и богатыя и знатныя посылали к нам в аманаты тех, коим хотели доставить существование, а вместе с тем извлекали и для себя пользу. По содержанию аманатов в крепостях и укреплениях Кавказа, они имели случай видеть наши силы и положение сих военных пунктов… Так называемые мирные горцы вообще были не что иное, как привилегированные шпионы и провиантмейстеры немирных и покровители всех тех, кои от нас удалялись в горы. Это было причиною, отчего всякий шаг русских так быстро делается известным в горах» [Мочульский (А), ч. 1, л. 69—70].

проконсулом империи (об отношении Ермолова к Цицианову подробно см.: [Гордин, 2000, с. 56 и след.]).

Проконсул жесткими мерами выстраивал собственную вертикаль власти и ответственности. За каждое воровство или разбой, учиненные зависимыми крестьянами, должны были отвечать князья и уздени (здесь — дворяне). «Представьте мне, — заявлял он, — неповинующегося князя или узденя, и это будет последнее в жизни такового неповиновение». Жителям «вольных» общин он 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». Если при расследовании инцидента выяснялось, что жители какого-либо селения беспрепятственно пропустили «хищников» и не защищались, то, согласно предписанию главнокомандующего, «деревня истребляется, жен и детей вырезывают» [Дубровин, 1888, т. 6, с. 300, 302].

Как и подобало настоящему проконсулу империи, жестокие, подчас крайне жесткие меры он совмещал с великодушием. Из письма ген. В. Р. Мадатову от 11 сентября 1819 г.:

> Одобряю весьма, что возвратили захваченных женщин; не говорю ничего и против освобождения пленных, ибо полезно вразумить, что русские великодушно даруют и самую жизнь, когда не делают (горцы. — *Ю. К.*) упрямой и безрассудной защиты... Внушить войскам, чтобы не защищающегося или бросающего оружие щадить непременно; при малейшей защите истреблять необходимо; отдавшихся, по усмотрению, освобождать, но всегда удерживать беков и всяких приближенных людей и служителей, принадлежащих изменникам, против нас действующих.
>
> (Цит. по: [Дагестанский сборник, 1902, с. 177—178])

Нередко, бравируя тем, что является потомком Чингисхана [75], А. П. Ермолов в общении с «азиатами» представлял себя, как ему казалось, надлежащим образом. Из письма В. Д. Давыдову от 6 января 1820 г.:

> Я приятное лицо мое омрачил густыми усами, ибо, не пленяя именем, небесполезно страшить наружностью. Здесь всякое безобразие у места... Я многих, по необходимости, придерживался азиатских обычаев и вижу, что проконсул Кавказа жестокость здешних нравов не может укротить мягкосердием. И я ношу кинжал, без которого ни шагу. Тебе истолкует Раевский слово канлы, значащее взаимную нежность. Оне здесь освящены законом, утверждены временем и приняты чистейшею нравственностью.
>
> [Козубский, 1900, с. 139]

Вообще фигура А. П. Ермолова с его напускными усами, кинжалом, с жесткой манерой общения с «азиатами» в роли проконсула и наследника великого

[75] Род дворян Ермоловых происходил от некоего Мурзы-Аслан-Ермола, выехавшего в 1596 г. из Золотой Орды в Москву и там крестившегося. Но, как пишет Я. А. Гордин, таких «потомков Чингисхана» в русском дворянстве было предостаточно. Никто, однако, кроме Ермолова не пытался использовать это в видах карьеры — сколь грандиозной, столь и утопической [Гордин, 2000, с. 108]. Не исключено, что, шутя подобным образом, генерал мог сам достаточно искренно верить в свою миссию в истории.

завоевателя-властелина, равно как и фигура П. Д. Цицианова, вступавшего в диалог с «мухами» от имени (или в роли?) «слона» либо «орла», могут быть интересны не только историкам, но, возможно, и психоаналитикам. Восточной экзотикой, подражанием ей или национальной гордостью, цивилизаторской миссией, а также нравами времени все не объяснить в их манерах. По крайней мере, один дает основания усматривать в нем проявления тиранических наклонностей, а другой — личных комплексов на основе уязвленного чувства национальной гордости. Сказанное вовсе не означает, что дела России на Кавказе творили люди с не вполне адекватным поведением. Все осуществленное ими было в рамках имперской политики, трезво и достаточно расчетливо искавшей те либо иные пути решения проблемы [76]. Горцы покорялись, большей частью вынуждены были это делать.

Выше уже упоминалось обращение анцухцев к А. П. Ермолову (1816) и его ответ им. Первое было явно дерзко с позиции проконсула, ответ же отличался терпимостью, вероятно, объяснимой тем, что генерал только заступил в должность. Упоминалось и скептическое отношение Ермолова к верности Султан-Ахмед-хана, соответствующее политическим взглядам генерала. Из акций, совершенных Ермоловым в Дагестане, памятной является и разгром даргинского общества Акуша в 1819 г.

[76] В эти же годы влиятельными лицами предлагались и отличные от цицианово-ермоловского планы решения горско-кавказской проблемы. Так, адмирал Н. С. Мордвинов в 1816 г. предлагал мирные и во многом идеалистичные средства к тому, чтобы «привязать к себе постепенно кавказских жителей», которых, «огражденных твердо быстрыми потоками вод, утесами гор, ущельями неприступными… оружием покорить невозможно». Он писал, что «Россия должна иметь иные виды, не единую временную токмо безопасность о ограждении своих нив и пастбищ», но стремясь к активному освоению восточных и южных рынков в Персии и Индии, должна и горцев приучить к постоянным поставкам своей продукции. Он считал необходимым воспользоваться местным «добродетельным» обычаем гостеприимства и «привязать к себе оным» горских «народоначальников» (для чего все лица российской администрации должны были завести в своих домах комнаты для гостей). Целесообразным он считал и «учреждение временных в году празднеств, кои могли бы разными увеселениями привлекать на оные горских жителей», а также школ с сохранением местных «обрядов» — «употребления оружия, ристания на конях и других им сродных телодвижений», а в столице империи — гвардейского Кавказского отряда. Подобные меры должны были, по мнению адмирала, ослабить влияние Турции в Кавказском регионе, из которого она в итоге якобы вынуждена будет уйти [Мордвинов, 1858, с. 111—112].



Горный переход русских войск
на Лезгинской линии. Худ. Т. Горшельт

Акушинский союз сельских обществ в то время был значительным политическим образованием и одним из действенных противников установления русской власти [Алиев, 1988б, с. 57]. В конце 1810-х гг. противоречия в Дагестане обострились и многие из влиятельных фигур и сил готовили против новой власти заговор, удар которого должен был прийтись на шамхала Тарковского и уцмия Каракайтагского — сторонников России. В заговоре активно участвовали и акушинцы. В обращении к ним А. П. Ермолов писал:

> Довольствуйтесь великодушным российского правительства к вам расположением, которое уважает веру вашу, не нарушает ваши обычаи, не касается вашей собственности и ничего от вас не требует. Но знайте, что оскорбление и вред, нанесенные верноподданным великого государя, наказываются строго и отмщеваются до конца!

Акушинцы отказались выдать аманатов, хотя обещали вреда не чинить. Решение генерала было категоричным:

> Я когда что требую, то никогда уже того не переменяю. Аманаты от даргинского народа мне надобны, и я их иметь буду, и присягу они дать должны. Может быть, хотят они иметь войска великого государя моего свидетелем оной, то и в сей чести я им не откажу.
>
> [Дубровин, 1888, т. 6, с. 312—315]

Акуша была взята русскими войсками.

О походе Ермолова в Акушу сложена песня. Во второй половине XIX в. она была записана в Кубачах и, как сообщалось при ее публикации, песня с некоторыми изменениями поется в горном Кайтаге, в самой Акуше и в других даргинских обществах. Песня интересна для характеристики восприятия местными жителями сильного и жестокого противника, реально — врага.

Ермолов и шамхал ежемесячно сходились на границе Дарги и советовались, как бы покорить ее.
Там, где ни курица, ни лисица во всю жизнь не могли бы отыскать тропинки, чтобы пробраться в Даргу, — Ермолов в три часа нашел дорогу.
Ермолов в присутствии государя ел очень мало — как ручной ястреб, а бросался на врагов — как голодный и разъяренный лев.
Руками он действовал подобно железному молоту, ломающему камни.
Когда Ермолов сидел, то все беки пред ним стояли, как солдаты.

Ермолов, ты внезапно появился в Дарге, с повозками, наполненными серебром, и с лошадьми, навьюченными сумками с золотом.

Как два противных ветра сталкиваются в одном месте и потом разлетаются, так точно и акушинцы, страшась сильного и храброго Ермолова, узнав о его приближении, собрались в одну кучу, а едва увидели его — разбежались в разные стороны.

Как только Ермолов пришел в Акушу, постарели и поседели от страха акушинские кадии и старшины.

Народная память сохранит славу об Ермолове до тех пор, пока мир не разрушится.

Ермолов, не употребляя ни пороху, ни ружей, ни пушек, покорил нашу Даргу одной острой саблей.

Ермолов! Разве тебе не жаль было разорять нашу Даргу, видя слезы и слыша плач и рыдание наших бедных жен и детей?

Ты приобрел в Дарге и на всем Кавказе столь великую славу, как турецкий султан.

Ты так разорил нас и навел столь великий и сильный страх на наш народ, как персидский шах.

Бедных ты наградил деньгами, а голодных накормил хлебом.

[Комаров, 1869, с. 42—44]

Образ врага сдобрен льстивыми восхвалениями его силы и славы. Примечательна фраза, следующая за описанием злодеяний генерала (последняя). В ней парадоксальным образом резюмирована неизбежность примирения с насилием, исходящим от могущественной силы, и обозначена попытка это насилие обелить. В подобной оценке насилия есть заданность, предполагающая взаимообратное сочетание «силы» и «насилия», когда не только силач может превращаться в насильника, но и насильник воспринимается обладателем могущества без или с минимальным негативом. Такой взгляд на персонажей истории до известной степени характерен для мировосприятия горцев (вспомним предания дидойцев/цезов о пришлых грузинских силачах; см. также: [Карпов, 2001б, с. 232—235]). О том же свидетельствует и другой пример. В 1860-х гг. один из высокопоставленных лиц Российского государства беседовал с кабардинцами о Ермолове. Те «высоко ставили Ермолова, несмотря на то что от него Кабарда много потерпела; они выразились так: „Если бы Ермолов встретился один с двумя абреками, они бы его не тронули“, т. е. из уважения к его доблести» [Дагестанский сборник, 1902, с. 178]. Можно надеяться, что интерпретация данной фразы верная [77].

4.4.1. Новые соседи. По воле и неволе (*продолжение*)

Упрочение Россией своих позиций на Кавказе не могло не иметь последствий для его коренных жителей. И дело не только в самом присутствии воинских контингентов, в боевых стычках и карательных операциях, не только

[77] Можно привести и еще один пример, связанный с Кнорингом и рассказанный Цициановым. «...Здешний житель ищет и искать будет сильного себе в покровители. Доказательством сему послужит следующее: когда предместник мой, приехав в город Сигнах, послал к белоканцам с предложением, чтобы они нам покорились, тогда они ответили: покажи нам свою силу, тогда и покоримся. Ответ, известный по всей Грузии» (цит. по: [Гордин, 2000, с. 90]).

в установлении (пока еще в начальной фазе) политического и экономического контроля над областями и провинциями региона, но во внесении через все указанное существенных изменений в порядок, устои жизни горцев.

В начале XX в. историк Кабарды В. Кудашев так характеризовал эти процессы и явления:

> Кабардинцы были народ простой, воинственный, главным занятием их было коннозаводство и скотоводство. Для этого они нуждались в пастбищах. Постройка крепостей и поселение в них воинов-земледельцев, т. е. казаков, естественно, уменьшали и стесняли пастбищные угодья и приволье кабардинцев. Постройка крепостей нарушила прежний уклад жизни, их торговые и соседские отношения с ближайшими народами… Со времени отобрания земель, необходимых для пастбищ, среди кабардинцев и образовалась партия, враждебная России. Но она в Кабарде не имела перевеса.
>
> [Кудашев, 1913, с. 70, 91]

Крайне определенно по тому же поводу высказался Александр Пушкин:

> Черкесы нас ненавидят. Мы вытеснили их из привольных пастбищ: аулы их разорены, целые племена уничтожены. Они час от часу далее углубляются в горы и оттуда направляют свои набеги.
>
> [Пушкин, 1986, с. 376]

Правда, написал он это по впечатлениям поездки в Арзрум (Эрзерум) в 1829 г., когда война обрела большие масштабы, а ее последствия стали зримыми во многих местностях.

В Дагестане в то время и ранее война еще не успела оставить больших черных пятен. Там она предощущалась, потом начала тлеть и разгораться.

Однако почему война, а не сосуществование обществ и культур при включении одних в другие? Для России именно такой вариант развития событий был желательным, что, впрочем, не исключало и даже предполагало на начальном этапе масштабные военные акции покорения. Не следует особо сомневаться и в наличии схожих встречных устремлений со стороны дагестанцев. Ведь были же они во второй половине XVIII столетия «уступчивыми» в контактах с русскими как ни с кем другим, а последующие события, безусловно, в достаточной мере показали им военную мощь России, с которой не было особого смысла тягаться. Резонно замечание современника о том, что «величайшее достояние для горца составляют его свобода и его горы. Стеснение действий для него несносно, он скорее готов отдать жизнь» [Мочульский (А), ч. 1, л. 78]. Однако и это объясняет далеко не все. Значит, было еще нечто, изменившее умонастроения горцев.

Дагестанский ученый Гасан-Эфенди Алкадари, писавший уже в «усмиренном», окончательно включенном в состав империи Дагестане (т. е. интерпретировавший события в лояльном по отношению к верховной власти ключе), выделял четыре этапа русско-дагестанских отношений. Они у него представлены в названиях глав исторической хроники. Начальный этап — «первое **появление** в Дагестане войск Российской империи» и их «уход отсюда», случившиеся при Федоре Иоанновиче и Борисе Годунове (конец XVI—начало XVII в.), второй — «**поход** русского императора Петра Великого в Дагестан», следующий — «третье русское **завоевание**» Дагестана и

очередной уход, датируемые концом XVIII в., и наконец «**прибытие** русских войск в четвертый раз» (начало XIX в.), которое уже не имело исхода. **Прибытие** означало основательное закрепление на территории. Алкадари не распространялся по этому
поводу — для его современников и, как он мог рассчитывать, для потомков, было ясно без лишних комментариев, что оно подразумевало [Алкадари, 1994, с. 32, 33] [78]. Каждому из этапов им были даны весьма точные определения: «поход» и «завоевание» — разовые акции, тогда как «приход» — основателен, всеобъемлющ. Россия практически со всех сторон обложила дагестанских горцев: с севера — со стороны предгорий и равнин, где были крепость Кизляр и лояльный русской власти шамхал Тарковский, с запада — в Грузии были расквартированы войска и возводились укрепления, расположенные к югу ханства поочередно присоединялись к империи, наконец, лежащая к востоку от гор Прикаспийская низменность тоже контролировалась силами последней. Россия не сломала, еще даже не посягала на основы экономической системы жизни горских обществ. Жители высокогорных местностей могли продолжать гонять своих овец на зимний период на равнинные территории соседей, отходники — ходить на заработки, торговцы — заниматься собственным делом. Российское присутствие лишь несколько усложнило эту систему, взяв на себя функции контролирующей инстанции. Ситуация в Дагестане принципиально отличалась от таковой в Кабарде. Генерал А. П. Ермолов по своим личным взглядам и по официальному положению имел право и должен был заявлять: «Живите смирно, не делайте воровства, грабежей, смертоубийств; занимайтесь хлебопашеством и скотоводством». Однако присутствие нового соседа, по всем признакам явного чужака, который все же не преминет начать перестраивать жизнь (это было известно по опыту), создавало психологический дискомфорт для тех, кто недавно избавился от другого чужака. Как было возможно жить смирно, когда в сознании, наряду с рациональными установками обыденной жизни, довлели стереотипы, в гиперболизированной форме переданные словами: «Мы к воровству родились, в сем состоят наши пашни и сохи и все наше богатство… И ежели нам от того отстать, то нам будет под российскою властию с голоду умереть, и мы в том присягать не станем и принуждены будем себя оборонять против тех, которые нам то запретить хотят»? (Напомню, что таков был ответ делегатов одного из собственно лезгинских обществ, переданный еще в первой половине XVIII в. И. Г. Гербером). Ведь не случайно и Гасан Алкадари назвал наступившую в XVI столетии и продлившуюся до века XIX «эпоху» в жизни горцев **революцией**, когда они «вырвались на свободу… потревожить весь свет» (формулировки начала XX века). Окружившая горцев едва ли не со всех

[78] Правда, Алкадари предложил краткий поэтический комментарий изменениям, произошедшим в целом в судьбе дагестанцев после присоединения их к России. Если до этого было так: «…В десятом веке Гиджры (XVI в. — *Ю. К.*) // **Вырвались лезгины на свободу**, потревожили весь свет. **Потирая тленный мир своей революцией** (каковы определения! — *Ю. К.*), // Рассыпались, как дикари, всюду проливая кровь: // Кто повел войска на Ширван, Гянджу и Ардебиль, // Кто вытоптал конницей Джары и Грузию…», то после окончательного присоединения к России «создался **контроль над справедливостью в народе** (тоже заслуживающая внимания формулировка. — *Ю. К.*), // **Для дагестанцев открылись двери** к просвещению… (и в целом из «своего» мира». — *Ю. К.*) // И пусть они совершают поездки на пароходах и по железным дорогам» [Алкадари, 1994, с. 32, 33].

сторон Россия, конечно же, была интервентом, душившим «революционный настрой». Это много позднее, в период активной советизации горного края, Гамзат Цадаса напишет:

Пора спросить у нашего народа –
Какую пользу видит он в кинжале?
Пора спросить — зачем кусок железа
Болтается на животе его?
Доколе, путаясь между ногами
И подшибая брюхо рукоятью,
Заржавленный, иззубренный, никчемный,
Оттягивать он будет пояса?..
[Дагестанская антология, 1931, с. 41] [79]

А немногим ранее него Алкадари, перечисляя вещи, «считавшиеся среди дагестанского простонародья в прежнее время **признаком счастья** (**удачи**)», наряду с «Кораном, написанным выдающимся почерком», красивой женой, янтарными или коралловыми четками, назовет верхового жеребца известных пород, пистолет или ружье, изготовленные знаменитыми мастерами, «хороший кинжал», «хоросанскую саблю» и… «**несколько беспечный образ жизни**» [Алкадари, 1994, с. 144—145] [80]. Престижность вещей, безусловно, определялась характерным самоощущением и представлением горца окружающим, и в нем громко звучали ноты джигитства, которые и обуславливали некоторую «беспечность», но с явными предпочтениями в образе жизни. Счастье приносили «малые удачи», но обеспечивались они в значительной мере удачей «большой», удачей, достигавшейся в бою, о чем говорилось ранее.

Конечно, нет оснований недооценивать значение социально-политических и экономических причин, обусловивших сложение боевого, военизированного уклада жизни горцев. Но в оценке четко обозначившейся в рассматриваемое время ситуации не следует игнорировать и очевидные моменты социокультурного порядка. К 1820-м гг. в Дагестане выросло и возмужало поколение, деды которого за тридцать-сорок лет до этого активно ходили за *давла* на соседние территории. И это же новое поколение из рассказов ветеранов было наслышано не только о героической романтике походов, но и том, как Россия душила последнюю. Предыдущие поколения горцев были овеяны ореолом славы победителей грозного Надир-шаха, зато отцы подросших джигитов, шансы которых прославиться сильно ограничило присутствие русской власти и войск, оказались на грани потерянного поколения. Если 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), то в изменившихся условиях походы ставились под запрет внешней силой, а при нарушении такового

[79] Какое образное описание атрибутов маскулинности, если, конечно, перевод верный.

[80] В свою очередь, и русский офицер отмечал: «Большая часть богатства их заключается в хорошем оружии, и в каждом семействе имеется по малой мере 3 и 4 ружья, а у богатых и более» [Мочульский (А), ч. 1, л. 123—123 об.].

каралось, и весьма жестоко, все население. Для «джигитов» оставались пирушки, перерождавшиеся в бытовое пьянство. В горском обществе ощущался психологический надлом, о котором (и о том же бытовом пристрастии к хмельным напиткам) говорил цитированный выше автор, давший безрадостную оценку положению дел в Аварском ханстве. Этот надлом переживали и люди, каждый в 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-Магомеда. Не отличался трезвой жизнью в молодые годы второй имам Гамзат-бек [Чичагова, 1989, с. 15—16, 20, 31]. Саид Араканский, известный последователь тариката, был искушен тем же. Аналогичных примеров известно достаточное количество. История Гази-Магомеда, изложенная Гассанилау Гимринским, пестрит ими, так что и атмосфера тогдашнего горского общества передана им в соответствующих тонах. В этом же плане примечательно соглашение жителей селения Голода, датируемое 1810-ми гг., в котором оговаривались наказания за производство и употребление вина. В нем отмечалось: «Выкуп в размере одной коровы... будут они (сельчане, джамаат. — *Ю. К.*) налагать на тех, кто соберутся под флагом дружбы и взаимной симпатии, — то есть худулзаби (аварское „друзья“. — *Ю. К.*), — а в действительности, чтобы кушать и пить вино, причем безразлично: мужчины ли собрались тут или женщины» [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 107].

Западные историки упрекали и упрекают Россию и русских, в культуре и жизни которых, по их оценкам, большую роль играет водка, во внедрении, хотя и «не запланированном», этого напитка в быт горцев (см.: [Гаммер, 1998, с. 73]). Действительно, горцы высоко ценили русскую водку (см.: [Ван-Гален, 2002, с. 375]), но в целом недостаточно оснований говорить, что с ней и подобными ей напитками они познакомились исключительно благодаря еще только устраивавшейся в горах русской власти (и, соответственно, людей) [81]. Рядом и всегда доступной была Грузия с ее винодельческой провинцией Кахетией, где *чача* являлась пусть не очень престижным («у себя дома») по сравнению с вином, но ходовым продуктом. Да и в дагестанской среде традиционно приготовляли бузу и вино [82]. Упомянутые историки отчасти правы в том, что пьянство и местный вариант разгула рождались ощущением «отчаяния» [Гаммер, 1998, с. 73], точнее — психологического надлома,

[81] Влияние России в данном отношении и к указанному времени реально могло сказаться только на населении территорий, подконтрольных новой власти или широко взаимодействовавших с нею, т. е. в предгорьях и на равнине, но не закрытых горных обществ. Именно так надо воспринимать, в частности, следующую информацию, переданную в середине 1840-х гг. лицом, хорошо осведомленным о местных делах и нравах: «Многие в Дагестане преданы пьянству, особенно те, кои имеют постоянные сношения с русскими, воспламеняя свои головы и воображение, кроме водки и вина, пивом и бузою (крепкий спиртной напиток, вываривaемый из винограда) и даже опиумом. Наклонность, чрез которую некоторые владельцы Дагестана соделались для нас безвредными» [Мочульский (А), ч. 1, л. 128 об.].

[82] Гассанилау Гимринский отмечал: «До введения шариата гимринцы (жители селения Гимры, родины двух имамов. — *Ю. К.*) жили тем, что производили напитки, выжимали из винограда вино, гнали араку (водку) и торговали этим» [Гимринский, 1997, с. 200].



Намогильный камень из селения Рутул. Фото автора. 2005 г.

переживавшегося поколением, достигшим активного возраста в начале XIX в. Однако и надломом все не объяснить.

Первый имам Гази-Магомед, а вслед за ним Гамзат-бек и Шамиль обвиняли земляков-горцев в нарушениях канонов ислама, в неправедном для истинных мусульман образе жизни, в отсутствии должного благочестия. Обвинения родились не на пустом месте [83].

Историки отмечают, в частности, такой факт. В Южном Дагестане в XVII—XVIII вв., а в северо-западной его части позднее — в XVIII—начале XIX в. на мусульманских намогильных памятниках почти «неожиданно» (для современных исследователей), но в массовом порядке стали появляться рисунки, удивительно напоминавшие собой первобытные и раннесредневековые писаницы. Это были фигуры мужчин и животных с гипертрофированным изображением фаллоса (женские же фигуры передавались крайне схематично), а сами намогильные стелы могли иметь антропоморфный вид. Одно и другое «не шокировало народное мусульманское сознание как нечто языческое, противное установлениям ислама», напротив, в горах к указанному времени сложилась «своеобразная мусульманская культура с символикой, основанной на традициях языческого и христианского искусства» [Бобровников, 2001а, с. 146] (см. также: [Карпов, 1994]). Дополнительным подтверждением и иллюстрацией этому являлась практика жителей ряда горных районов класть на могилы турьи и оленьи рога, «взять таковой с гроба (могилы. — *Ю. К.*), — отмечал современник, — считается оскорблением праха» [Мочульский (А), ч. 1, л. 115]. Это частные примеры, но, как говорят специалисты, не единственные свидетельствующие о несовпадении бытового, народного ислама, если не господствовавшего, то все же многое определявшего в жизни дагестанцев, с канонами религии. И расцвет его пришелся как раз на XVII—XVIII вв. (устное сообщение В. О. Бобровникова). Так что имамам было основание вменять в вину землякам не только употребление вина и табака [84], не только бравурные

[83] При том что едва ли не изначально ислам, распространяясь и утверждаясь в местной среде, многое сохранял из традиционных верований и религиозных практик дагестанцев (и это связывают с характерными особенностями суфизма) и в дальнейшем функционировал в форме «народной религии» [Аликберов, 2003, с. 489; Булатов, 2006, с. 17, 91—92].

[84] Современник замечал: «Почти каждый лезгин (здесь, житель Западного Дагестана. — *Ю. К.*) и много очень дагестанцев (здесь, жители центральной части Дагестана. — *Ю. К.*) курят табак — и эта страсть все более и более развивается, так что воспрещение провоза в горы табаку может быть весьма для горцев чувствительным» средством для введения над ними контроля [Мочульскуий (А), ч. 1, л. 129 об.]. Здесь же отмечу по-своему любопытную деталь, а именно то, что жители Западного Дагестана в настоящее время называют самосад «шамилевским табаком».

пляски и веселые песни, но и другие серьезные прегрешения. В тлетворном влиянии Россию здесь не обвинить, хотя она в конце XVIII—начале XIX в. косвенно оказывала воздействие на образ мыслей и поступки аборигенов края.

Примечательно и другое.

Если с раннего Средневековья языком письменности, науки и литературы в Дагестане являлся исключительно арабский, то порог Нового времени в истории местной культуры был ознаменован зарождением национальной письменности *аджам* на основе арабской графики. Конец XVIII—начало XIX в. были отмечены появлением переводов отрывков классических произведений литературы Востока на местные языки [Услар, 1870, с. 18]. А немногим более века до этого в общественно-философском сознании местных ученых наметилась тенденция размежевания его на противоположные направления — религиозно-идеалистическое и рационалистическое. Все вместе это свидетельствовало о зарождении, как считают некоторые исследователи, местной оригинальной версии «феномена возрождения» [Гамзатов Г., 2000, с. 70, 83, 175 и др.]. Точнее же сказать, совокупность перечисленного (и другого, что пока не исследовано) указывала на переходное (и потому кризисное) состояние местного общества и культуры.

О сложности и неоднозначности данного явления и процесса говорит, пожалуй, и то, что во второй половине XVIII столетия Нагорный Дагестан (как и Чечню) охватило стихийное исламское движение, которое сравнивают с Реформацией в Западной Европе [Бобровников, 2002а, с. 133]. На это время пришлась деятельность известных исламских правоведов, тогда же многие джамааты заменили нормы адата шариатскими (постановления сельских обществ по данному поводу см.: [Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 36—37, 42, 44—49]). Что это, абсолютное противоречие отмеченному выше о «народности» местного ислама? Скорее другое, а именно свидетельство сложности и внутренней противоречивости общественных процессов, происходивших в тот период в горской среде, их переходного, кризисного характера.

Упадок нравов, выражавшийся в охватившем разные слои населения пьянстве, был главным показателем этого. Атмосферу многих обрядов и периодических сборищ населения либо тех или иных его групп пронизывала характерная телесность (не случайно этнографы и во второй половине XIX в., и в XX в. фиксировали обряды с оргиастическими элементами; вспомним и изображения на намогильных камнях). Мусульманская обрядность и религиозное благочиние были формальными; господствовало двуверие, сочетавшее элементы ислама и язычества. И во второй половине XVIII столетия отмечается формирование критического восприятия установившегося порядка, а именно как антипорядка, восприятия не только отдельными праведниками, но и людскими массами, объединенными в традиционные общественные структуры, в данном случае джамааты. Существует общая закономерность: чем ниже падает нравственность, тем очевидней становится жажда религиозной экзальтации, жажда сакрального. Сменявшее «потерянное поколение» отцов молодое поколение должно было обратиться к кардинально иным принципам и нормам жизни, в общественной среде неизбежно должен был наблюдаться кризис коллективной идентичности, сопровождаемый кризисами индивидуальных идентичностей, в первую очередь среди пассионариев из числа лиц, стремившихся к духовному образованию и получивших его. Гази-Магомед и Шамиль иллюстрируют этот

тезис в полной мере. Они запретят пляски и песни, любые сборища, а женщин отдаленных горных районов заставят ввести в свой костюм штаны, которых те до этого не носили [Гаджи-Али, 1995, с. 36] [85]. Фактически они введут запрет на смех и проявления телесной культуры, жестко установят религиозную аскезу, и в общем и целом такой новый порядок будет воспринят большинством народа именно как порядок (хотя через два—два с половиной десятка лет, по завершении военных действий, от него легко откажутся, в чем тоже видна ясная закономерность). Первые отряды *мюридов* (ʻучениковʼ, ʻпоследователейʼ) напоминали собой секты пассионариев, а в эпоху переходного, кризисного состояния культуры и общества, в период кризиса коллективной идентичности их деятельность почти обречена на успех. Российский офицер Мочульский в разгар Кавказской войны писал:

> Мюриды до вступления в созданное Шамилем военно-духовное сословие испытываются и потом дают клятвенное обещание, «что будут вечными врагами русских, что не сдадутся им никогда живыми, что мирным образом нога их не ступит на земли наши»… Мюриды чрезвычайно преданы своим постановлениям и служат Шамилю агентами для наблюдения за направлением умов в горах, для приобретения новых приверженцев и распространения влияния его на соседственные племена. Добыча и главнейшие выгоды военных действий вообще достаются в удел мюридам и они над прочими воинами и жителями имеют много преимуществ... Строгость правил этого ордена и участие, которое в нем имеет духовенство, дает ему большое влияние в народе. Мюриды почитаются какими-то избранными, обрекшими себя на освобождение народа своего.
>
> [Мочульский (А), ч. 1, л. 17 об.—18 об.]

Схожие явления знала и пережила Западная Европа в эпоху Реформации, зарождения и становления протестантизма, в конце XVII в. переживала их и Россия, когда там появились секты боголюбцев и т. д. (см.: [Хренов, 2002]). Дагестанский пример или опыт лежит в русле этого же культурно-исторического феномена, он еще требует внимательного изучения.

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, конечно, одним из содержательных моментов начавшей разгораться со второй половины 1820-х гг. войны была национально-освободительная составляющая. Российская же

[85] «Газимухаммед... начал запрещать людям употреблять опьяняющие напитки, курить табак, играть на бубне и танцевать с женщинами (хотя это разрешается в книге Шарх аль-Мухаззаб), а что касается вообще танца, то он не запрещен для мужчин (в нашем шариате)... Часть людей подчинились Газимухаммеду и последовали за ним; другие же не соглашались с ним, считая все это слишком суровым» [Абдурахман, 1997, с. 33].

политика, вершившаяся столичными администраторами и откомандированными на Кавказ военными и чиновниками, действенно способствовала углублению противоречий [86].

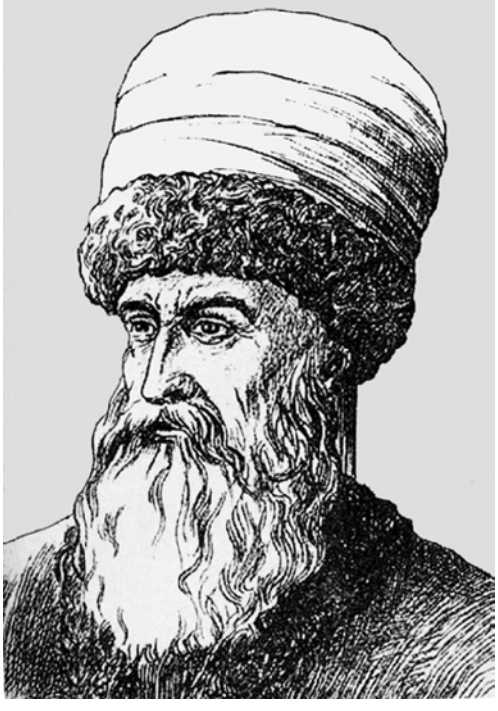
* * *

Очередной главнокомандующий И. Ф. Паскевич в 1830 г. изложил в рапорте императору Николаю I свои мысли по поводу войны с горцами. Многие из них заслуживают внимания. Он писал:

> Известно, сколь трудно вести войну в горах с народами, обладающими оными и решившимися на упорное сопротивление. Предпринимая покорение народов, не знающих нас, можно еще надеяться на успех: их можно устрашить и привести в изумление неожиданною новостью, превосходством войск, оружия и даже с пользою употребить политику, деньги и подарки, потому я желал бы лучше, чтобы сии горцы вовсе нас не знали и чтобы прибытие русских для их покорения было еще в первый раз. Но уже более 50 лет (т. е. с 1770—1780-х гг., речь идет о горцах всего Северного Кавказа. — *Ю. К.*) как они имеют дела с нами, и, к сожалению, были случаи, которые достаточны поселить в них мнение не в пользу нашу. Одна мысль лишиться дикой вольности и быть под властью русского коменданта приводит их в отчаяние, с другой стороны, пятидесятилетняя борьба без успеха проникнуть в горные их убежища **дает им уверенность, что горы их для нас недоступны**; обе сии причины достаточны побудить их к упорному сопротивлению. Нет сомнения, что мелкие владельцы скорее могут покорены быть видами личных своих выгод, но покорение вольных племен, ни от какой власти не зависимых, представляет более трудностей.
>
> Чем больше делаю я наблюдений и вхожу в познание сих народов, тем более удостоверяюсь, что направление политики и отношения наши к ним были ошибочны и не имели ни общего плана, ни постоянных правил. **Жестокость, в частности, умножала ненависть и возбуждала к мщению; недостаток твердости и нерешительность в общем плане обнаруживали слабость и недостаток силы.**
>
> [Движение горцев, 1959, с. 69]

Неудовлетворенность российских администраторов ходом дел — подчинением горцев и, с другой стороны, предлагаемое решение их улучшения — без лишних жестокостей последовательное силовое давление косвенно проясняют ситуацию и атмосферу в противоположном лагере. Это могло быть ощущение сдавливающего кольца, ломающего привычные устои. Едва ли не априори горцам было известно, что трудом на маленьких пашнях и баранами прожить крайне сложно, необходимое же для обеспечения жизни

[86] Достаточно упомянуть майора Корганова (Карганова), функционировавшего на закате кавказской деятельности Ермолова, а затем при Паскевиче. В период его пребывания в Грузии (он был армянином, уроженцем Тифлиса, по выражению летописца военно-кавказской истории, «вышедшим в люди из ничтожества»), о нем, прозванном Ванькой Каином, отзывались как о чиновнике «дерзкой и ненасытной алчности», чьи поступки «вызывали нарекания на самое начальство и даже на русское имя». В 1830 г. его попечению был вверен Дагестан. «Запуганные владетели... старались задобрить Корганова, кто червонцами, кто ценными подарками, а кто и красивыми девушками, доставлявшимися ему из сокровенных ханских гаремов... Молва об этом шла по всему Дагестану и оскорбляла народную нравственность» [Потто, 1994, т. 5, с. 136, 137] (см. также: [Ольшевский, 2003, с. 450]).



Магомед Ярагский
(по: [История Дагестана, 2004])

дополнение можно обрести на стороне. Причем не столько далеко не всем доступной торговлей, сколько всем известным способом. И пусть не все возвращались после «акции» в родные селения, что было нормальным явлением, и мать воина в песне с гордостью говорила об очевидной смерти отправившегося в поход сына-героя, зато в итоге все бывали накормлены, в том числе новые вдовы и сироты. Возможность перестроиться, точнее, подстроиться под внешнюю, давящую (или задавливающую) силу казалась проблематичной и не очень целесообразной. Через несколько десятков лет после окончания войны поэт Абуталиб изречет: «Горцы, мы с вами сидим в подвале». Во имя того, чтобы этого не произошло, чтобы горцы остались **горцами**, следовало вступить в открытую борьбу с внешней силой. Отдельные успехи горцев в уже шедшей борьбе могли свидетельствовать о некоем превосходстве их моральных ценностей над таковыми внешней силы, физически намного превосходившей их собственную силу. Однако борьба не могла вестись так, как ее понимал и делал приблизившийся к старости Сурхай-хан II. Его идеология, сам образ хана-вождя изжили себя. В условиях не только внешнего давления, но и внутреннего хаоса, когда одни противились, а другие смирялись с обстоятельствами, когда апатия сопровождалась «разгулом» плоти и вероотступничеством, в обществе должны были прозвучать слова, которые разорвали бы атмосферу гнетущего удушья, предложив народу эмоциональную отдушину.

И в Дагестане нашелся человек, произнесший такие слова. Им оказался Магомед (Мухаммад) Ярагский (из аула Яраги, что в Южном Дагестане).

Он был авторитетным богословом и муллой, к которому приходили ученики за знаниями и верой, но который и сам уже в более чем зрелом возрасте воспринял от Хаджи-Исмаила из ширванского селения Кюрдамир доктрину суфизма, *тарикат* — ʻпуть’ к совершенству, нацеленный на проникновение в суть веры. Восприняв тарикат лично, он стал призывать к нему и свою паству.

> О люди! Вы ни мусульмане, ни христиане, ни язычники… Пророк говорит: истинный мусульманин тот, кто чтит Коран и распространяет шариат… Клянитесь, о люди, отбросить свои пороки и сторониться греха. Денно и нощно

> молитесь в мечети. Не уставайте молиться Аллаху. Плачьте и молите его о прощении.
>
> (Цит. по: [Неверовский, 1847б, с. 5—6])

Тексты проповедей Магомеда не сохранились, поэтому многие попавшие в литературу приписываемые ему слова могут вызывать сомнения (об этом см.: [Покровский, 2000, с. 174—176]). Доподлинно неизвестно, звучал ли в них и призыв к вооруженной борьбе с Россией [87]. Впрочем, Ф. Боденштедт, который, как предполагают, мог использовать малоизвестные источники, приводил такую цитату из речи, произнесенной им в 1824 г. перед собравшимися алимами, шейхами и другими авторитетными лицами:

> …Ваш визит, уважаемые мюриды… является для меня знамением Всевышнего. Во имя пророка приказываю вам: вернитесь на свою родину, соберите мужчин вашего племени, сообщите им мое учение и призовите их к борьбе против проклятых московитов!



Зиярат Магомеда Ярагского в селении Согратль
Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

[87] Население Кюринского ханства, где проживал посвященный в 1823 г. в мюршиды и ставший таким образом главой дагестанского мюридизма Магомед Ярагский, было к ней готово, так как огромное впечатление на него произвела жестокость генерала В. Р. Мадатова при усмирении восстания в Кайтаге [Покровский, 2000, с. 174—175].

Угнетенные должны освободить себя, а свободные отвести от себя рабство! Я призываю вас обратиться к народу от моего имени. Если нас объединяет вера в Аллаха и в его пророков, нам нечего бояться их угроз. Для нас не может быть другого страха, чем рабство, и другого позора, чем стать добычей неверующих христианских собак. Итак, смерть или победа! Здесь нас привлекает свобода, там — рай; нужно сделать выбор; почему же мы медлим?

Боритесь, и вы будете свободны; умрите, и вы будете счастливы! Не кажется ли вам награда сладкой? Вашим первым желанием должна быть свобода, а последним — ненависть против неверных!

Подождите еще немного, и **толпы наглых врагов наводнят наши аулы, как грозные тучи** (примечательная метафора, правда, если она подлинная. — *Ю. К.*); они уведут наших детей в рабство, опозорят наших девушек и сравняют наши дома с землей, наши священные храмы будут опустошены и переосвящены белокурыми слугами богов московитов, а Аллах будет смотреть вниз сердитым и карающим взглядом на своих детей, из-за позора, который вы ему причинили, он будет проклинать вас; **рабство здесь и вечное проклятие там, на небесах** (также эффектная фраза, определенно создающая ощущение сдавленности. — *Ю. К.*), станет вашей участью!

[Боденштедт, 1996, с. 25]

Так ли именно звучали призывы мюршида, с полной уверенностью сказать нельзя. Однако известно, что вскоре после них в горских селениях началось брожение умов, сопровождавшееся пока символическими, но характерными жестами. В самом ауле Яраги «молодые люди наделали деревянные шашки, начали ходить по улицам; приближались они к углу дома, забору, дереву, к надгробному камню, останавливались и, поворачиваясь к стороне России, ударяли шашками о камни с криками: „Мусульмане, газават, газават“» [Эсадзе, 1909, с. 45].

Русское командование и лично А. П. Ермолова обеспокоило подобное развитие событий. Он приказал Аслан-хану Казикумухскому (генералу на русской службе, на подвластной ему территории все и происходило) разобраться в ситуации и прекратить беспорядки. Тот вызвал Магомеда Ярагского, который изложил ему свое видение тариката, а затем между ними произошел следующий диалог:

— Почему твои мюриды ходят по деревням и кричат газават? — спросил хан.

Мои мюриды в религиозном экстазе не понимают сами, что делают; но их поступки показывают ясно, что все должны делать.

Твое учение только соблазняет народ. Газават — дело, угодное Богу; но разве ты не знаешь силы русских, разве не понимаешь, сколько через твою пропаганду может пострадать и погибнуть невинных людей?

Русские, конечно, сильнее нас, но Бог сильнее русских: в его руках победа и поражение. Я бы посоветовал и тебе, хан, оставить мирскую суету и подумать о том, куда мы все пойдем от последнего раба до царей и пророков.

Я мусульманин и исполню шариат, как повелевают священные книги.

Ты говоришь ложь. Ты и твой народ во власти неверных, а при этом исполнение вашего шариата ничего не стоит.

Разгневанный хан публично ударил по лицу муллу и выгнал его, однако буквально тут же раскаялся и на следующий день просил прощения [88].

> — За мою обиду Бог тебя простит, — отвечал мулла, — но ты, хан, не будь, по крайней мере, истинным приверженцем русских. Если ты не можешь допустить проповедование тариката в твоих владениях, то не препятствуй в том другим дагестанцам. Вспомни, что если русские встретят в Дагестане много врагов, ты будешь им нужен и тебя осыпят наградами, но если они покорят горы, ты будешь выброшен ими, как ненужная ветошь.

Хан призадумался — в словах Магомеда Ярагского был очевидный резон. Он отпустил его, а Ермолову донес, что в ханстве восстановлен полный порядок [Потто, 1994, т. 5, с. 23—24].

В Дагестане в то время были известные авторитетные богословы и служители культа, которые не участвовали в проповеди газавата, наоборот, были его противниками. Самым известным из них был Саид Араканский. Джемалэддин Казикумухский, посвященный Ярагским в шейхи, придерживался умеренной позиции в отношении войны с неверными. По словам его сына Абдурахмана, шейх был противником войны по двум причинам:

> Во-первых, он точно знал, что джихад Газимухаммеда с русскими долго не продлится, (его) конец обязательно рано или поздно придет. Кроме того, область (вилайат) Дагестан была свободна от русских войск, забыта ими. Если же Газимухаммед или другой поднимется, несомненно, русские войска прибудут со всех сторон, и Дагестан превратится в место жительства русских. Вторая причина: тарикат, который принял Газимухаммед от моего отца, не велит вести джихад, так как он (джихад) (признает) только упоминание Аллаха Всевышнего (зикр), не более.
>
> [Абдурахман, 1997, с. 31—32]

Здесь можно дать пояснения: *джихад* и *газават* — не синонимы. Обычно *джихад* трактуется как вооруженная борьба во имя торжества ислама, но данное понятие гораздо шире и глубже и включает, помимо указанной борьбы — «джихада меча» или «малого джихада», еще и «великий джихад» — духовное самосовершенствование (и в него включены «джихад сердца», «джихад языка», «джихад руки»). *Газават* же акцентирован на войну с неверными во имя ислама [Ислам, 1991, с. 51, 66—67]. Какое содержание вкладывали в свои призывы участники тех событий? Похоже, джихад и газават они трактовали как двуединый процесс, и потому эти понятия в их речах были связаны и взаимозаменяемы. В материалах и документах, характеризующих то время и освещающих социально-политические процессы, происходившие тогда в Дагестане, часто упоминается *тарикат*. Тарикат (*тарика*, букв.: ʻдорога’, ʻпуть’) — метод мистического познания Истины. Тарикат как один из институтов и механизмов суфизма предполагает формирование братств, в которых соблюдается принцип авторитарности — поклонение и полное подчинение *шейху* (*шайху*), существует два типа последователей:

[88] В глазах некоторых современников это событие явилось едва ли не главной причиной и, уж по крайней мере, значимым поводом к началу войны [Окольничий, 1859, с. 348].

полноправные и ассоциированные, принят эзотерический принцип посвящения, особое значение имеет коллективный *зикр* (прославление имени Бога) и др. [Коран, 1991, с. 224—225]. Как отмечают исследователи, тогда и позднее понятие *тарикат*, да и отношения между наставником, учителем (*мюршидом, муршидом*) и учениками (*мюридами*, *муридами*) далеко не всегда соответствовали традиционному суфийскому значению этих слов. При том что в шамилевское время некоторые мюриды были практикующими суфиями, большинство их относилось не к «тарикатским», а к «наибским» мюридам, т. е. к элитной военной гвардии имамов. И сами имамы Гази-Магомед и Шамиль характеризовались современниками, хорошо знавшими их и осведомленными в практике суфизма (Мухаммед Тахир и Абдурахман сын Джемалэддина), как отважные и благочестивые воины, сражавшиеся ради утверждения шариата, но не как суфийские наставники [Кемпер, 2003, с. 279—285; Рагимов, 2004, с. 49—51].

Вместе с тем примечательна оценка учения Магомеда Ярагского современными авторами — профессиональными историками. «Здесь имело место, — пишут Х. Х. и А. Х. Рамазановы, — появление не просто религиозной оболочки всего движения, а религиозного учения, направленного на преобразование всей жизни, непременным условием которого должна была стать **абсолютная свобода** (? — *Ю. К.*). То, что Кавказ породил великого человека, в голове которого созрело великое учение, тоже не является удивительным, если вспомнить всю кавказскую историю, начиная с легенд. **Святая кавказская земля — одно из немногих благих мест на нашей планете, где сконцентрирована необычайно сильная духовная аура, с трудом поддающаяся уничтожению**. Ермолову и ему подобным этого было не понять, их интеллект замкнулся на империалистическом **восприятии мира**...» [Рамазановы, 1998, с. 31—32]. Явная апологетика взгляда на мир «сверху».

Так или иначе, но фактом является быстрое распространение провозглашенной идеи по всему Дагестану. Весной 1825 г. общество Эндери (расположенное в северной, равнинной части, население его в основном составляли кумыки) отправило письмо, в котором от имени «**молодежи** и **стариков**, **главарей** и **благочестивых людей** и особенно кадия» просило жителей Чиркея и Унцукуля (аварских селений) подняться на «священную войну» в защиту ислама. В нем говорилось:

> Кяфиры, да унизит их Аллах своим могуществом, остановились перед нашими селениями... О, молодые люди селения Чиркей, если у вас имеется мусульманская честь, смелость и мужество, намерение помочь исламу, то поднимайтесь на священную войну с ними. Не медлите, дело срочное. Это является также долгом женщин и детей. Потом требуем от ученых переслать и довести послания и письма всем селениям единобожников.
>
> [Движение горцев, 1959, с. 53]

И находилось много желающих не медлить. Седобородый Магомед Ярагский не мог возглавить объявленную войну, и осенью 1828 г. он в присутствии алимов, мулл, кадиев, старшин «вольных» обществ доверил поднять знамя газавата своему любимому ученику Гази-Магомеду (Кази-Мулле) и провозгласил его имамом. «Именем пророка повелеваю тебе, Гази-

Мухаммед, иди, собери народ и с Божьей помощью начинай войну с неверными». Напутствие делегатам было таким:

> Ступайте домой, передайте вашим соотчичам все, что видели здесь, вооружите их и ведите на газават. Вы живете в крепких местах, вы храбры, каждый из вас, как истинный мусульманин, должен идти один против десяти неверных. Рай и светлый венец шагида (мученика. — *Ю. К.*) ожидает тех, кто падет в бою за веру и пророка.
>
> (Цит. по: [Потто, 1994, т. 5, с. 28], см. также: [Неверовский, 1847б, с. 10])

М. Гаммер придерживается той точки зрения, что призыв Магомеда Ярагского к джихаду носил теоретический, символический характер [Гаммер, 1998, с. 76].

Поясним, кто такой имам. *Имам* (от глагола *амма* — ʻстоять впереди’, ʻруководить чем-либо’, ʻпредводительствовать’) — предстоятель на молитве, духовный руководитель, глава мусульманской общины. Сунниты (а дагестанцы за мизерным исключением являются таковыми) считают имама уполномоченным общины, который избирается теоретически всей общиной, а практически — ее представителями или назначается предшественником. (Согласно шиитской доктрине, власть имама предопределена свыше, она наследуется в роду пророка Али, и потому имам не может быть выборным). *Имамат* — институт верховного руководства мусульманской общиной, в нем светская и духовная власти сливаются [Ислам, 1991, с. 97—98].

Из сочинения хроникера деятельности Гази-Магомеда:

> Однажды в день пятницы в мечети (селения Гимры. — *Ю. К.*) ученый Даудилау сказал...: «Эй вы, друзья! Нет того худого дела, которого бы не было у нас в ауле, и временами одни убивают других. В таких условиях плохих мы долго не проживем. Давайте заставим, чтобы никто не трогал чужого. Согласимся принудительно останавливать плохого человека. Хорошо подумав, установим всем аулам адаты: содеявшему такое-то преступление — то-то, поступившему вот так-то — такое-то наказание...» Затем встал Гази-Магомед и сказал: «Нет, мы не будем действовать по адату, введем чистейший шариат. На всякое дело имеется готовое решение в шариате... Друзья! Чего вы хотите — шариата или адата?» Те закричали: «Мы хотим, чтобы шариат был»... После того все люди вышли из мечети, отправились на край аула, где сожгли все письмена с адатами, унаследованными от предков.
>
> [Гассанилау, 1997, с. 196]

Из сочинения самого Гази-Магомеда (как отрывки из него запечатлены в источнике более позднего времени):

> ...Прежде дагестанцы пребывали под сенью покоя, не ведая бед и не имея врагов.
>
> Хотя положение их дел, их деяния и находились тогда в противоречии с предписаниями и запретами Аллаха, с единственно верным путем, который наметил Он.
>
> Из-за своих разногласий и грехов дагестанцы в конце концов, однако, раздробились, и тогда ими стали править неверные и враги.
>
> Я выражаю сочувствие жителям нагорий и ущелий в связи со страшной бедой, поразившей их головы, и говорю: «Если вы ныне предпочтете непокорность Господу, то да будете рабами своих мучителей и в дальнейшем!»

[Геничутлинский, 1992, с. 59]

Деятельность имама не ограничивалась совершенствованием правил жизни сельских сообществ и горского общества в целом.

> Газимухаммад постоянно выходил теперь на сражения за дело Аллаха. С маленьким отрядом он боролся против многочисленных войск врага. Впрочем, когда распространялся слух об очередном выступлении Газимухаммада на священную войну, к нему ради возвышения славы Корана целыми группами присоединялись в качестве помощников борьбы за веру [*гази*], прибывавшие из самых различных мест.
>
> [Геничутлинский, 1992, с. 62]

То, что происходило на большей части Дагестана после означенных событий, какой оказалась реакция не всех, но многих людей на провозглашенный лозунг и последовавшие затем действия, живописали современники тех событий — горцы и русские.

«В то время, — замечал лакец Абдулла Омаров, — необходимо было для лиц, стоявших во главе семейств, обходиться со своими подчиненными чересчур снисходительно во всех отношениях. Иначе всякий из них мог подвергнуться опасности потерять навсегда кого-либо из своего семейства за свои основательные требования — уважать права его как главы семейства. Например, какой-нибудь отец, если позволял себе произнести легкий выговор кому-либо из своих детей за позднее возвращение домой, или же за неаккуратное исполнение домашней работы, или муж своей жене за невкусный завтрак или ужин, то оскорбленные до другого утра оказывались уже на земле мюридов». Такие беглецы назывались *мугаджирами*, и их с охотой принимали к себе мюриды, правда, требуя в качестве залога будущей верности нанесения тяжкого оскорбления покинутому обществу или влиятельному лицу оного [Омаров А., 1870, вып. 4, с. 4, 6—7].



Селение Голотль в плоской пойме реки Аварское Койсу
Худ Г. Гагарин. Гравюра с картины

В другом месте тот же автор делился воспоминаниями о беседах со своим товарищем, происходивших в годы их юности. Последний увлеченно рассказывал о житье-бытье среди мюридов, где главным было то, что «там есть возможность участвовать в газавате, когда душе угодно. В газавате если и убьют, то пойдешь без суда в рай, а если победишь, то тебе слава». «Между прочим, — добавлял Омаров, — он уверял, что рана, полученная от оружия неверных в газавате, не причиняет никакой боли, и доказывал это словами пророка» [Омаров А., 1869, вып. 2, с. 5].

Из рассказа А. Зиссермана об Елисуйском (Элисуйском) владении:

> ...Султан учредил «могаджир», т. е. людей, посвятивших себя исключительно молитвам, посту, воздержанию и войне с неверными. Могаджир отрекался от
> дома, семьи, всего мирского, посвящал всего себя исключительно служению вере, требовавшей главнейше борьбы и истребления гяуров. Прикрытые такими религиозными целями, могаджиры оказались самыми подходящими людьми, и султан, присоединив к нескольким горцам-могаджирам находившихся при нем беглых элисуйцев, образовал первый кадр, отправившийся для действий на плоскость... В Элисуйском владении этим шайкам без труда удалось приютиться, приобрести друзей и покровителей; затем произвести несколько удачных захватов в плен зажиточных людей, несколько грабежей и вынужденных страхом денежных сборов, так что молва о таком заманчивом, выгодном, да еще и почетном ремесле могаджира разнеслась быстро и вызвала решительный наплыв охотников. Из всех аулов десятками бежали менее зажиточные люди, кадры увеличивались ежедневно, разбивались на шайки от 10 до 15—25 человек и в весьма короткое время наводнили Элисуйское владение.

[Зиссерман, 1879, с. 289—290]

Замечу, что подобные описания могут относиться и к более позднему времени, когда движение достигло своего апогея, но очевидно, что психологический настрой людей, представлявших определенные социальные группы (и главным образом молодежь) [89], вряд ли существенно отличался и на раннем этапе движения/войны, иначе она не получила бы своего развития.

Примечательно, что несмотря на очевидные беды, которые испытывало мирное население от мухаджиров, оно «относилось к их поступкам очень снисходительно, не осуждало их, а только высказывало к ним сострадание, как к заблудшим; молодое же поколение от действий мугаджиров было в восторге; их неустрашимая храбрость приписывалась божественному вдохновению» [Лилов, 1886, с. 5].

Энергия и запал «неустрашимой храбрости» на почве «божественного вдохновения», с которым в первую очередь молодежь бросалась в водоворот новой жизни, сродни атмосфере революционных потрясений. Мюридизм означал для горцев не столько цель, сколько средство выхода из всеми явственно ощущавшегося нескладного бытия последних десятилетий, и средство это становилось самоцелью. Что делать с «абсолютной свободой» в случае ее достижения, никто не представлял, да и вряд ли задумывался. Планов, как должно будет организоваться горское общество после победы над гяурами, никто на данном этапе не строил, да и победа над превосходящими силами врага, по догадкам творцов идеи, в частности Магомеда Ярагского, могла быть одержана лишь при поддержке Всевышнего.

Идея, возникшая в умах интеллектуалов, обсуждавшаяся в достаточно широких дискуссиях, быстро распространявшаяся в массах и поддержанная значительной их частью, во многом близка тому, что психологи, занимающиеся проблемами истории (психоисторики) называют групповыми фантазиями или иллюзиями. Как пишет Ллойд де Моз, центральную роль в последних играет устранение «грешных» чувств, и потому часто они принимают форму крестовых походов. «Крестовые походы Средневековья являются классическим примером насильственных групповых действий, предпринимаемых с объявленной целью очищения души от всех грехов, ведь эти походы собирали столько участников благодаря обещанию такого очищения. Психологическая цель групповой иллюзии на самом деле та же, что и у всех жертвоприношений и обрядов с козлом отпущения... путем их переноса на жертву-заменитель, что предпринимается **для восстановления стабильности группы»** через «освобождение от разделяемых чувств внутреннего хаоса и гнева». Целью там являлась эмоциональная отдушина через применение силы, представленная самим действием, а не его вероятными результатами [Моз, 2000, с. 244, 252, 253]. Культурологи и этнологи видят в крестовых походах проявления эсхатологической мифологии или мифологического мышления как такового [Элиаде, 1995, с. 174 и след.].

В отличие от классических групповых иллюзий, где эмоциональный диссонанс возникает в условиях относительно спокойного внешнего мира и

[89] «...Старики, воспитывавшиеся на старых дедовских адатах, были против шариата... Что же касается молодых, то они приветствовали шариат и были согласны с ним, сколь бы ни велико было выпадавшее им наказание» [Гассанилау, 1997, с. 200].

сумятицы в мире внутреннем (в горском обществе утрата «стабильности» была налицо), в ситуации, сложившейся в то время в Дагестане и во многом схожей с ней ситуации в других горных районах Кавказа, внешний мир, внешняя обстановка были далеко не спокойными, и они существенно усугубляли сумятицу внутреннюю. Внешняя сила, действовавшая через насилие (хотя в собственных глазах с благими намерениями), была не иллюзорной, а более чем реальной. Однако логика и механика вызревания идеи мюридизма имели неформальное сходство с указанным явлением. Помимо внешнего фактора большую роль в ее рождении сыграл кризис внутренних устоев, в том числе социально-политических, что дополнительно подтверждает, с оговоркой на местную специфику, антифеодальная направленность развернувшегося на десятилетия широкого движения.

Исследователи правы, соотнося это движение с рубежным состоянием горского общества на переходе от Средневековья к Новому времени. Посыл к созданию единого государства вместо множества ханств и «вольных» обществ, который позднее воплотился в имамате, определенно указывает на переход к новому в широком смысле (а равно и на стремление к «восстановлению стабильности группы»). При этом в данном движении отчетливо фиксировалось естественное для обществ переходного состояния сохранение наследия старого. И если для средневекового сознания достижение идеальной, высшей степени ценности — святости, героизма, преступления, любви – возможно лишь в состоянии безумия [Лотман, 2001, с. 50, 140], то и в движении горцев просматривается его апология, точнее, апология соответствующего понимания героизма. Это то, о чем говорили Магомед Ярагский и Гази-Магомед, а также рядовой горец — друг Абдуллы Омарова. Это надпись на наградных значках, позднее введенных в имамате, гласившая: «Кто думает о последствиях, тот не будет храбрецом» или «Кто предвидит последствия, не сотворит великого», апеллирующая к героическому безумию [90]. Это слова «познавшего тарикат» хаджи Абд ар-Рахмана из Согратля: «О храбрость, дарующая победу напавшему мужу! О влечение к битве, дополняющееся пылом радости!» [Карахи, 1990, с. 32].

История социально-политического (а в определенном смысле и социокультурного) движения горцев и имамата чрезвычайно многопланова. В задачу книги не входит ее освещение, тем более анализ. Я лишь обращусь к отдельным ее эпизодам, а именно тем, которые так или иначе оттеняют влияние мировоззренческих слагаемых культуры на ход в данном случае политических процессов.

* * *

[90] Данные лозунги эпохи Шамиля Ю. М. Лотман использовал в социально-психологическом аспекте характеристики определенного типа культуры (апология которого иногда встречается и в современных обществах; у того же автора приводятся примеры из истории Германии новейшего времени). Бравирование подобными фразами вне конкретного контекста может оказаться некорректным и даже более того. Так, в оформлении недавно построенного недалеко от селения Гимры мемориального комплекса многократно повторен лозунг эпохи Кавказской войны: «Кто думает о последствиях – тот не герой», в условиях современных общественно-политических реалий выглядящий провокационно опасным.

Гази-Магомед нанес первый решительный удар унынию и вероотступничеству, наличествовавшим в умонастроениях горцев. Став (или уже будучи) человеком, фанатично преданным провозглашенной идее, осознававшейся им как *джихад*, т. е. борьба и в «малом» и в «большом», он объявил войну на два фронта. Адаты он называл не иначе как «мерзкими установлениями поклонников сатаны», а их приверженцы, по его словам, были отдалены Аллахом от «райского водоема». «Если человек, придерживающийся обычного права, будет и ныне считаться равным шариатисту, то это значит, что в нашей среде нет разницы между праведником и нечестивцем. А ведь уже сколько раз на Землю были отправлены пророки, сколько раз устанавливались божественные законы и наконец — ведь ниспослан Коран с его предостережениями!» [Геничутлинский, 1992, с. 58—59].

Он называл тех, кто служил проводниками решений неверных, поборниками дьявола. «Как же можно жить в стране, где не имеет покоя сердце и где власть Аллаха неприемлема, где святой ислам отрицают, а приговоры беспомощному человеку выносит дьявол». Он совершенствовал и себя, предаваясь телесной аскезе и углубляясь во время затворничеств в философские размышления.

Но его собственный пример, публичные заявления и действия не имели абсолютного успеха. Оставалось множество скептиков, вызывавшихся «даже спорить с Газимухаммадом в надежде опровергнуть великую Истину». По словам местного историка, «золотые монеты уже склонили их на сторону неверных», и они даже посягали на его жизнь. Количество сторонников «большого» джихада было ограниченным. Это имам видел и сознавал отчетливо и потому избирал определенные пути к началу переустройства мира. По воспоминаниям Шамиля, однажды он изрек последнему: «...На какой бы манер мы с тобой ни молились и каких бы чудес ни делали, а с одним тарикатом мы не спасемся; без газавата не быть нам в царствии небесном... Давай, Шамиль, газават делать» [Руновский, 1904, с. 1496].

Лагерь сторонников имама лишь на время походов увеличивался значительно. Впрочем, и походы не всегда и не для всех выглядели прельстительными. Жители богатых ремесленных и торговых центров, стыковых аулов, располагавшихся в пограничье горной и равнинной зон, чей скот в результате открытой конфронтации с Россией мог оказаться без зимних пастбищ, а экономические связи с другими районами, приносившие ощутимый, а то и главный доход, могли быть разорваны, например жители Чиркея и Анди, противились призывам Гази-Магомеда [Покровский, 2000, с. 186, 190]. Имам разрешил им компромисс, но на время, до тех пор, пока «они (русские) сильнее нас».

Для изменения обстановки в горах и настроения горцев ему нужны были солидные успешные акции. И в 1830 г. Гази-Магомед пошел войной на Хунзах, который воспринимался не только оплотом влияния России, но также и властелином над соседними горцами-мусульманами, что никак не вязалось с доктриной мюридизма, провозгласившей равенство истинных приверженцев ислама. «Граждане и главы Хунзаха, — писал современник, — были источниками всех бед и несчастий, ибо все это было оттуда. Все жители этого аула занимались порочными делами» (цит. по: [Покровский, 2000, с. 195]).

Поход не имел успеха [91]. Немного передохнув, имам предпринял разнонаправленные точечные удары. Им были взяты резиденции шамхала Тарковского, осажден Дербент, совершены рейды в Чечню, к Владикавказу[92].

> Рука Газимухаммада дотянулась тогда даже до Кизляра — **величайшей из русских крепостей**... Люди имама захватили там столь огромную добычу, что обращать внимание стали лишь на серебро... В результате к Газимухаммаду с разных сторон, из разных областей опять стали собираться *мухаджиры*. Появились и помощники из числа местных жителей той или иной территории.
>
> [Геничутлинский, 1992, с. 62—63]

Официальные донесения российской стороны извещали: «Салатавцы, койсубулинцы, гумбетовцы и другие уже предались ему. Кумыки могут последовать их примеру. Все чеченцы, даже живущие в окрестностях крепости Грозной, ожидают только появления» Гази-Магомеда, чтобы восстать (цит. по: [История, 1988, с. 143—144].

Первый имам был фанатиком и романтиком одновременно. Он мечтал совершить подлинный джихад и перестроить мир по единственно возможному и верному, в его глазах, образцу, сделать это решительно и едва ли не одномоментно. Он прервал линию «уступчивости» русским и организовал походы к их главным крепостям. Его боевой романтизм был иным, нежели романтика набегов в Грузию, хотя последние нередко тоже именовались (осознавались?) «священной войной». Насколько подобный романтический фанатизм свойствен натуре горцев, оценить трудно. Наследовавшие его власть другие имамы представляли собой отличные типажи. Осторожность и изрядный скептицизм, с которыми основная масса горцев принимала идеи мюридизма, склоняют больше говорить о практическом подходе к жизни. Побудительными мотивами к действиям очень часто являлись военные успехи и сулимая ими добыча, что не отрицает наличия в поступках романтики, но передает ее в тональности молодецкого боя.

В планах действий, провозглашенных Магомедом Ярагским и начавших осуществляться Гази-Магомедом, можно увидеть и воспроизведение, натурализацию исторической и одновременно идеологической схемы, которая уже давно была усвоена местными интеллектуалами и в силу возможностей распропагандирована ими. Я имею в виду интерпретацию истории Дагестана, конкретно того ее этапа, который связан с распространением и утверждением среди горцев ислама, изложенную в «Истории Дагестана» («Тарих Дагестан») Мухаммадрафи. Точная датировка этого сочинения остается вопросом открытым, но она укладывается в рамки XIV—XVI вв. Выявлено несколько десятков рукописных списков данного произведения, что говорит о его популярности и, соответственно, об осведомленности немалого процента

---

[91] В том числе из-за недостаточной стойкости и даже неверности части «армии» имама [Покровский, 2000, с. 203—204], которая не прониклась его идеями и сохраняла ввиду более очевидных выгод осторожную позицию.

[92] «Известно, — писал в 1844 г. Мочульский, — что Кази-Молла имел в сборе до 30 тыс. человек и этою мерою можно определеить способность Дагестана к действиям на равнине, но войска горцев не могут быть более 3-х недель в походе по неимению запасного продовольствия, и это было причиною, что Кази-Молла не мог взять ни Дербента, ни Владикавказа» [Мочульский (А), ч. 1, л. 81 об.].



Лезгины в походе. Худ. Т. Горшельт

жителей Страны гор с точкой зрения его автора на то, чем стал (или должен был являться) ислам в жизни горцев:

> [Это] история ислама в Дагестане — да продлит всевышний Аллах [существование] ислама до Судного дня!.. Знайте, что **Дагестан был прекрасной стра-**
>
> **ной**, обширной для его обитателей, сильной [перед] чужим, **радующей глаз**, **обильной богатствами** [**жителей**] **из-за их справедливости**. (Естественная заданность положительных оценок родины. — *Ю. К.*). Жители Дагестана были [раньше] неверными, порочными людьми [из населения] области войны (*дāр ал–харб*). **Они** поклонялись идолам, **были наделены мужеством и богатством**, [**вместе с тем**] **были более отвратительны, чем собаки**. (Достаточно парадоксальное сочетание разнонаправленных заданных оценок. — *Ю. К.*). В каждом селении находились правители негодные, порочные (*фаджируна*), охваченные неверием и грехом... Владыкой (*малик*) в городе [области] Авар... а он сильнейший из городов Дагестана своей мощью, источник неверия — был неверующий, сильный тиран, негодный, носитель зла, насилия и несчастья, по имени Сурака, с титулом *нусāл*… [93]

Далее автор подробно излагал историю первых поборников ислама, пришедших из Аравии «с целью совершить священную войну (*джихад ва газават*) и распространить по мере своих сил ислам в некоторых государствах» и в итоге достигших Дагестана. Встретив там упорное сопротивление многочисленного воинства, мусульмане прибегли к коварной хитрости и лишь тогда смогли одолеть противника. «Неверные были поражены с помощью Господина миров. И вели мусульмане сражения, битвы, борьбу и споры в Дагестане, [добиваясь] награды от Аллаха... Таким образом мусульмане подчинили все области жителей гор, то есть Дагестан: частью — пленением, местью, убийством и разрушением; частью — исламом (букв.: „замирением“), поселением [мусульман] и хорошим обращением». И был установлен шариат [Мухаммадрафи, 1993, с. 97—102].

В известном смысле, Гази-Магомед, а вслед за ним и другие имамы воспроизводили события прошлого. Цели и приоритеты у них (при некоторых

[93] Любопытно, что в XIX в. в Дагестане бытовало мнение о русском происхождении Сураки, тогда как имя правителя, напрямую соотносимого народом с « враждебным исламу миром», вероятно, восходит к иранским терминам [Малачиханов, 1928].

разночтениях) были те же, что и у их далеких предшественников, с тем уточнением, что они являлись уроженцами местных обществ. Можно отметить, что акцентированное внимание имамов к Хунзаху и представителям аварского ханского рода, по-своему прослеживаемое в поступках каждого из них, помимо прочего, следовало за интерпретацией истории Мухаммадрафи [94]. Ведь, согласно местным легендам, этот род имел русские корни — «корни» откровенного врага в новом (XIX) столетии.

Впрочем, к «воспроизведению традиции» надо было подойти с личным опытом, который накапливался постепенно. Гази-Магомед и Гамзат-бек, бывшие в свое время главными вершителями истории края, далеко не сразу начали изливать гнев и силу на ханов (см.: [Покровский, 2000, с. 198—199, 230—231]), но все же пришли к этому, что склоняет к необходимости учета в их действиях не только социально-политических мотивов, но и целенаправленного стремления к соучастию в творении истории.

Гази-Магомед остался в истории и как мученик за веру. В 1832 г. военные силы имама были окружены русскими войсками в селении Гимры. Осажденные, будучи «согласными лишь на священную войну и мученическую смерть за дело Аллаха», с обнаженными шашками бросались на штыки солдат. «Вот тогда-то и вкусил мученическую смерть имам Газимухаммад. Какое же счастье это, однако» [Геничутлинский, 1992, с. 65].

* * *

Второй имам Гамзат-бек во многих отношениях не походил на своего предшественника. О нем как историческом лице речь пойдет в другом месте. Здесь же отмечу лишь, что, несмотря на уже широко известные боевые заслуги и принадлежность к привилегированному сословию горского общества, он вынужден был оружием утверждать личный авторитет, подчиняя своей власти один аул за другим. Зато именно его принадлежностью к упомянутому сословию и достаточно органичным восприятием политики аварских ханов в отношении соседей (отцом Гамзат-бека являлся Али-Эскендер бек — прославленный военачальник и сподвижник Султан-Ахмед-хана) можно объяснить то, что, ведя «священную войну» с русскими, он первоначально мыслил нанести основной военный удар не по их крепостям в Дагестане, а по Грузии. Прав Н. И. Покровский, когда замечает, что второй имам все время «ориентировался на воспоминания об удалых аварских набегах на долины Иоры и Алазани. Для реальной борьбы с царским владычеством подобный набег не дал бы ничего», зато он с очевидностью прельщал осязаемыми выгодами. Лишь обстоятельства не позволили осуществиться этому плану [Покровский, 2000, с. 231—232].

Происхождение определило и политику Гамзат-бека в отношении аварских ханов. Поначалу он не желал конфликтовать с ними и даже предполагал найти

[94] Историки предлагают и рациональное объяснение предельно негативной оценки Мухаммадрафи аварского хана. По мнению В. Ф. Минорского, его сочинение (или последняя его редакция) являлось «тенденциозным политическим памфлетом, имевшим целью обосновать претензии шамхалов (Казикумухских. — *Ю. К.*) на преобладающее положение в Дагестане» [Минорский, 1963, с. 24—25].

опору движению против русских в достаточно хорошо известных ему феодальных структурах в ущерб поддержке «вольных» горцев. Паху-бике и ее сыновья, находившиеся у власти в Хунзахе, тоже первоначально были настроены играть на мюридизме для упрочения собственных позиций. Однако реалии, выражавшиеся в материальной, финансовой зависимости последних от России, склоняли их в другую сторону.

В 1833 г. барон Г. В. Розен сообщал министру иностранных дел графу К. В. Нессельроде о неспособности официально правившего ханством сына Паху-бике Нуцал-хана «ввести порядок» среди подвластных ему горцев, «нередко по необходимости решающихся на разбои в наших пределах», ибо в этом случае он (Нуцал-хан) «лишился бы и того ограниченного влияния, которое он теперь имеет над ними». Однако ханский дом крайне желал сохранить за собой российский пенсион [Движение горцев, 1959, с. 120—121]. В итоге он вынужденно лавировал, что не устраивало ни одну из сторон, особенно российскую. И та расставила точки над ї. В следующем году тот же Розен сообщал военному министру А. И. Чернышеву:

> Известная аварская ханша Паху-бике и сын ее Нусал-хан двуличными поступками своими... а впоследствии явным отречением обуздать подвластного им Гамзат-бека вынудили меня остановить выдачу Нусал-хану и другим аварцам определенного им жалованья... сие имело желательные последствия: в нынешнем году Паху-бике и оба сына ее начали действия против Гамзат-бека.
>
> [Акты, 1881, т. 8, с. 575, 582]

Обе дагестанские силы — ханская и мюридская — начали пикироваться, «Паху-бике тайно посягала на жизнь Гамзат-бека, который в отмщение за сие собирал партии и делал нападения на деревни, дому ее принадлежащие» [Акты, 1881, т. 8, с. 576]. Имаму явно было не до войны, настоящей войны с Россией, отдельные акции большой роли не играли.

При Гамзат-беке в 1834 г. большинство членов аварского ханского дома было уничтожено. Обычно это вменяют в вину имаму. Однако предпринятый историком Н. И. Покровским анализ ситуации на основе изучения разных источников позволил ему сделать другой вывод, а именно о фактически роковом стечении обстоятельств [Покровский, 2000, с. 242].

Произошедшее имело двоякое следствие. С одной стороны, оно, по позднее высказанной Шамилем оценке, которую передал А. Руновский, «обратило на него (Гамзат-бека. — *Ю. К.*) внимание народа и дало ему возможность, несмотря на всю его административную неспособность, продержаться в звании имама целых полтора года» [Руновский, 1904, с. 1499]. То есть сработала значившаяся с самого начала мюридистского движения антифеодальная его направленность. С другой стороны, даже косвенная причастность Гамзат-бека к истреблению ханов сделала его кровным врагом родственников последних и всех хунзахцев. Он стал заложником ситуации и, по-видимому, ясно осознавал предрешенность судьбы. Предостережения о заговоре не вызвали в нем должной реакции, он предпочел довериться воле Аллаха. Месть свершилась — второго имама не стало.

Кратковременное правление Гамзат-бека (1832—1834), невыразительное в плане внутренней реорганизации жизни горцев, не имело цельности и в отношениях с соседями — «дальними» и «новыми».

* * *

Клянусь горой,
и книгой, начертанной
на свитке развернутом,
и домом посещаемым,
и кровлей вознесенной,
и морем вздутым —
поистине, наказание твоего Господа падет,
нет для него отстранителя
в тот день, как небо заколеблется в колебании
и горы двинутся в движении.

[Коран: 52, 1—10]

Для того чтобы горы Дагестана и горы, соседние с ним, пришли в подлинное движение, которое изменило бы ход жизни в них самих (идея чего уже была сформулирована) и скорректировало бы отношения с соседями (что было скорее намечено, нежели стало реализовываться), должно было произойти нечто, что смогло бы выкристаллизовать цели и задачи преобразований. Этим «нечто» оказался человек недюжинных способностей. «Мюридизм ожидал только главы, чтобы воспрянуть с новой силой. Этой главой явился Шамиль, соединивший в себе редкие дарования воина и администратора» [Романовский, 1860, с. 334].

По оценке современников, Шамиль был фанатиком и руководствовался убеждением, а конкретные решения и поступки «подчинял правилам, диктованным холодным умом с малым участием сердца, если не вовсе без этого участия» [Казым-Бек, 1859, с. 226]. То есть он являл собой типаж, отличный от предшественников в звании имама, тем более от феодальных владетелей, ранее определявших связи горцев с внешним миром. В нем не было романтизма Гази-Магомеда и претензий отпрыска знатного рода Гамзат-бека. Он был лишен привычек и амбиций «наследных принцев», но также и новоиспеченных героев. Происходя из сословия *узденей* и упорно делая свою карьеру с глубокой верой в провозглашенную идею, он не признавал логики и тактики действий поименованных лиц. Судя по всему, он был наиболее последовательным вершителем *джихада* в «малом» и в «большом». В отличие от Гази-Магомеда и Гамзат-бека он строил государство, в рамках и условиях которого можно было решить большую часть задач провозглашенной «борьбы». Для этого он обязан был его защищать именно как государство (т. е. сложно организованную систему) от внешней силы, не признававшей самой идеи такой государственности. В отличие от тех либо иных предшественников-властодержцев, подчинявших свои действия тактике выживания, тактике военного успеха как едва ли не единственного гаранта политической стабильности, он из **тактики** (учитывавшей весь накопленный ими опыт, но переосмыслив его) выстраивал **стратегию** планов внутренних и внешних. По крайней мере, стремился к этому.

Шамиль был искренне верующим человеком, и это многое определяло в его поступках. Но приняв *тарикат* (путь к познанию Бога, истины) и одним из первых провозгласив *джихад*, он вряд ли мог уйти от другой своей самости, а именно горца. Борясь с укоренившимися противоречившими шариату привычками соплеменников, он убеждался, насколько это подчас гиблое дело



Шамиль. Худ. Е. Лансере

[Руновский, 1904, с. 1465]. Кто знает, возможно, он и в себе наблюдал их проявления? А уж взгляд на окружающий мир в лице соседей он во многом сохранял исконно местный.

Когда Шамиля везли с Кавказа в столицу империи, он был поражен неизмеримой гладью России. Ее обширность и плоскостность удивляла, ярко контрастируя с вертикальной скученностью Кавказа. Для плененного имама увиденное было открытием, в чем он признавался спутникам, говоря, что знай он действительные размеры и, следовательно, потенциальную мощь такой держа-вы, то вел бы дела с ней иначе. Вряд ли в этот момент он кривил душой. Картина окружающего мира с нового ракурса выглядела отличной от привычной. Нет оснований абсолютизировать принадлежность Шамиля к местной культуре, но, очевидно, не следует и игнорировать обусловленную данным обстоятельством составляющую его натуры, которая не могла не влиять на мысли и поступки этого человека.

Принадлежность Шамиля к горской культуре проявлялась в том, что свое государство он строил как большой, огромный джамаат, в котором сам являлся избранным народом заботливым попечителем всех и вся. Государство жило по законам шариата, но это не делало его абстрактно исламским. Имам заботился о нем и его жителях в согласии с собственным пониманием стоявших перед ним задач, а также в соответствии с полученным воспитанием. В трудные годы «он даже требовал, чтобы в его государстве шерсть овец не выщипывалась, а состригалась ножницами, и чтобы не убивались пчелы при извлечении меда (из ульев), хотя бы это и тяготило народ» [Карахи, 1990, с. 68—69]. Он увещевал сограждан-подчиненных в благодатности места, избранного им для очередной столицы этого государства (Ведено):

> Вы [хорошо] знаете, что наше место — место благое, благословенное по части всего. Например, выше нашего селения лес для дров — сколько хочешь. Еще выше — корм (для скота), а ниже селения — пахотные земли для кукурузы — это корм лошадям и нам, когда созреет. Все, в чем мы нуждаемся из продовольствия или одежды, поступает к нам из всех дагестанских и чеченских земель. Нас посещают, кого мы любим и кто нас любит... Всевышний Аллах оставил нас так, как мы хотели и желали.
>
> [Абдурахман, 1997, с. 150]

Как горец, прошедший школу социализации в мужских союзах, Шамиль знал, что представляет из себя молодежь, какая она сила, притом автономная. И поэтому в своих обращениях к тем или иным джамаатам он выделял ее особо. «От пишущего сие бедного Шамиля любимым братьям, **разумным властителям** — кадию, его помощникам, всем старикам, **молодежи**, храбрым и мужественным людям Андала привет. Да продлится ваша слава и увеличится ваша знатность» [Движение горцев, 1959, с. 501] (какая характерная логика: от «славы» к «знатности»). Далеко не случайно «охранная стража» Шамиля, насчитывавшая 600—900 *муртазеков* (*муртазегаторов*), поделенных на сотни и десятки, преимущественно набиралась из людей холостых, которые, поступая на данную службу, «**отказывались некоторым образом от своих семейств**» (ср. с приведенными выше материалами о покидавших своих родных *мухаджирах*). «**Во время войны** и **составляют** (**муртазеки**. — *Ю. К.*) **самую лучшую и надежную часть сборищ горцев**, дерутся с отчаянной решимостью, **соблюдают отличную подчиненность**... (Помимо этого. — *Ю. К.*) они рассылаются по селениям для поддержания и распространения законов шариата... Эта охранная стража составляет опричников и тайную полицию Шамиля» [Прушановский, 1902, с. 59—60] (представляется, что цитированные выше слова Мочульского о мюридах в значительной степени относятся именно к муртазекам). Только человек, на собственном опыте узнавший законы братства членов традиционных корпоративных структур, мог использовать их при создании государства. О роли молодежи в условиях войны уже говорилось, о ставке, которую делал на нее имам-политик, речь будет позднее.

Выше отмечалось, что Шамиль изменил господствовавшую до него тактику правителей в отношении завоевателей Кавказа. Если в конце XVIII в. чеченец шейх Мансур, поднявший восстание на Северном Кавказе, обещал поверившим в него горцам «быстро пронестись по селениям русских, которые покорятся нам беспрекословно и примут наш закон» [Бутков, 2001б, с. 19], а Гази-Магомед прельщал уже других горцев овладением полумифической Москвой и говорил, что слышит звон цепей, в которых ведут покоренных гяуров [Окольничий, 1859, с. 354], то в словах и делах Шамиля преобладала рациональность. Прежнюю тактику он заменил планово выстроенной стратегией. Впрочем, стратегия полностью не отвергала всего накопленного предшественниками опыта. В сложной обстановке 1836 г., когда его власть над горскими обществами еще только укреплялась, ради последней он был готов к компромиссам. По крайней мере, он заявлял об этом российскому командованию, хотя и указывал последнему на его коварство:

> ...По искренному желанию спокойствия укротил (я, Шамиль. — *Ю. К.*) грабежи, разбои, производимые горцами в покорных российскому правительству владениях, и немало возвратил русским находившихся в горах пленных солдат. Сим надеялся приобресть для себя прочное спокойствие; но вскоре за сим злонамеренные люди оклеветали меня напрасно... Если бы русские не желали нарушить мир вероломством, они дали бы спокойствие иметь и горцам до самой Аварии, взамен чего и я равномерно сохранил бы спокойствие для них; но если они желают против него, то и я имею надежду на силу и мудрость всемогущего Бога. Теперь кто что знает, тот то и делает.
>
> [Движение горцев, 1959, с. 140, 142]

А чуть позднее, при изменившейся обстановке — получении поддержки со стороны ряда обществ — он уже более категорично формулировал свои взгляды и требования:

> Уведомляю вас, что войска Койсубулинского, Гумбетовского, Андалалского, Боголалского, Чамалалского и других обществ единодушно признают и принимают мусульманскую веру, беря на себя ее законы. Все они заключают перемирие или будут вести борьбу совместно. Они разорят аулы, которые вздумают уклоняться от общего согласия. Поэтому вам (российской администрации и военным. — *Ю. К.*) нет никакой пользы вести переговоры с жителями одного или двух аулов. Если вы намерены помириться с нами, на что и мы согласны, то заключайте общий мир со всеми без обмана и коварства. **Если же вы хотите сражаться, то знайте, что мы мужчины, которые не отказываются от войны**. Между нами и вами было прежде заключено перемирие, которое вы нарушили неоднократным вторжением в нашу сторону, без всякой причины со стороны нашей. Поэтому виноваты вы, а не мы.
>
> [Движение горцев, 1959, с. 151—152]

Вызов грозному сопернику был брошен открыто, на что в такой форме решались немногие из предшественников имама.

Военная тактика прежних поколений использовалась и совершенствовалась Шамилем.

Из аналитической записки подполковника П. К. Услара об обороне Лезгинской кордонной линии от 7 февраля 1855 г.:

> Успехам покушений Шамиля против Лезгинской линии в особенности способствуют внезапность и безнаказанность, с которой он может их производить... Мы узнаем положительно, что делаются большие приготовления, но никто в горах даже не знает, куда будет направлено движение и когда оно начнется. В каждом обществе сбор производится отдельно от другого; на этом частном сборном пункте каждый наиб ждет приказания, куда двинуться; сам Шамиль с приближенными мюридами перед походом живет несколько дней в Гидатле или Карахе, имеющих центральное положение в отношении к Тушетии, Кахетии, Джаро-Белаканскому округу и покорному нам Дагестану... Наибы получают каждый особо приказания двинуться; движение начинается тотчас же, потому что все приготовления давно уже сделаны; по тропам разъединенных ущелий пробираются отдельные конные и пешие партии горцев, но никому, кроме некоторых наибов, не известны общая цель и направление похода; догадки разъясняются постепенно; неизвестность исчезает только перед самым началом действий... Скопища из самых отдаленных обществ... могут в трое суток прибыть на ту точку порубежного хребта, откуда предполагается спуститься для вторжения в наши пределы... С достижением горцами подошвы ската тотчас же начинается второй акт всего предприятия — бой. Каков бы ни был исход его, но уже горцами приобретена огромнейшая выгода, которая облегчает все их дальнейшие действия и на всякий случай сулит им безнаказанность — линия прорвана... Таким образом, горцы, достигнув плоскости, имеют самое выгодное положение для дальнейших действий. Тыл их упирается в лесистый скат, на котором остается большая или меньшая часть скопища в виде резерва; части, направленные вправо и влево по линии, заняв выгодные пункты, удерживают прибытие наших подкреплений и, прервав прямые сообщения, уничтожают всякое единство в наших распоряжениях и действиях; под прикрытием такого ящика небольшие конные и пешие партии рассыпаются по плоскости Алазани, переправляются через Алазань, грабят, жгут и возвращаются с добычею и

пленными к лесистому скату, где устраивается как бы безопасное депо награбленного и, потом, отдохнув, снова отправляются на плоскость, чтобы подобрать то, чего не успели захватить накануне.

[Акты, 1888, т. 11, с. 955—956]

Во многом это была тактика набегов, обеспечивавшая горцев средствами к существованию и вселявшая в них конкретный энтузиазм, но преобразованная в стратегию войны, которую имам понимал достаточно определенно. В период своего могущества на одно из предложений графа М. С. Воронцова вступить в переговоры Шамиль отвечал:

Если бы он требовал от меня мира, находясь у себя на родине, то я ответил бы ему по этому поводу речью, соответствующей и месту, и положению, ну а в



Мюриды Шамиля. Худ. Т. Горшельт

данное время уже не будет между мною и им ничего, кроме меча и битвы. Я готов сражаться с ним в любое время, и днем и ночью.

[Карахи, 1990, с. 25]

При защите своего государства-джамаата все средства были хороши, и в первую очередь испытанные. Набег-«наскок волков» чередовался с

устройством западни, которую, например, имам создал для русской армии в 1845 г. в Дарго, и эта западня стала для нее трагическим уроком.

Шамиль не был лишен (и не отказался) от принципов благородного рыцарства. Вспомнив приведенный ранее материал о «рыцарстве» горцев как таковых (в частности, эпизод из лет гражданской войны с предоставлением осаждающими необходимых продуктов осажденным для того, чтобы уже вполне очевидная победа не выглядела бы нечестной), определенным образом можно взглянуть и на такую информацию хрониста-горца: «Осада в этой крепости (Зырани. — *Ю. К.*) была тяжела для русских; у них истощился провиант, они голодали до того, что даже ели конину. Когда имам приказал дать им дорогу (к отступлению из крепости), они вышли оттуда после того, как побросали в Большую реку (Койсу) то, что не могли взять с собой из пушек, пороха и снарядов». А имам, совершив столь неординарное для заурядного противника действо, приказал «разрушить и уничтожить ее (крепость. — *Ю. К.*) после ухода из нее осажденных. И да прославится Аллах Всевышний славой без начала и конца» [Карахи, 1990, с. 12—13] [95].

Проявление благородства в одном деле не мешало полноценной воинственности в других.

> ...Вышли русские войска на дорогу в Анди для сбора провианта. Имам послал вслед за ними наибов с их войсками. Их валили, как сжатые снопы и срубленные деревья, одного на другого и забрали у них пушку. На второй день вышла оказия русских. Войска имама напали на нее и сражались с русскими и с фронта и с тыла, и справа и слева до тех пор, пока не перебили их, как в первый день.
>
> [Карахи, 1990, с. 28]

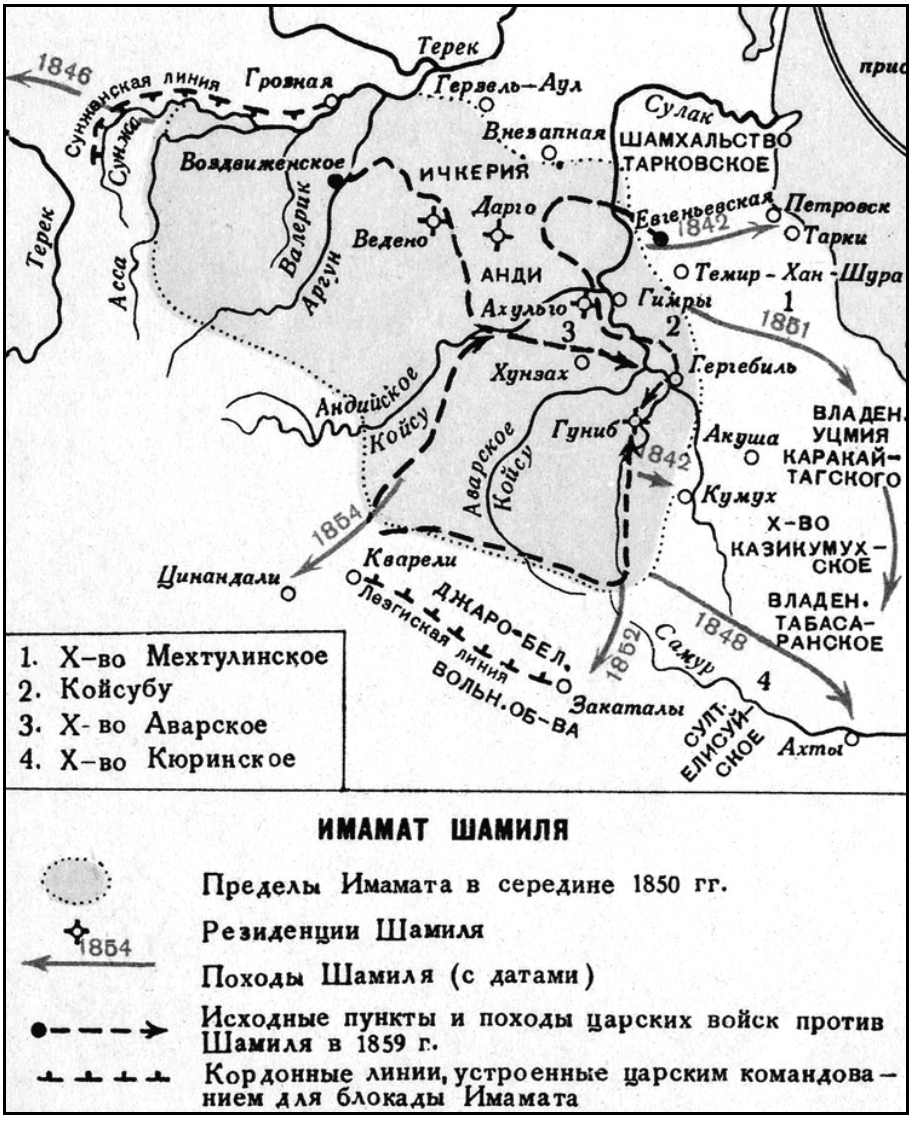
Военные действия, а также дальние (в Осетию, Кабарду) и ближние походы в основном подчинялись разработанной стратегической линии (и не случайно имам пытался координировать ход войны даже на столь отдаленном от Дагестана ее фронте, как Черкесия, куда посылал своих эмиссаров-полководцев). Можно предположить, что, выстраивая политику вновь созданного государства, Шамиль должен был бы предпринять решительные меры к овладению столь необходимыми для горцев равнинными землями. Некоторые шаги в этом направлении им действительно были осуществлены. Как отмечал Хайдарбек Геничутлинский, «свою систему управления он (Шамиль. — *Ю. К.*) начал устанавливать с территорий расселения унцукульцев и гимринцев (которые проживали относительно близко к плоскости, но следует иметь в виду, что это были родные ему места. — *Ю. К.*)... Шамиль надеялся, что унцукульцы и гимринцы быстро подчинятся ему, а за ними последуют жители и прочих селений и городов, расположенных как в низменных местах, так и на плоскогорьях» [Геничутлинский, 1992, с. 72]. Периодически совершались рейды во владения шамхала Тарковского и хана Мехтулинского, а Джаро-Белоканы все время оставались базой для акций в сторону Грузии, но именно акций, не более того.

---

[95] Данное событие относится к декабрю 1843 г., но в русской исторической литературе оно описывается иначе — блокированный отряд Д. В. Пассека был освобожден подоспевшими к нему на выручку частями регулярных войск [Покровский, 2000, с. 320].

> Имам послал отряды и экспедиции на равнину собрать баранту для провианта. Здесь они съели из их баранты до 40 тысяч голов... Они осаждали тех, кто находился в крепости Темир-Хан-Шура. Имам послал отсюда к крепости Тарго войско... В то время... вышел Шуайб (наиб. — *Ю. К.*) с теми, кто был с ним, спустился на поля жителей равнины и пригнал оттуда множество баранты. Говорили даже, что ее было около 16 тысяч. Они вернулись невредимыми. В связи с этим улетели сердца жителей равнины, и земля стала тесной для них, вопреки ее просторам.
>
> [Карахи, 1990, с. 10, 11]

Однако здесь надо учитывать два обстоятельства. Во-первых, все равнинные территории контролировались либо были подвластны российской стороне, так что практически любые действия военных сил имамата в их сторону могли принимать форму только краткосрочных экспедиций. Во-вторых, в состав имамата вошла Чечня с частью своей равнины и стала житницей вновь созданного государства.



Имамат Шамиля (по: [История СССР, 1949])

> Выступление (на джихад) для горцев в сторону Чечни было легким... так как земля их плодородная, фураж и хлеб не иссякали на их земле. Поэтому горцы, когда выступали против русских, часто со своими лошадьми и другими вьючными животными проживали в Чечне на их бесплатном фураже и хлебе. Если у чеченца бывало два дома, то один он отдавал горцам. Подумай, — восклицал Абдурахман сын Джемалэддина, — какой великий подарок Аллаха — это во времена джихада! Такова была польза земли чеченцев.
>
> [Абдурахман, 1997, с. 112]

Но примем во внимание, что права чеченцев на значительную часть равнинных территорий, принадлежавших кумыкским владетелям, как раз и

упрочивались в ходе войны [96], и данный процесс вполне соответствовал тому явлению, которое называют «сползанием горцев на равнину» (подробнее см.: [Карпов, 2001в, с. 393 и след.]). Так что хотя и косвенным порядком, но данная проблема, не значившаяся в числе приоритетных, решалась.

Пожалуй, единственный раз Шамиль подлинно изменил своей военной стратегии уже на исходе войны, когда его стали преследовать военные неудачи, былые товарищи начали глядеть в другую сторону, а народ — едва ли не массово изменять вождю. Тогда стратегию подменила тактика выживания — удачного набега огромными силами (по данным русской стороны, 15-тысячной армией) [Дубровин, 1896, с. 321] на мирные села противника с целью получения богатой добычи. Имам рассчитывал в этом случае и на содействие Турции, ибо в то время шла русско-турецкая война, не очень успешная для первой из сторон. Речь идет о походе в Кахетию 1854 г., когда в плен были взяты знатные персоны и множество незнатных, были разорены грузинские деревни.

> Войска имама напали на них (на отряд, пришедший из Грузии. — *Ю. К.*)... и те обратились в бегство... они обгоняли и опережали друг друга до тех пор, пока не прискакали в какое-то селение. Это оказалось селение Цилиндар (Цинандали. — *Ю. К.*). Здесь войска имама взяли в плен жену Чавчавадзе, ее детей, внуков царя Ираклия и тех женщин, которые были с ней из служанок... Оттуда забрали драгоценное имущество, украшения и всю утварь и домашнюю обстановку из золота и серебра, забрали даже корону царя Ираклия... Эти богатства были таковы, что не пересчитает считающий их множества и не опишет описывающий их великолепия. Затем сожгли дом Чавчавадзе и вернулись обратно... Они собрали домашних животных, волов и буйволов такое множество, что ополченцы даже резали волов для того только, чтобы снять с них шкуру для пошивки сандалий. Были собраны богатства и пленные. Пленных было 894 человека.

Начался раздел добычи, в ходе которого после выделения из нее знатных особ, предназначенных для выкупа и обмена по особым условиям, каждому участнику похода выделялась доля, сообразная заслугам и форме участия в деле («десятая часть того, что он принес» и «пешему одна доля, всаднику — три доли»).

> Затем они (грузины. — *Ю. К.*) начали выкупать своих детей... за деньги, настолько большие, что даже говорили, что не осталось вовсе денег в Грузии, и стали они (пленные. — *Ю. К.*) в изобилии здесь (в Дагестане. — *Ю. К.*) до того,

[96] По свидетельству одного из авторов того времени, «кумыки... боясь чеченцев, которые в значительном числе переселились к ним, находились у них если не в совершенной зависимости, то, так сказать, в руках; они (кумыки. — *Ю. К.*) могли жить в полной безопасности не иначе, как войдя с своими утеснителями в разные связи, не исключая и родственных» [Волконский, 1886, с. 36]. Лозунгом и задачей восстания чеченцев 1825 г. во главе с Бей-Булатом Таймазовым (Таймиевым) было возвращение границы России к Тереку, овладение всей Кумыкской плоскостью и создание государства чеченцев и кумыков, в котором последние не могли рассчитывать на главную роль [Покровский, 2000, с. 143, 146]. Примечателен и такой факт: шамилевский наиб Бата, в начале 1850-х гг. переметнувшийся на сторону русских, убеждал и убедил-таки наместника на Кавказе М. С. Воронцова в обоснованности претензий чеченцев на равнинные земли, на тот момент принадлежавшие кумыкам [Воронцов, 1888, с. 183—185].

что подешевели, но приток их все не прекращался долгое время. Да и не прекратит его (этого потока) Аллах Всевышний вовеки.

[Карахи, 1990, с. 63—64] [97]

Однако необычайно большая добыча, часть которой пошла на обмен сына имама Джемалэддина, не внесла положительных изменений в жизнь государства горцев. Шамиль даже назвал поход в Грузию «злополучным сражением», ибо после него «куда бы ни направились... ничего, кроме принижения и поражения, оставления без помощи и отступления» во внешних делах не было, а в делах внутренних «не было у глав и правителей (наибов. — *Ю. К.*) ничего кроме удаления и гордости» [Карахи, 1990, с. 68].

В данном случае нет оснований вменять в вину Шамилю измену ранее выбранной стратегии. Просто война уже длилась слишком долго и в целом не очень успешно для горцев, так что изменение настроения масс было предсказуемым.

Шамилю, стратегу-военачальнику и строителю государства, не мешал опыт горца — радетеля о благополучии своего джамаата, будь он сосредоточен в границах одного аула или простирался на многие районы. Данный опыт сказался в отношении к пленным, которых горцы традиционно поселяли в своих общинах для укрепления (увеличения физической силы) таковых, а имам использовал знания и навыки пленных и беглых солдат для укрепления армии. При том что в частном порядке горцы обращались с пленными солдатами достаточно сурово, позиция имама в этом вопросе была иной. Даже те, кто отказывались сменить веру и оставались христианами, обретали сносные условия жизни. В середине 1840-х гг. в «столицах» имамата было около трехсот солдат, и среди них часовщики, кузнецы, плотники, мастеровые. По приказу Шамиля для них был построен поселок, выделены средства и участки земли.

Они обрели покой, жили без притеснения. В комнатах были иконы, которым они поклонялись во время молитв, имели спиртные напитки, изготовленные из винограда, и самогон из проса и других злаков. Они ели, пили, развлекались, особенно по большим праздникам. Из нас никто, — вспоминал Абдурахман, — не препятствовал им в этом, так как Шамиль велел... не давать никому из мюридов обидеть их ни словом, ни действием.

Имам был явно более терпимым к пленным, нежели рядовые горцы, и это объяснялось его заинтересованностью в наличии мастеров.

Солдаты, видя милосердие Шамиля к ним, служили ему чистосердечно. Они шли с ним в бой вместе с пушками, чинили их, если ломались, ухаживали за лошадьми, тянувшими пушки, подковывали их, шорничали, готовили на зиму корм.

[Абдурахман, 1997, с. 102—103]

[97] В официальных рапортах российской стороны сообщалось, что в результате этой акции горцев «жители Телавского уезда лишились: убитыми — 81 души мужчин и 14 душ женщин, взятыми в плен — 322 мужчин и 349 женщин, сожжено помещичьих обзаведений, как-то: мараний, мельниц и мякинниц — 8, крестьянских домов — 283, принадлежащих к ним обзаведений — 265, угнано скота — 3411 штук, ограблено домашнего имущества — на 209 067 руб., наличных денег — 16 000 руб.» [Акты, 1885, с. 565—566].

Большая часть населения вновь созданного государства относилась к имаму, как к вождю. Шамиля почитали подобно легендарным героям прежних времен, с той поправкой, что главные действа в торжественные и печальные моменты теперь составляли молитвы Аллаху [Абдурахман, 1997, с. 156] [98].

Всем отмеченным я не хочу сказать, что в Шамиле проявлялась некая особая специфика горца как типажа. Он был человеком своего времени и выразителем исламской идеологии, в частности выраженной в представлениях о джихаде. Он был политиком, который вел дела — переговоры, но чаще боевые действия с врагами созданного им же государства. Он создал регулярную армию (см.: [Гаджиев В., 1989]), и воинским формированиям предписывал действовать одновременно на разных «фронтах». Правда, он часто мирился с проявлениями старой тактики — набегами, «грабежом имущества неверных», соблазнительными массам и героям (например Хаджи-Мурату). Но такие уступки лишь оттеняли специфику выстраивавшейся им политики в отношении «новых» соседей. В последней не было места и той двойной игре с русскими, мастерством в которой в прежние времена отличались ханы. Он мог вступать в переговоры с целью выиграть время, необходимое для мобилизации сил, как поступил в 1836 г. после сражения у Телетля и в 1839 г. при штурме русскими Ахульго [Гаммер, 1998, с. 124 — 160], однако такие приемы, приписывавшиеся российской стороной его «азиатской природе», не меняли общей картины.

Некоторые авторы склонны были объяснять упорное сопротивление Шамиля русским его религиозным фанатизмом, а не любовью к родной земле (см., напр.: [Usser, 1865, p. 169—170]). Однако в его мыслях и действиях одно не противопоставлялось, не противоречило другому. Эти составляющие натуры являлись ее равными опорами, по существу, сливавшимися в одну. Не случайно в критический момент, будучи осажденным на горе Гуниб, на первое из сделанных ему предложений сдаться Шамиль в меру высокопарно ответил: «Наверху Бог, на Гунибе — его правоверные мусульмане, а в руках их мечи для священной войны» [Чичагова, 1889, с. 95]. Чего в этих словах больше — фанатизма или патриотизма, определить сложно, но можно вспомнить, что и в других ситуациях он (как и его земляки) не мог поверить в способность русских подняться к укрепленным горным селениям. Равно трудно удержаться от того, чтобы в тексте одной из сложенных имамом на арабском языке песен, которые распевали мюриды, вступая в бой, не разглядеть апелляцию к традиционным явлениям горского быта:

Обнажите меч, народ,
На помощь идите к нам,
Проститесь со сном и покоем,
Я зову вас именем Бога!..
...Не раз мы покоряли,
Не раз мы молились с друзьями,

[98] Впрочем, исполнявшийся на военных смотрах и перед атакой громкий зикр (поминание, прославление имени Бога) стал своего рода солдатской песней. «Как имам выходил со своими мюридами на газават... Мюриды съезжались, являлись вооруженными к дому имама и пели „Ла иллаха илла-ллах“ и ждали его выхода... Тогда к дому стекались все жители селения... Они стояли в ряд, провожали имама в сражение с молитвой, взывая [к помощи] Всевышнего Аллаха...» [Абдурахман, 1997, с. 155].

Не раз кругом ходили между нами чаши,
Не раз мы пивали из них, вспоминая Аллаха,
Ради Бога и проч.

Очевидно, прав историк, отмечающий, что «под чашею разумеется, как у Хафиза, по толкованию мистиков, любовь», ибо Шамиль был ярым противником употребления вина [Гаджиев В., 1989, с. 112]. Но это не отвергает того, что для рядовых горцев понятней была иная ассоциация — с чашей бузы, ходившей по кругу товарищей, друзей во время мужских трапез. Она по-новому, но в рамках известной традиции, укрепляла узы товарищества, столь необходимые перед боем. А в подобной ситуации (наряду с громким зикром) и исполнялась песня. Возможно, учитывая данное обстоятельство, и ввел образ чаши в текст призыва к бою его автор — правоверный мусульманин, но при этом горец, воспитанный на конкретной земле.

О необоснованности противопоставления фанатизма патриотизму говорит и исторический опыт других областей Кавказа, в частности Кабарды, где борьба с Россией конце XVIII столетия оказалась представленной шариатским движением, идеологи которого ставили задачу радикального преобразования местного общества с целью укрепления его единства (см.: [Кажаров, 1992, с. 86 и след.]).

Принадлежность Шамиля к горской культуре и соответствующему миру образно передают и местные летописцы тех событий — Мухаммед-Тахир и Абдурахман, и делают они это через «вплетение» героя в ландшафт описываемых событий. Мне скажут: естественно, что Шамиль живет и действует в горах, ведь Дагестан — Страна гор. Конечно, так, в условиях резко пересеченной местности именно горы, их гряды или отдельно стоящие вершины, являются стратегически важными объектами, откуда удобно и выгодно вести боевые действия. Но следует иметь в виду, что местные исторические хроники отчасти являются и произведениями литературы, в которых факт дополняется образом и только после этого воспринимается явью, персонаж же описываемого события воспринимается элементом, включенным в структурированную модель мира. Тексты хроник нередко дополняют стихотворные формы, оттачивающие образы. Так, в частности, создавал свою «Историю» Мухаммед-Тахир, включая в нее собственные и других поэтов строки.

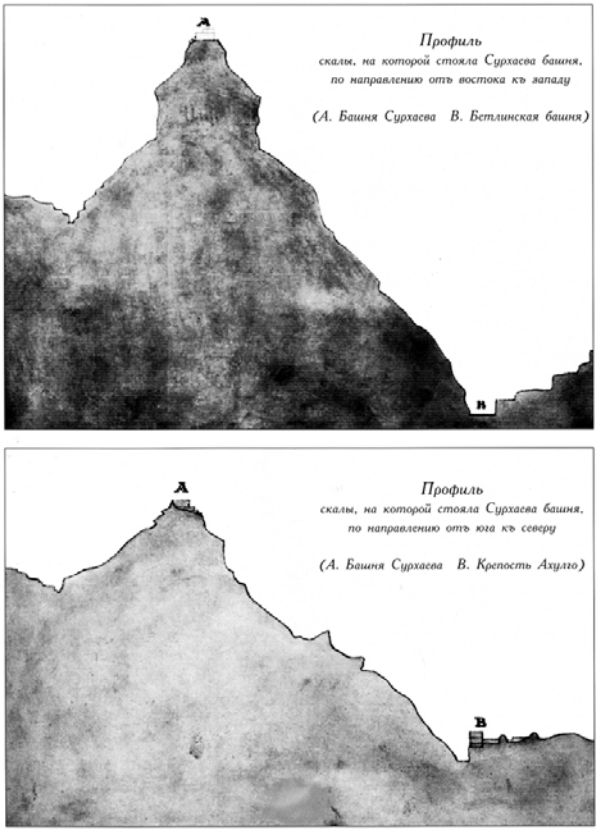
Спроси проклятого, спроси у солдат: «Каковым вы нашли
Имама пред лицом битвы при встрече?»
Как будто бы **он — скала**, нет, даже — **горная вершина**,
Пик, **который вонзен в глаз нападающих**.

[Карахи, 1990, с. 53]

Не случайно и крепость Ахульго, располагавшуюся на отдельно стоящей скале в пойме Андийского Койсу, он назвал «вершиной» [Карахи, 1990, с. 18], а Хайдарбек Геничутлинский — «богохранимой исламской крепостью» [Геничутлинский, 1992, с. 80] [99]. Равно понятна дополнительная интонация в

[99] В армейских донесениях российской стороны эта крепость описывалась как «отдельное укрепление, состоявшее из нескольких башен, связанных толстою каменною стеною и фланкированных завалами с бойницами в два ряда. Внутри замка были построены

высказывании Шамиля о намерении в 1844 г. «уничтожить до основания» Хунзах,



Гора и крепость Ахульго. Чертежи 1830-х гг. (по: [Мовчан, 2001])

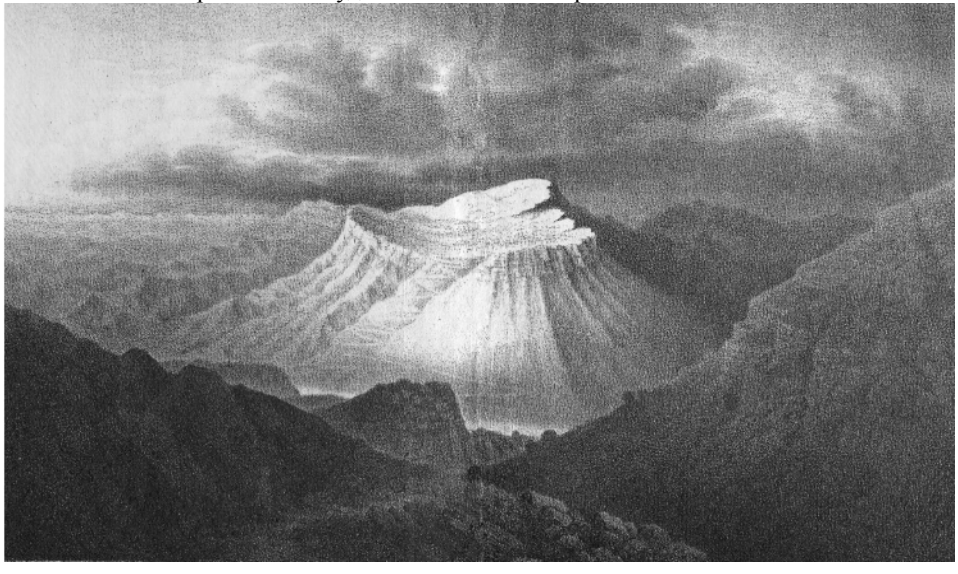
чья «территория считалась самым красивым местом в Дагестане... венцом Дагестана и по высоте местности, и по всем остальным положениям», дабы он не превратился в оплот силы завоевателей и их могущества над Страной гор [Абдурахман, 1997, с. 141; Движение горцев, 1959, с. 460; Карахи, 1990, с. 9—10].

Поэтому и в описаниях последних месяцев и дней Шамиля в роли имама, когда он вынужденно уходил от преследовавших его русских войск, постоянно упоминаются то одна, то другая, то третья гора, на которых он пытался найти надежную защиту и опору для сопротивления (см.: [Абдурахман, 1997, с. 160—161]). Оставляемый былыми соратниками, он был готов в одиночку сражаться с врагом («Я намерен бороться с русскими, будь я один или с другими») — «как... горная вершина, пик, который вонзен в глаз нападающих».

сакли в два этажа, из коих нижний был врыт в землю и совершенно безопасен от выстрелов из орудий. Сакли же были соединены между собою покрытыми ходами, а верхняя часть одной из них возвышалась в виде башни и командовала всем укреплением» [Движение горцев, 1959, с. 209].

Спасение виделось на горе Гуниб.

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.



Гора Гуниб. Гравюра XIX в. с картины К. Айвазовского

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?
...Они предпочли агонию смертного часа
Приятности жизни в государстве неверного,
Да и что (остается) для мужа, если не предпочесть
Смерть жизни под сенью сокрушения.

И здесь образ горы-защитницы, «мировой горы» у Мухаммеда-Тахира органично сплетается с образом дома, столь значимого в культуре дагестанцев, но, как и **Гора**, в данном случае попранного.

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...

О скорбь моя над ними — участниками газавата,
Они устремились к джихаду до полного изнеможения сил.
[Карахи, 1990, с. 84—85, 86]

Мне не хочется, чтобы предлагаемое описание событий исторических, вплетенное в контекст явлений социальных и культурных, выглядело навязчивым упрощением, где лишь один образ доминирует в макро- и микромире. История, культура, социальное бытие и судьба человека многоплановы, и все же в них есть линии, берущие подчас функции стержневых и соединяющие эти разные миры. Трудно удержаться от ссылки на такую линию, вслушиваясь в слова Шамиля: «Наверху — Бог, на Гунибе — его правоверные мусульмане...» Равно примечательна сцена пленения Шамиля, увиденная глазами очевидца с русской стороны. «Мы тронулись, кругом впереди и сзади шли драгуны и казаки с вынутыми из чехлов ружьями. Тут же Шамиль сделал намаз (молитву), **прощаясь, вероятно, с своею горою** (Гунибом. — *Ю. К.*)... Солнце закатывалось за горою, и картина была хороша. Мы продолжали ехать за Шамилем; у ручья он опять остановился и, подымаясь **на нашу гору**, снова остановился молиться на целый час» [Орлов-Давыдов, 1869, с. 1059] (под «нашей» и шамилевской горами здесь имеются в виду разные склоны чашеподобной вершины Гуниба)...

* * *

В заключение этой части параграфа — об отношении русской стороны к переживавшимся событиям.

Через много лет Борис Пастернак напишет:

Кавказ был весь как на ладони
И весь как смятая постель,
И лед голов сиял бездонней
Тепла нагретых пропастей.
...Каким-то сном несло оттуда.
Как в печку вмазанный казан,
Горшком отравленного блюда
Внутри дымился Дагестан.
Он к нам катил свои вершины
И, черный сверху до подошв,
Так и рвался принять машину
Не в лязг кинжалов, так под дождь.
В горах заваривалась каша.
За исполином исполин,
Один другого злей и краше
Спирали выход из долин.
...И в неизбывное насилье
Колонны, шедшие извне,
На той войне черту вносили,
Невиданную на войне.
Чем движим был поток их? Тем ли,
Что кто-то посылал их в бой?

Или, влюбляясь в эту землю,
Он дальше влекся сам собой?
Страны не знали в Петербурге,
И злясь, как на сноху свекровь,
Жалели сына в глупой бурке
За чертову его любовь.
Она вселяла гнев в отчизне,
Как ревность в матери, — но тут
Овладевали ей, как жизнью,
Или как женщину берут.

«Женщину брали» с решимостью неудержимого влечения («творцов» имперской политики здесь исключаю, ибо она, их политика, была очевидно ясной). Но чувства и прочих «влекомых» различались.

Хотя горы были чужды образу мира русского народа, но для немалого числа людей из него же именно Кавказ грезился или становился манящим дополнением к наличной самости. Только он из всех покоренных и покоряемых Россией краев вызывал к себе душевную тягу. Достаточно вспомнить произведения классиков русской литературы, писавших в 1820—1850-е гг., которые отправляли своих героев не куда-либо, а именно в Кавказские горы — за жизнью или смертью, и сводили их с персонажами местной действительности, часто идеализируемой. Насколько литературные образы были недалеки от реалий, говорит история, рассказанная Абдурахманом.

Некий русский юноша однажды появился в «столице» имамата. Он назвался сыном министра русского императора и объяснил свое появление (после многочисленных мытарств) так: он «убежал от отца, недовольный тем, что тот не разрешал ему жить по-своему, и думал, что в Дагестане он сможет быть без притеснения и найдет здесь почет ввиду его высокого происхождения». «Но получилось неудачно»; последнее обстоятельство оказало юноше дурную услугу, его поместили в тюрьму в расчете на богатый выкуп. Только вмешательство имама, узнавшего о судьбе незадачливого гостя, вызволило его оттуда. Позднее он стал «совершеннейшим» мусульманином [Абдурахман, 1997, с. 101—102].

Однако те, для кого война стала жизнью, смотрели на Кавказ иначе. Сама психология солдат и офицеров претерпевала значительные изменения. Они заимствовали у горцев привычки, навыки ведения боя, а также и быта. Об этом уже немного говорилось ранее в связи с практикой добывания голов поверженных врагов и отчаянной борьбы за тела погибших товарищей. К этому добавлю впечатление «кавказца», которое в полной мере не свяжешь с заимствованием, но которое напрямую соотнесено с обстоятельствами жизни в соседстве с «чужаками».

> Тот, кто не едал «баранты» (скот, отбитый у неприятеля, — рогатый и овцы), не поймет всего того счастья, которое испытываешь, когда закладываешь за обе щеки чужое добро, и не поймет также, до чего это мясо вкусно и насколько оно питательно и вообще — лучше продаваемого мясником и только потому, что за него ничего не заплачено. На Кавказе разбойничество — что называется — носится в воздухе, им упиваются, и существует особая любовь жить воровством.

[Бенкендорф, 2000, с. 365]

Усвоение привычек противника делало воюющие стороны едва ли не частями одного целого, точнее, восприятия себя таковыми. «Кавказцы» (т. е. соединения русской армии, давно принимавшие участие в войне) с высокомерием относились ко вновь прибывавшим из Европейской России войскам (ср. с аналогичным отношением казаков к «иногородним» и «мужикам»). Любопытен эпизод, произошедший в Чечне, когда в одном из селений в базарный день возникла ссора между местными жителями и ротой Апшеронского полка. В ней не преминул принять участие личный состав роты Куринского полка. «Но кому они пришли на помощь? — восклицал мемуарист. — Конечно, — не апшеронцам! „**Как нам не защищать чеченцев**, — говорили куринские солдаты, — **они наши братья, вот уже 20 лет как мы с ними деремся**!..“» [Бенкендорф, 2000, с. 365, 367].



Рядовой Куринского полка.
Худ. Т. Горшельт

В специфических условиях войны происходила интеграция культур взаимодействовавших, воевавших между собой сторон. «Новые» соседи превращались в соседей «ближних».

Тем более для них, непосредственных участников всего происходившего, был странным вопрос, «считать ли наши военные действия против кавказских горцев войною, и в таком случае был ли Кавказский край объявлен на военном положении? Оказывается, что последнего никогда не было ни на бумаге, ни на деле, а правительство во всех дипломатических сношениях старалось положительно выставлять, что военные действия на Кавказе суть домашнее дело, в которое никто вмешиваться не может... В этом была своя смешная сторона. Султан уступил то, что ему никогда не принадлежало; но серьезных возражений в Европе не было, а мы считали всех кавказских горцев русскими подданными и только приводили оружием к повиновению тех, которые не хотели признавать нашей власти» [Филипсон, 2000, с. 174].

Растянувшееся на долгие годы «приведение к повиновению» непокорных рождало в солдатах и офицерах неодинаковые чувства. Одни негодовали по поводу дикости горцев и испытывали явное удовлетворение от наведения порядка жесткими средствами. Другим претили неоправданная жестокость, мародерство и проч. «Какое сильное сердечное волнение снова произвела во

мне группа уцелевших полуобнаженных женщин! Некоторые из них не могли ни стоять, ни идти, потому что отморозили себе ноги. Одна мать старалась отогреть младенца на остывшей груди своей; другие с тихим прискорбием смотрели на трупы детей, прикрывая их своими рубашками: материнская любовь пыталась согреть холод смерти. Я приказал этих несчастных присоединить к прочим пленным; тогда две из них, молодые, с лицами, искаженными страхом и холодом, приползли ко мне на коленях, уцепились за мои стремена и говорили слова непонятные, между которыми я мог только различить „Бог и милость“, слова, которые легко узнать на каждом языке, потому что они заимствованы из словаря сердца и очей...» И ниже тот же человек риторически добавлял: «Много поэзии в этой удалой жизни, но много тоже минут скучного уединения» [Ст., 1854, № 17, 18]. Примечательная ремарка.

Каждодневная война притупляла эмоции, сделав кровь неотъемлемым атрибутом «работы». Примечательно, что в ходе и по завершении Кавказской войны не появилось галереи ее героев, подобно таковой войны 1812 г., не было создано ничего близкого «Апофеозу войны» и «Смертельно раненному» Василия Верещагина. Есть много набросков портретов «солдат войны» с обеих сторон, есть большие полотна и даже панорамы Т. Горшельта и Ф. Рубо, изображающие штурмы горных аулов и крепостей горцев. Пафос таких картин отражал торжество силы империи, которая, осуществляя масштабные полицейские акции (ведь войну-то официально не объявляли), должна была быть и в итоге оказалась всепобеждающей.

> Страх — лучший стимул для воздействия против азиатских народностей. Для азиата власть сильна только тогда, когда она исходит от воли безграничной и бесконтрольной, когда изображение этого всемогущества для толпы видится сквозь призму ужаса и непроницаемой тайны.
>
> [Бенкендорф, 2000, с. 377]

Такой тактика российских властей оставалась на протяжении десятилетий.

«Главною руководящею мыслью в Петербурге, — писал в своих мемуарах участник тех событий, — было мнение, что при распространении мюридизма между горцами следовало проникать в укрепленные притоны горцев, разорять их и тем наносить решительные удары неприятелю. Затем строго наказывать прежде мирных, а потом приставших к Шамилю жителей Кавказа и тем доказать им, что мнимая неприступность их убежищ не может укрыть их от победоносного штыка наших войск. Все рассчитывалось на нравственное влияние наших действий (точнее, на страх и ужас, о котором упомянул цитированный выше автор. — *Ю. К.*) на горцев, и зато как щедро злоупотребляли этими выражениями в официальных реляциях с Кавказа того времени. **Все эти предположения должны были весьма естественно страдать отсутствием всякой последовательности и системы**. Центры восстания менялись, войска наши, исполнив с огромными потерями предписанные программы, возвращались обратно с большим уроном, преследуемые неприятелем. Бежавшие, при наступлении наших войск, жители вновь возвращались на прежние места под власть того же Шамиля, которую он умел поддерживать возбуждением религиозного фанатизма и строгим наказанием, а наши кратковременные движения вовнутрь страны никак не

могли поколебать впечатления подобных действий имама» [Дондуков-Корсаков, 2000, с. 413].

Избранная российской стороной стратегия оказалась тактикой, мало отличной от тактики набегов горцев, причем совершавшиеся акции и именовались «набегами», призванными карать. Однако реакция на них в основном была противоположной тому, на что делался расчет (см., напр.: [Движение горцев, 1959, с. 186, 241, 362, 482 и др.]) — «горцы сравнивали наши экспедиции с грозовою тучею, которая пройдет полосой, наделает шуму и разорений и умчится, не оставив прочных следов» [Филипсон, 2000, с. 107]. Должны были пройти многие годы, дабы неудачный опыт вынудил преобразовать эту тактику в стратегию последовательного закрепления своей власти во вновь покоренных (усмиренных) обществах. Реализовал ее последний главнокомандующий князь А. И. Барятинский.

Задаваясь вопросом, почему до этого не было ощутимых достижений в необъявленной войне, один из первых ее историков Н. Волконский давал на него следующий образный ответ:

> Потому что мы не воевали с горцами, а постоянно их *наказывали*. Мы даже избегали слова *воевать*, как будто наши враги были вовсе его и недостойны, и так задались и увлеклись мыслью о *наказании* их, что не замечали того, как сами себя наказывали. Не шутя сказать, это слово было в большом ходу до князя Барятинского, и некоторые военачальники не знали иной системы действий, как *наказание* горцев — за вину и безвинно, словно школьников прежнего времени. Спасибо Барятинскому и его сподвижникам, что они в самое короткое время приучили нас смотреть на неприятеля как на нашего боевого соперника, иначе бы мы, пожалуй, еще долго *наказывали* его.
>
> [Волконский, 1879, с. 379]

Успехам русского оружия и российской власти способствовали также просчеты в политике Шамиля и предельная усталость населения от едва ли не бесконечной войны и разрухи. В 1859 г. имамат как государство рассыпа□лся буквально на глазах. Одно общество за другим принимало сторону былых врагов, горцы выказывали готовность сотрудничать со вновь и прочно утверждавшейся властью.

Из «Журнала военных происшествий» за 1859 г.:

> Жители Анцухского общества и часть богнадальцев, по внушению анцухского наиба Ибайдулы, выказали намерение переселиться в наши пределы и открыли по этому предмету переговоры еще осенью прошедшего года...
>
> В начале мая сего года получено известие, что в ауле Аквторели (Акды. — *Ю. К.*), в Дидойском обществе, находится главный притон хищников, намеревающихся спуститься в Кахетию для грабежей. Для наказания хищников выбрано из асахойских и акторельских переселенцев, согласно их просьбе, 84 человека охотников, которые отправились в горы 7-го мая...
>
> 18 июля. Одновременно с Главным Лезгинским отрядом Тушинский отряд под начальством ген.-м. кн. Чолокаева выступил из тушинского селения Дикло по направлению к (дидойскому. — *Ю. К.*) сел. Хушеты и начал разрабатывать туда дорогу. А между тем жители этого селения, которые уже до сего изъявили полную покорность, выставили из среды себя милицию и сдали нашим войскам охранявшие это селение со стороны Тушетии неприступные башни свои, которые заняты немедленно тушинскою милициею.

[Акты, 1904, т. 12, с. 1174—1175]

Когда же Шамиль нашел последнюю защиту на Гунибе, то, по отзыву современника, «не проходило дня, чтобы откуда-нибудь не являлись к г. Главнокомандующему представители едва известных обществ, наибы, пятисотенные начальники (маазумы) и абреки, слывшие давно самыми приверженными Шамилю людьми, самыми озлобленными, опасными нашими врагами». Проезжая аулы, откуда совсем недавно ушел имам с остатками войска, главнокомандующий и его свита неизменно поражались «торжественно радушному приему» их населения. Так было в Карате, Тлохе и Голотле — «не умолкали ружейные залпы, пляски, крики ура и т. п.» В Чохе, у жителей которого и в «блистательную эпоху Шамиля» были сложные с ним отношения, «женщины, дети — все с радостными криками выбежали навстречу, резали тут же быков, баранов, бежали за конем князя, хватая его за узду, одним словом, с таким увлечением выказывали свой восторг, что в искренности его никаких сомнений быть не могло» [Зиссерман, 1859]. К отмеченному выше здесь правомерно добавить, что, как и в оценке акушинцами генерала Ермолова, горцы проявляли готовность принять (и заранее оправдать, если нужно) власть былого врага, проявившего недюжинную силу.

Посылы очень важные и в то же время ответственные для новой власти.

4.4.2. Новые соседи. По воле и неволе (*окончание*)

Когда русскими войсками был взят Гуниб, былые идеалы горцев, казалось, померкли. Уже предшествовавшая падению цитадели радость многих из них при встрече с победителями не только указывала на их открытость и готовность к новой жизни, но и являлась сигналом отчужденности и изрядной апатии к пережитому. Кумиры казались развенчанными, идеалы — попранными. Позднее, у следующего поколения горцев, они воскреснут, что вполне естественно. А тогда... Русский офицер весьма удивлялся равнодушию, с каким дагестанцы отзывались о недавнем своем вожде [Глиноецкий, 1862, т. 23, с. 399]. Но зачем им было посвящать его в свои мысли и души? С него было достаточно их тел. А кроме того, победителям давали аванс — их готовы были терпеть, а затем, возможно, и свыкнуться как с обладателями большой силы. Дальнейшее зависело от них.

Находившийся в почетной ссылке Шамиль схожим образом оценивал шансы земляков на будущее и потому вполне искренно делился опытом управления со своими «тюремщиками» (не все, но многие из них ему действительно нравились, в первую очередь пристав А. Руновский). Новой власти, утверждавшейся в горах, он рекомендовал придерживаться строгих, но справедливых принципов, при которых даже неизбежные трудности будут перенесены народом без ропота недовольства. Соблюдение же таких принципов, по его убеждению, зависело от конкретных людей, кому вменят в обязанность исполнение властных функций. Умный и главное честный человек, способный выступить перед народом и убедить его, якобы должен был оказаться много эффективней открытой военной силы [Руновский, 1904,

с. 1524, 1525]. Подобными были общие рекомендации недавнего здешнего правителя.

По отзывам современников, требуемым человеком оказался возглавивший российскую администрацию в покоренных Дагестане и Чечне ген.-м. И. Д. Лазарев. Его действия по подавлению восстания 1860 г. — последнего всплеска завершавшейся войны [100] — по духу соответствовали рекомендациям Шамиля, о которых первый, возможно, и не знал. Равно в повседневных делах поступки и сами манеры генерала вызывали требуемую реакцию подвластных (по крайней мере, так это казалось из русского лагеря). «Для того чтобы иметь возможность быть всегда справедливым с горцем, — писал очевидец, — необходимо иметь огромный запас терпения, чтобы хладнокровно выслушивать жалобы... Этим-то терпением... в высшей степени обладает И. Д. Лазарев. Надо заметить, что горец чрезвычайно любит обращаться к своему начальству не только с жалобами, но весьма часто и с просьбами, и за советом... И в таких беседах он (ген. Лазарев. — *Ю. К.*) вполне умеет сохранять начальнический и даже несколько гордый тон... и это вполне необходимо, потому что горцы не привыкли и не могут понять того, чтобы начальник мог быть фамильярен с ними, мог бы пуститься с ними в шутки. Для них *начальник* всегда представляется чем-то высшим, выходящим из ряда обыкновенных людей, но в



Шамиль с сыном Гази-Магомедом и А. Руновским

[100] По словам участников событий с российской стороны, «когда Восточный Кавказ был покорен и Шамиль был взят, чеченцы в первый раз вздохнули свободно; но нельзя сказать, чтобы они были довольны наступившим миром, он... ошеломил их... Молодежи стало жаль минувшего... еще более сожалели о прошлом те лица, которые занимали разные должности во время шамилевского управления». Поводом же для открытого недовольства явилось требование к жителям одного из селений, расположенного в горной и лесистой местности, «перейти на более открытые места». Оно переросло в «мятеж» нескольких «шаек», во главе которых встали «абреки» и бывший наиб, однако «мятеж» не получил серьезного развития. Его главари были схвачены или сдались сами. По расчетам начальства, что «для окончательного успокоения умов... нужна администрация бдительная, но не суровая; кровавые же примеры казней скорее озлобляют, но не пугают горцев», главари восстания были сосланы в дальние от Кавказа губернии [О последних действиях, 1862, № 12, 15].

то же время они желают, чтобы этот начальник был доступен для них, внимательно бы их выслушивал, а не отталкивал от себя» [Глиноецкий, 1862, т. 23, с. 395—396, 406, 407—408] [101].

С дагестанцами — теперь мирными — знакомились и рядовые русские и давали им характеристики.

> 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 насмехаются над легковерным. Они очень горды и, сами живя в грязи, не преминут посмеяться над чем-нибудь, что показалось им нехорошо у русских... Огородов у горцев нет, да они и понятия о них не имеют. Если в ауле случится пустое место, то оно занимается какой-нибудь пашнею. Горцы вообще не переимчивы (отмечено автором второй раз, что достойно привлечь внимание. — *Ю. К.*). Они прекрасно понимают, что хорошо у русских, но сами не подражают им. Если вы спросите горца, отчего он не сделает чего-нибудь у себя, что он сам хвалит у русских, вы всегда услышите один ответ: *адат іок* (у нас нет этого обычая).

Далее следовал рассказ о нежелании (неготовности) горцев заводить огороды, продукты с которых они могли бы выгодно продавать расквартированным по соседству войскам. И при этом «горец жаден; он бережет деньги больше, нежели себя, и только в самой крайности решится на какую-нибудь покупку на деньги; большею же частью, если только есть какая-нибудь возможность, он старается выменять нужную ему вещь на что-нибудь домашнее» [Абельдяев, 1857, № 50, 51].

О чем говорят подобные свидетельства? Приверженность местных жителей давно заведенным правилам отмечали и местные реформаторы недавнего времени — Шамиль и его сподвижники. Из этого следуют отчасти косность горцев, но также и их «закрытость». Ведь упоминал же наблюдатель их «гордость», которая могла подразумевать что? Ограничимся в данном случае «закрытостью». О «непереимчивости» горцев мне приходилось слышать и самому. В Цунтинском районе, населенном цезами (дидойцами), в 1980-х гг. местные жители рассказывали, что картофель и многие огородные культуры они начали разводить только в конце 1950-х—в 1960-е гг., а до того всю землю оставляли под пашню. Зерно и хлеб и тогда оставались главными ценностями хозяйствования на земле. Первый цунтинский «Мичурин», заведший яблоневый сад на земле отцов и детей, жив и сейчас — он 1925 г. рождения [ПМА, № 1384, л. 69, 82 об.—83 об.]. То же передавал и информатор полуторасотлетней давности — приоритеты меняются не быстро. А то, что горцы предпочитали обменивать собственную продукцию на натуральный эквивалент, избегая денежных расчетов, лишь подтверждает природные

[101] Справедливости ради, надо отметить, что имеется и другое свидетельство и иная оценка поведения и манер этого администратора, высказанные представителем «горской стороны». Она, правда, относится к более раннему периоду — когда еще шла война, однако для полноты характеристики этого человека (возможно, со временем изменившегося) уместна. Рассказывали, что во время одной из пышных свадеб туземных высокопоставленных особ Лазарев бестактно «подходил к женщинам и за рукав выводил их на танец». Большинство именитых гостей принужденно «сносили подобное оскорбление со стороны русского офицера», но не Казикумухский Агалар-хан, который «с обнаженным кинжалом бросился на него, схватил его за шиворот и вышвырнул в окно» [Габиев, 1906, с. 84].

свойства крестьянина. Оттуда же и смышленость горца, стремившегося «объегорить» городского или военного — чужака. И у «жадности» те же истоки, хотя, возможно, с поправкой на особое почитание и любовь горцев к своим домам, готовность ради них на некоторые жертвы и «преступления».

Однако преступления были совершенно иного рода, нежели прежние, и потому те, кто ездил по Дагестану в 1860-е гг., почти умилялись спокойной обстановке и своей безопасности там. Сэкономленные так или иначе деньги крестьяне пускали на восстановление своих хозяйств. Базары, которых немало имелось в горном крае, заново функционировали в полном объеме. «Горцы... имеют весьма достаточно здравого смысла для того, чтобы видеть в каждом новом нашем успехе по разработке страны свою же собственную выгоду» [Глиноецкий, 1862, т. 23, с. 402].

Следует отдать должное и вновь упрочивавшейся в горах власти — все переиначивать на свой лад она не собиралась.

Вопрос звучал как постепенная умеренная русификация горцев. Достигнуть этого предполагалось через «изменение центра цивилизирующего тяготения, устранение влияния цивилизации враждебной», т. е. мусульманской. Наиболее просвещенные и гуманистически настроенные лица из администрации видели путь к такой цели через развитие грамотности, причем построенной на основе местных языков:

> Выучите сначала ученика-горца грамоте на его родном языке (а для этого необходимо было создать соответствующие грамматики. — *Ю. К.*) и от нее перейдите к русской... Туземная грамотность должна служить только к тому, чтобы отвлечь горцев от арабского языка и облегчить для них изучение русского. Все, что утратит первый язык, обратится прямо в пользу второго... С наступлением спокойствия в горах беснующиеся головорезы, вроде Гаджи-Мурата... должны постепенно сходить со сцены. Их место, в качестве руководителей народных, будут постепенно занимать люди относительно просвещенные.
>
> [Услар, 1870, с. 3, 22, 25, 29]

Не следует идиализировать политику российской администрации и взгляды персон, причастных к ней, однако в целом она заслуживает того, чтобы говорить о ней и о них с должным вниманием [102]. Достаточно сказать, что с 1865 г. начальником штаба Дагестанской области, а с 1870 по 1883 г. начальником Кавказского военно-народного управления был Александр Виссарионович Комаров — не только военный, но также автор и составитель

[102] Палитра планов русификации и мер к их осуществлению была достаточно пестрой, но основными в ней являлись весьма умеренные. Князь М. С. Воронцов (1846) настаивал на необходимости соблюдения «большой осторожности» при изменении местных «вековых обычаев». Императору он говорил, что «насильственные меры не только не принесут добра, но могут иметь очень дурные последствия» [Акты, 1885, т. 10, с. 843]. Много позднее общественность также была озабочена этими вопросами, однако несколько сместив акцент самой постановки вопроса: «Ассимиляция кавказских племен с нашим общим отечеством пойдет тем успешнее, чем больше, с одной стороны, будет предоставлено им средств к мирным занятиям земледелием и сельским хозяйством, и, с другой, чем больше света и образования внесено будет в их среду» (газ. «Терские ведомости». 1890. № 1. Часть неофициальная). Канадский исследователь российской политики на Кавказе в XIX в. Г. Райнлендер назвал ее «регионализмом», ориентированным на создание «национально-имперской культуры» [Rhinelinder, 1975].

капитальных трудов: «Адаты и судопроизводство по ним» (опубликовано в 1868 г.), «Казикумухские и кюринские ханы» (опубликовано в 1869 г.), «Народонаселение Дагестанской области, с этнографической картой» [Комаров, 1873], что весьма определенно характеризует эту личность и как администратора. Сам факт сбора, обобщения и анализа материалов по истории края, по системе сложившегося там порядка жизнедеятельности населения (*адата*), начатых в годы войны и достаточно активно продолженных в последующем, говорит об установках, принятых к действию администраторами высокого ранга.

Применительно к Дагестану они выразились в распространении на него так называемого военно-народного управления, модель которого с первого десятилетия XIX в. была опробована в провинциях Закавказья, а совершенствовалась кавказским наместником А. И. Барятинским и его преемниками. Ее создание в основном завершилось принятием в 1868 г. «Положения о сельском управлении в Дагестане», которое с незначительными дополнениями и изменениями действовало до февраля 1917 г. «Положению» предшествовали ликвидация ханской власти и освобождение зависимых сословий, и хотя последних в Дагестане, по сравнению с другими «горскими землями», было «весьма немного» (см.: [Освобождение рабов, 1868]), однако указанное определенно корректировало социальную обстановку в крае. Основные же установки «Положения» предусматривали следующее.

Джамаат теперь именовался *сельским обществом*, в котором не признавалось сословное деление. Его членами считались свободные общинники *уздени*, а также незадолго до этого освобожденные 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. 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.

В обращении же Кавказского наместника Великого князя Михаила Николаевича к народам Дагестана (1864) указывалось, что земля и леса являются собственностью населения, исключая руду и местности, отведенные крепостям, что управление основывается на адате и шариате и содержится за счет государства, за населением признается право заниматься ремеслом и торговлей, для чего ему открыты дороги в Грузию, Джаро-Белоканы, Шеку, Ширван, Кубу, Дербент и прочие земли, что вера, собственность и обычаи остаются неприкосновенными, исключая обычай кровной мести, который должен быть ликвидирован [Хашаев, 1961, с. 67].

Заявление, «Положение» и сопутствовавшие им мероприятия в целом преследовали цель мягкой адаптации дагестанского общества к общероссийскому строю жизни. Ханская форма управления территориями, в немалой степени дискредитировавшая себя ранее, а в новых условиях оказавшаяся лишней, постепенно, в 1858—1867 гг., 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.

Административно-территориальная реорганизация включила край в статусе области в систему имперского управления. Реформы преследовали очевидную цель — ослабление законодательной, исполнительной и судебной власти мусульманских руководителей сельских общин с параллельным укреплением позиций местной светской власти и адата (см.: [Бобровников, 2001б; 2002а, с. 142 и след.]). В «Положении» говорилось:

> Адаты и вытекающие из них сельские управления служат нам (имперской администрации. — *Ю. К.*) твердой опорой в предстоящей нам надолго еще тайной борьбе за влияние на народ со здешним мусульманским духовенством, которое не может оставаться равнодушным к тому, что влияние его на народ год от году слабеет, главнейше от того, что оно лишилось права чинить суд и расправу.
>
> (Цит. по: [Хашаев, 1961, с. 68])

Стремление к изменению «цивилизирующего тяготения» усмиренных горцев в этом выражалось предельно открыто, и адату отводилась роль противовеса шариату (за шариатскими судами оставался разбор дел по гражданским искам и бракоразводным процессам, а также споры по завещаниям и мечетской собственности) и приемлемой формы для постепенного перевода местного населения под юрисдикцию общероссийских законов. «Ибо адат, не имея начала духовного, беспрепятственно может покоряться изменениям, тогда как изменения в шариате, по самому смыслу его, составляют уже вопрос совести и верований мусульман» (цит. по: [Магомедов Р., 1940, с. 5]).

В работах историков нередко отмечается, что подобные реформы, осуществленные в разных областях горного Кавказа, разрушали систему общинного самоуправления через замену прежнего схода всего взрослого мужского населения как высшего законодательного и контролирующего органа общины сходом представителей домохозяйств с совещательными функциями, а также введение назначения и контроля над должностными лицами сельских администраций и др., тем самым формализуя подобную систему. В итоге это, например в Осетии, «подрывало основы общинной самоорганизации и нарушало исконные прерогативы самой сельской общины» [Кобахидзе, 2003, с. 230—231]. На самом деле трудно представить, чтобы государство (империя) не стремилась так или иначе формализовать порядок управления и самой жизни в своих разных (причем предельно разных) провинциях. На то оно и государство (империя). Однако ситуация «на местах» не выглядела слишком уж мрачной.

В отношении Дагестана сошлюсь на мнение наиболее авторитетного исследователя горской общины М. А. Агларова, который пишет:

> Ценнейшим политологическим опытом того времени (второй половины XIX в. — *Ю. К.*) явилось и возрождение колониальными властями сельского самоуправления на основе модернизированных адатов. Было сохранено прежнее административное деление в виде наибств, что соответствовало тысячелетнему этноадминистративному укладу горцев. Местные джамааты получили статус сельских обществ. Было возрождено (ликвидированное в имамате. — *Ю. К.*) выборное сельское управление по дошамилевским старинным образцам. Созданы выборные сельские суды, которые имели разновидности: суды по шариату, суды по адату, словесные суды, маслаат. Главу сельского общества

> выбирали на сходе ежегодно, затем он утверждался начальством. К 90-м годам старшины стали назначаться без выборов... За сельскими обществами сохранялось право законодательной инициативы и законодательной функции по вопросам конкретного общества и наибства. **Частичное возрождение самоуправления** и возвращение горцев к гражданскому состоянию снова **окрылили горцев**... Это был новый чрезвычайно богатый и актуальный опыт самоуправления «при властях».
>
> [Агларов, 2002, с. 65] (см. также: [Агларов, 2003])

Красноречивая оценка [103].

Российская администрация не решалась, по крайней мере на первых порах, навязывать своих ставленников обитателям горных местечек и округов. Начав еще во время войны «перекупать» наибов и иных должностных лиц имамата (как ранее подкупала ханов и др.), она сохранила за многими из них — проявившими лояльность к новой власти — соответствующие должности.

«В числе наших проводников, — замечал в своих впечатлениях о поездке в Дагестан в 1867 г. (т. е. без малого через 10 лет после воцарения мира и новой власти в крае) Н. Воронов, — ...был и один из распорядителей защиты этого аула (имеется в виду дидойское селение Китури. — *Ю. К.*), долго отстаивавшегося против натиска наших войск. Этот недавний враг теперь принадлежит к числу преданнейших России людей, занимает одну из почетнейших должностей в среде горцев — депутата в народном суде и смотрит таким добродушнейшим человеком, точно он в жизнь свою ни разу не обнажил оружия! Видно, с обстоятельствами переменяются нравы! В Верхнем Дагестане во главе народного управления сидят все еще шамилевские наибы; но теперь они, по крайней мере с виду, агнцы...» [Воронов, 1868, с. 20] (см. схожую характеристику наиба дидойского Дидойского участка в главе 5.2).

В отличие от многих территорий Северного Кавказа, где российская администрация и в ходе войны, и по ее завершении активно переселяла горцев в открытые и доступные контролю местности, в Дагестане этого не делалось. Только еще в ходе военных действий были предприняты ограниченные перемещения незначительных групп горцев на равнину — в Грузию [Изменения на линии, 1853, с. 228], позднее не было и их. И это понятно — свободных равнинных территорий по соседству не имелось, и для того, чтобы осуществить нечто подобное, пришлось бы перекраивать карту региона, тревожить других подданных (весьма лояльных к власти) — целесообразности же в этом не виделось. Да и сами горцы вовсе не желали кардинально менять свою жизнь. «Сколько раз слышал я, — писал в мемуарах русский офицер, — от Муссы... что лучше жить в лохмотьях в горах, чем в богатстве на равнине, и

---

[103] В различии оценок преобразований общественной жизни населения Осетии и Дагестана, которые осуществляла российская администрация, следует учитывать особенности пережитого каждым из них. Население Осетии не было активно вовлечено в Кавказскую войну, не входило в состав появившегося в ту пору исламского государства и, соответственно, его жизнь не была надлежащим образом трансформирована. Однако именно Осетия оказалась полигоном апробирования империей на Северном Кавказе активных средств и методов управления горцами, подразумевавших их достаточно активное вовлечение в общероссийский порядок. О несовершенствах же и издержках местного самоуправления в Дагестане, которые, безусловно, имелись, см.: [Далгат Э., 1989; Егорова, 1970].

что все сокровища земли не стоят капли воды из родника родной земли» [Бенкендорф, 2000, с. 378].

В отдельных важных пунктах горного края были устроены крепости, в которых разместились военные гарнизоны, и этого, как показал опыт, оказалось достаточно [104]. Уже много позднее, перед Первой мировой войной, была предпринята попытка устроить русское поселение в Верхнем Гунибе (где пленили Шамиля) — дагестанцы же расценили это как «**оскорбительную для национального сознания затею**», так что среди русских особо не нашлось желающих принять участие в ее реализации [Самурский, 1925, с. 55]. Со временем на территории Дагестана появились города с русским населением — Темир-Хан-Шура (с 1832 г. — военное укрепление, с 1866 г. — в статусе города и центра области), Порт-Петровск (в 1844 г. заложен как укрепление, с 1857 г. — город), но они выполняли лишь функции административного центра, транспортного узла и военных укреплений и не оказывали сколь-либо существенного влияния на жизнь основного населения края [105].

План «цивилизационной» переориентации горцев через распространение среди них грамотности на местных и русском языке остался почти нереализованным. В городах, при военных поселениях появились светские школы и училища, но число учащихся в них даже в конце XIX в. не достигало 2 тыс., из которых лишь четверть приходилась на жителей сельской местности [Народы Дагестана, 2002, с. 109]. Горцы с большим недоверием и опаской глядели на русские школы. Абдула Омаров вспоминал о реакции своего отца на его желание обучаться в такой школе: «Он считал для себя унизительным, что сын

[104] В 1840-х гг. строились планы организации казачьих поселений по Аварскосу Койсу. «Хорошо, — писал современник, — что кишевшая тогда бойня в Дагестане не позволила предпринять подобный рискованный шаг. Набрались бы беды несчастные казаки и их семьи» [Кривенко, 1896, № 4, с. 201].

[105] Наблюдатель отмечал различия в «сообщительности и уживчивости» обитателей разных местностей с русской властью, что зависело, по его оценке, от предыдущего положения тех или иных обществ. Так, в большей степени указанными качествами обладали жители Хунзаха, много «выстрадавшие и под ханскою властью, а потом и под гнетом шамилевского владычества... Они сделались искательны, стали низкопоклонничать и значительно утратили тот гордый и надменный вид, каким вообще отличаются лезгины, даже самые бедные и самого низкого происхождения. Замечательно, что аварцы при встрече с русским почти всегда снимают папаху и кланяются, что почти не встречается между другими лезгинскими племенами, горцы которых при встрече или подают руку, или же произносят только одно приветствие. Еще более бросается в глаза этот заискивающий характер аварцев при проезде через их аулы: проезжающего непременно около мечети... останавливают несколько молодых людей и подносят ему с поклоном так называемый *орчабер* (поздравительное письмо), за который всегда нужно отблагодарить деньгами (имеется в виду устоявшаяся практика подношений таких писем муталимами „наибам, богачам, авторитетным лицам“, о которой рассказывал Абдурахман [Абдурахман, 1997, с. 95]. — *Ю. К.*). Орчабер обыкновенно составляется лицами духовного звания и состоит из нескольких выписок из Корана, в которых призывается благословение Аллаха на путешествующего, причем последнему, не называя ни его имени, ни его звания, придаются всевозможные хвалебные названия, часто такие, о каких европейцу даже и в голову не придет и которые только и способен выдумать житель Востока». Тот же автор рассказывал и о готовности местных жителей выдавать своих дочерей за русских из «алчности к деньгам» и при условии выплаты «приличного выкупа и угощения» родным невесты, обязательного признания ее законной женой, а не наложницей, без насильственного перевода в другую веру и с передачей детей ее родственникам [Глиноецкий, 1862, т. 24, с. 69—70, 73—74].



Житель Чиркея (Салатау).
Худ. Г. Гагарин

его поступил в русскую школу, где, по его мнению, станут обучать меня Евангелию и потом заставят выкреститься». И далее об отношении горцев в целом к русскому-чужому:

> Горцы судят обо всем по-своему: они думают, что русские обучают детей прежде всего читать Евангелие, как у них обучают читать Коран, потом учат догматам христианской религии и т. д. Всякую русскую рукопись они называют Евангелием, и потому порядочный мусульманин не бросит бумажки, исписанной по-русски, в нечистое место, предполагая, что, может быть, там написано имя Божие. Они веруют в Евангелие и в Иисуса Христа, но уверены также и в том, что в настоящем Евангелии велено Богом, чтобы все христиане последовали Магомеду, когда он явится, и что священники выкинули это место из Евангелия. Они также уверяют, что глубоко ученый священник (как они выражаются) открывает истину и переходит в ислам.
>
> [Омаров А., 1869, с. 45]

Как отметил русский офицер, «горцы любят более всего свою национальность» [Глиноецкий, 1862, т. 24, с. 74].

В аулах жизнь начинала идти нормальным, во многом соответствовавшим привычным установлениям адата чередом. Дома начали перестраиваться (башни в значительном своем числе были взорваны русскими войсками), открываясь большими окнами и галереями в сторону улиц (это уже в 1867 г. наблюдал Н. Воронов) [Воронов, 1870, с. 26], хотя и в начале XX в. некоторые из селений еще выглядели крепостями [Ган, 1902а, с. 229]. В домах начал появляться достаток — горцы трудолюбивы, бережливы и умеренны в желаниях, ограничиваясь необходимым. Скудная для кого иного пища не была таковой для горца — «постоянного и притом добровольного постника, довольствующегося в день несколькими комками толокна» [Воронов, 1868, с. 28]. Но главным условием обретения достатка являлся мир и стабилизация отношений с соседями различных категорий. Тот же Н. Воронов отмечал, что менее чем за десять лет мирной жизни баранта дидойцев увеличилась в восемь раз, и выпасают они ее

в Кахетии, а их бедняки уходят на заработки в Тушетию и торгуют в Телави и в Сигнахе [106]. Аварцы-гидатлинцы рассказывали ему же, что хотя среди них не распространено отходничество, а на плоскость гоняют своих овец только семейств 50, но продают они масло в соседних обществах и в русских укреплениях [Воронов, 1868, с. 13—14; 28—29]. К месту заметить, через 30 лет сезонные перегоны скота на плоскость (в Терскую область, Темир-Хан-Шуринский округ, Телавский и Сигнахский уезды Тифлисской губ., в Закатальский округ, в Нухинский, Геокчайский, Арешский уезды Елисаветпольской и Бакинской губ.) примут внушительные размеры. В одном только Самурском округе число сезонно переселяющихся достигнет 65 тыс. чел. Тогда же порядка 80 тыс. лиц мужского пола со всего Дагестана будет ежегодно отправляться на заработки в соседние области и во внутренние губернии империи.

> В конце весны следующего 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.
>
> [Дагестанский сборник, 1902, с. 81—83, 88—89]

Условия для стабильного развития хозяйства горцев (стабильное не означает изобильное) появились уже в первое десятилетие по окончании войны. Население не могло этого не осознавать. Однако у «населения» был собственный подход к оценке происходящего.

Николай Ильич Воронов, напомню, вдумчиво и доброжелательно наблюдавший все в Дагестане, отметил характерную особенность отношений горцев с посторонними (с начальством, с русскими начальниками).

> При расспросе о житье-бытье дидойцы не преминули пожаловаться на свою судьбу: и хлеба у них своего на год не станет, и овец мало, и лес плох, и пастбищ не хватает, а к тому еще зимы длинные и снежные... Словом, жить совсем плохо.

---

[106] Другой автор, сразу же по окончании войны служивший в Телави, отметил в своих воспоминаниях такую любопытную подробность экономики местных горцев. «В первый же год после замирения масса лезгин из Дидойского общества спустилась на зиму в Алазанскую долину для разного рода заработков. У каждого были с собою деньги, конечно, звонкою монетою, скопленные десятками лет и хранившиеся до тех пор где-нибудь в земле, в местах, известных только их владельцам; здравый смысл скупых и не знающих никаких прихотей людей подсказал им, что теперь, когда наступил мир, хранить деньги в земле непроизводительно, и, решив пустить их в рост, они принесли их с собою в Кахетию и роздали взаймы крестьянам. Тут все делалось на совесть, без формальностей и документов, ударили по рукам, и обоюдные условия установили общие... Ссуда давалась бессрочно, должник мог возвратить ее когда хотел, а пока деньги были у него, за каждые 10 рублей (тумань) он ежегодно платил лезгину 2 коды (*коди* — мера сыпучих тел; в разных районах Грузии она колебалась от 2 пудов 10 фунтов до 4 пудов 20 фунтов. — *Ю. К.*) пшеницы... Денег у лезгин оказалось ужасно много; только в одном большом селении, в Гавазах, они роздали с лишком 20 000 серебром и, покончив эту операцию, стали пожинать плоды. Две коды в продажной цене стоят не менее 4 рублей, следовательно, лезгины поместили свои капиталы сверх меры выгодно, чуть не по 40 процентов в год с хвостиком... Делалось это очень дружелюбно, с большою выдержкою и тактом, и бедный грузин чувствовал себя очутившимся, как муха в паутине паука». В разрешении возникшей конфликтной ситуации активное участие приняла российская администрация [Бороздин, 1886, с. 293].

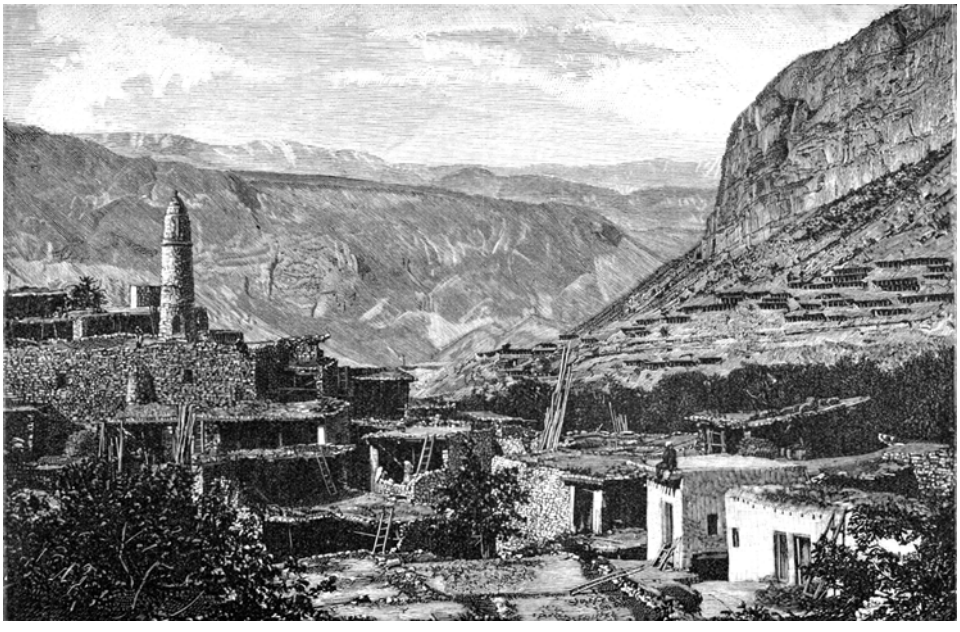
> Из дальнейших расспросов, однако, оказалось, что дидойцы даже продают избыток хлеба от своих урожаев, что и овец у них вдоволь, и лес есть, и пастбищ немало. Но такова уже **политика горского джамаата**: хитри, жалуйся на судьбу, прикидывайся нищим, — авось от подати избавят или, по крайней мере, ее не надбавят.

Аналогичные впечатления он вынес из общения с гидатлинцами, телетлинцами («жаловались... также на недостаток леса, которого у них и прежде было мало, а после покорения Дагестана стало и того меньше: солдаты вырубили»), куядинцами («посмотрите, какие у нас каменистые угодья! Только и сладости жить на нашей земле, что живешь на родине»):

> Нужно помнить, что горцы вообще стараются больше скрывать, чем заявлять о своих достатках, в особенности же перед начальством... а потому все официальные дознания по этому предмету (т. е. о поголовье скота, урожае и т. п. — *Ю. К.*) можно принимать не иначе как за крайний minimum показаний.
>
> [Воронов, 1868, с. 13, 29—30; 1870, с. 5, 6]

Такая позиция горцев понятна — это общеизвестная хитрость крестьян в отношении «начальства», крестьян, желающих быть и оставаться «себе на уме». Здесь она уточнялась тем, что на высказанные «гостями» советы, как улучшить жизнь — завести огороды, выращивать картофель и др., что по соседству уже начали делать русские и это становилось подспорьем в их хозяйстве, — был один ответ: «Да, оно так, только у нас на это адата нет» [Воронов, 1870, с. 21—22]. Опять-таки черта крестьянская — «непереимчивость». Однако в местной среде она имела очевидный нюанс и вовсе не второстепенный. И расспросы и советы исходили от покоривших здешний край чужаков-иноверцев, от которых нельзя было ожидать чего хорошего. Всякое сближение с ними сулило бедствия — неурожаи, засухи, землетрясения [107], оно являлось богопротивным отступничеством, так что «новый русский» (горец, сблизившийся с русскими) считался предателем святого, а это хуже даже, чем неверующий в

[107] В окрестностях даргинского селения Кища находится родник Хва гIиниц (‘Колодец от сглаза’), в котором, согласно преданию, некогда текло молоко, однако после того как в позапрошлом веке в его чаше искупался некий русский («неверный»), в нем течет вода, правда вкусная и холодная [ПМА, 2006, л. 23 об.].



Селение Иголи (по: [Андреев А., 1899])

Бога чужак-христианин [Амиров, 1873, с. 11—12]. Новую власть вынужденно терпели, большей частью скрывая тайное неприятие. К ней привыкали, приглядываясь, очень медленно.

Налоги вряд ли кто хочет платить. Платить их чужаку (иноверцу)-покорителю желают и того меньше. Стремление горцев утаивать доходы понятно. 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) [Хашаев, 1961, с. 69]. Что он реально означал для конкретных хозяйств, сказать трудно. Обычно историки называют его «тяжелым бременем» (см., напр.: [Хашаев, 1961, с. 69]), но авторитетный специалист говорит другое: «Частичное возрождение самоуправления и возвращение горцев к гражданскому состоянию снова окрылили горцев, даже ничтожные подворные налоги они воспринимали как незаконные» [Агларов, 2002, с. 65]. Важным являлся не размер налога, но обязанность его уплаты, претившая взглядам на порядок «своего» бытия в мире. В истории взаимоотношений с ближайшими, ближними и дальними соседями, которую запечатлела память народа, позиция подчинения в подавляющем большинстве случаев определялась именно обязанностью заплатить или регулярно выплачивать определенную дань. Примеров этому приведено здесь было немало. Поэтому-то и в новых условиях, в отношениях с новыми соседями, когда восстановилось «гражданское состояние» и самоуправление (через кого это произошло для местного населения — другой вопрос), любой налог воспринимался незаконным посягательством на «самостийность» и самодостаточность горских общин и их сообщества. С ним мирились поневоле, возмущаясь им как таковым между собой.

Умиротворенность Страны гор, которую отмечали посещавшие ее лица, была внешней, не внутренней. Это была затаенность. Не случайно Абдурахман, сын Джемалэддина Казикумухского и зять Шамиля, сопровождавший последнего в поездке по России и отметивший, что там «кроме уважения и почестей мы ничего не видели», заключил книгу своих мемуаров фразой: «Искренняя дружба магометанина с христианином невозможна. В этом я не являюсь лицемером» [Абдурахман, 1997, с.172, 181].

* * *

Затаенность не могла длиться бесконечно. Ей предстояло либо рассосаться заботами повседневности, либо взорваться бунтом. Не исключен был и третий вариант — бунт в условиях достаточно разряженной обстановки.

В отличие от соседней Чечни, регулярно так или иначе волновавшейся, Дагестан в целом в 1860-е, да и в первой половине 1870-х гг. производил впечатление спокойствия. Ведущая роль общины в регулировании жизни местного населения понижала вероятность индивидуального и группового бунтарства, зато не исключала бунтов массовых.

Н. Семенов — чиновник, длительное время работавший в Терской области, хорошо ознакомившийся с жизнью туземцев и их нравами, в одной из нескольких обстоятельных статей коснулся механики возникновения общественных волнений в чеченской среде:

> Не весною, как принято думать, а именно зимою, в пору снега и холодов, изготовляются в Чечне сюрпризы общественно-политического характера, подносимые нам (российской администрации. — *Ю. К.*) с наступлением теплого времени. Зимою чеченцы перебирают прошлое, анализируют настоящее и фантазируют насчет будущего. Зимою между ними разносятся всевозможные слухи и пропагандируются всевозможные идеи.
>
> [Семенов Н., 1890, № 1]

Для горного Кавказа и особенно Дагестана с их институализированными мужскими домами и полуинституализированными женскими клубами механика формирования общественных настроений была отлаженной и устойчивой. В этих домах и клубах рождались идеи, в них же возможная атмосфера «гнетущего удушья» ощущалась и осознавалась предельно явно. Повседневные заботы трансформировались там в общественное мнение. Реакция этого мнения на происходящее вокруг часто бывала «своя» — горская.

1871 год был отмечен волнениями в одном из обществ Западного Дагестана, а именно в Ункратле. В работах историков они интерпретируются как «прямой протест против налоговой политики царизма» [Хашаев, 1961, с. 71]. Любопытно сравнить этот вывод с видением событий, которое запечатлел местный (ункратлинский) историк в своем сочинении:

> После плененения Шамиля царь установил в Дагестане справедливый порядок («правильное» заключение, сделанное автором в конкретных условиях. — *Ю. К.*). Тут, однако, после того как стало всем известно, что над народом, находившимся ранее в деснице Шамиля, установилась царская власть,

произошло вот что: некий кварелец (т. е. житель грузинского/кахетинского селения Кварели; чуть ранее в том же тексте рассказывалось о разорении этого селения войсками Шамиля. — *Ю. К.*), а именно князь Чавчавадзе, у которого было тяжко на душе от того, что случилось с его народом в Закавказье из-за действий Шамиля [в 1854 г.], подал заявление на имя главнокомандующего, пребывающего в Тифлисе. В заявлении этом содержалась просьба, чтобы его, князя Чавчавадзе, направили на службу в Дагестан (явный намек на объяснение последующих событий, где одну из главных ролей будет играть «мститель». — *Ю. К.*). Главнокомандующий принял тогда это прошение и направил подателя его в Ботлих (центр Андийского округа. — *Ю. К.*) на должность [окружного] начальника.

Князь Чавчавадзе, по прибытии в Ботлих, стал назначать наибов по Андийскому округу. При этом, однако, прежде чем назначить куда-либо наиба, Чавчавадзе разузнавал по селениям, кто именно является тут богатым человеком (посыл, оттеняющий противопоставление новой политики политике, которую проводил Шамиль и которая была угодна горцам. — *Ю. К.*) и затем одного из этих богатеев назначал наибом. Вот в это-то время при названных обстоятельствах и был назначен на должность наиба Хаджияв Каратинский (здесь надо уточнить, что у жителей Ункратля были непростые отношения с каратинцами по причине владения последними пастбищной горой Игадах, расположенной в пределах данного общества. — *Ю. К.*).

В то время, когда в Андийском округе начальником был князь Чавчавадзе, а одним из наибов — Хаджияв Каратинский, до наших горцев не доходила [хлопчатобумажная и льняная] ткань, из которой можно было бы шить одежду. По этой причине, кстати, на случай смерти человека, в каждом горском доме хранилось грубое домотканое сукно-*сугур*, нитки для которого женщины пряли сами из шерсти. Сукно это использовали для изготовления саванов. Одежда же, которую носили в то время и мужчины и женщины, бывала изготовлена из выделанных овечьих шкур.

Однажды, как раз в те самые годы, шесть человек из числа наших сильдинцев (жителей селения Сильди. — *Ю. К.*) отправились в Закавказье с намерением продать там домотканое грубое сукно, ибо был слух, что в Закавказье за такое сукно можно получить хорошую цену. Итак, они двинулись тогда в Телави с мыслью, что если продать там домотканое грубое сукно и купить на полученное [машинную] ткань, то ткани этой будет у них много.

Далее события развивались следующим порядком. Продав свое сукно, горцы отправились в обратный путь и по дороге наткнулись на труп буйвола, погибшего в речном потоке. По бедности (что подчеркнуто хронистом) покусились они на дохлятину, ободрали с нее шкуру, сделав себе подошвы на обувь (кто по две, кто по три пары). В родном же селении сплетники донесли наибу (чужаку, в целом не очень доброжелательно настроенному к местным жителям), что злосчастные «торговцы» угнали у грузин скотину, мясо которой принесли с собой, а из шкуры сделали подошвы. Наиб взыскал с них по 25 рублей в качестве штрафа. «А в то время, между прочим, — отметил историк, — за двадцать пять рублей можно было [приобрести] целых две кобылы» (ремарка, заслуживающая внимания в качестве наглядного пояснения о размерах годового налога — от 1 до 3 руб., возложенного администрацией на горцев). Они были арестованы; три месяца провели в тюрьме в Ботлихе, затем отправлены в тюрьму в Хунзах, где пробыли еще полгода. Что делать с этими томившимися без суда в тюрьме сильдинцами, было неясно, князь же Н. З. Чав-

чавадзе якобы «посоветовал» их отравить медленно действующим ядом, что и было исполнено. Горемык отпустили и отправили домой, где они поочередно скончались (а были они не простыми горцами: один являлся дядей знаменосца Шамиля, другой — двоюродным братом бывшего наиба и т. д.). Произошедшее крайне возбудило местных жителей, и один из них, а именно Деньга-Мухаммад — бывший знаменосец и родственник отравленного, собрав народ, заявил: «Насколько я знаю, еще никто до сих пор не слыхал о чем-либо постыдном, исходившем от кого-либо из сильдинцев (имеется в виду обвинение в воровстве буйвола. — *Ю. К.*); с другой стороны — причиной смерти шести известных вам наших земляков является, в конечном итоге, Хаджияв Каратинский (он оштрафовал, а затем посадил обвиняемых в тюрьму. — *Ю. К.*), а поэтому, если его не убить, мы еще услышим, как станут нас стыдить окружающие» (как не исполнивших обычай мести). Была и еще одна причина у сильдинцев ненавидеть Хаджиява Каратинского — он, став наибом, перегнал на упомянутую гору Игадах свой многочисленный скот, устроил там хутор и гонял на него на бесплатную работу местных жителей.

«Бывший знаменосец шариатского войска» Деньга-Мухаммад втайне привел к клятве ближайших родственников погибших. Они поклялись убить Хаджиява под обязательство в противном случае расторгнуть брачные узы со своими женами. В силу обстоятельств им это не удалось — Хаджияв погиб от руки не посвященного в тайный план юноши, однако заговорщикам надлежало скрыться. Они решили уйти к кунакам в Тушетию.

Князь же Н. З. Чавчавадзе, тяжело переносивший воспоминания о погроме дагестанцами его любимой Кахетии, злившийся на сильдинцев за ранее учиненную ими стычку с тушинами, да и вообще будучи «охваченным ненавистью к дагестанцам», не мог оставить виновных без наказания. «Набрав из Москвы солдат», он послал их в Ункратль. Солдаты и «знатные люди Андийского округа» (?) жгли селения этого общества, безжалостно резали скот его жителей, а часть его «андийцы» увели с собой в качестве добычи (*давла*). Людей же, обитателей селений, погнали в Ботлих. Чавчавадзе злорадствовал, говоря: «Когда же, интересно, численность этих людей (обреченных на смерть) сравняется с числом моих земляков, которых унесли когда-то воды Алазани?» Затем всех ункратлинцев он отправил в Ставропольскую область (так в оригинале). Тушинам же велел расправиться с бежавшим Деньга-Мухаммадом и его товарищами, что те и совершили.

> При этом тушинцы, словно бы не ограничиваясь совершенным убийством, еще и поотрубали всем им головы, а после того отрезали вдобавок руки у Деньга-Мухаммада и Сагид-Мухаммада и, связав руки женщинам-сильдинкам, заставили их тащить отрубленные головы назад в Дагестан, причем не позволяя тащить на спине. В результате женщины-сильдинки вынуждены были перекинуть свои платки вперед, спустив их при этом ниже груди, завязать отрубленные головы в косынки и двигаться в сторону Ботлиха. Вот в таком-то виде их и привели тогда в Ботлих и поставили перед князем Чавчавадзе.
>
> [Восстания, 2001, с. 24—48; Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 29—33]

Такова история восстания 1871 г. в Ункратле «в лицах и фактах», которые в чем-то избыточны, зато существенно корректируют выводы историков. Следует отметить, что история для непрофессионалов «научного дела» —

горцев либо крестьян и горожан иных местностей, в большинстве случаев персонифицирована, благодаря чему имеет логические связки, построенные на житейских ситуациях и эмоциях людей. Категории «научного анализа» им чужды, без них же история понятна и нужна. Мотивация поступков упомянутого князя Н. З. Чавчавадзе в народной версии истории прозрачна.

В свою очередь, не сложна и логика народной интерпретации образа и судьбы Шамиля — имам якобы оказался побежденным и плененным исключительно в силу предательства соратников, прельстившихся русскими деньгами. Песни и поэмы об этом появились в Дагестане во второй половине XIX в. [Ахлаков, 1968, с. 132—136], сочиняются они и теперь [108]. Это так естественно — герой не может сдаться в плен, а его образ неизбежно должен быть опоэтизирован в известных канонах. Равно естественно, что для нового поколения горцев, выросших уже после войны, пережитое родителями было прежде всего овеяно ореолом героики, попранной вновь утвердившейся властью иноверцев-многобожников.

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.

Причинами восстания историки называют: 1) установление адата вместо шариата (подобное недовольство может быть объяснено исключительно тем, что возврат к «старым обычаям» был осуществлен чужаками-гяурами, в чем усматривалось, и в общем небезосновательно, желание последних изменить жизнь местного населения по своим законам); 2) русификация через школу (но этот тезис несостоятелен по указанным причинам, хотя сам факт появления русских школ соответствовал идеологическому контексту преобразований); 3) налоговая система (в действительности она, как отмечалось, не была обременительной для населения, возмущал сам факт обязательной уплаты налога); 4) отчуждение общественных земель и пастбищ (имеется в виду перевод их в ведение государственных имуществ, однако на деле такой перевод являлся карательной мерой и до 1877 г. применялся редко); 5) присутствие русских купцов и фабрикантов (о значимости данного фактора серьезно говорить не приходится); 6) сохранение местной знати — «с приходом царизма еще больше усилился патриархально-феодальный гнет» (эту причину можно принимать во внимание лишь в контексте неудачных назначений российской администрацией должностных лиц и возникавших на этой почве неурядиц во взаимоотношениях населения с таковыми, что наглядно иллюстрирует пример взаимоотношений Хаджиява Каратинского и ункратлинцев) (см.: [Магомедов Р., 1940, с. 5—16]).

Недовольство больше вызывала сама чужая власть гяуров, нежели конкретные ее действия. Правда, невежество, грубость, бесцеремонность и т. п. представителей этой власти в конкретных ситуациях многого стоили. Политика рассматривалась и оценивалась в лицах и прецедентах. Бунт в Закатальском округе в 1863 г. возник, когда полицейские высекли пожилого человека, а вооруженные солдаты сгоняли жителей к луже якобы для крещения [Иванов А., 1941б, с. 182].

[108] Мне приходилось слышать исполнявшиеся под гитару на русском языке песни на данную тему в 1980-е гг.

В 1877 г. началась очередная русско-турецкая война, один из главных театров действий которой находился на Кавказе. В преддверии войны турецкая агентура работала в его горных местностях [109], распространяя от имени султана Абдулхамида информацию о том, что «договор о безопасности, заключенный с поклоняющимся кресту главою русских, расторгнут. Его султанское величество начинает священную войну. Армии султана к боям подготовлены» [Геничутлинский, 1992, с. 108]. Информация поступила зимой, в благоприятнейшее, по оценке современника, время для формирования общественных настроений, а в начале апреля, уже на второй день после объявления войны, восстание вспыхнуло в Чечне. Во главе его встал провозглашенный имамом 22-летний (!) Алибек-хаджи Алданов, его ближайшими помощниками были того же возраста Дада Залмаев и умудренный житейским опытом 69-летний Ума-хаджи Дуев [Иванов А., 1941а, с. 282]. Своего рода знаменем восставших в Чечне и позднее в Дагестане являлся прибывший из Турции сын Шамиля Гази-Магомед.

«Кази-Магома! Горы наши когда-то принадлежали родителю твоему, они были под властью его, — теперь же они во власти русских, которые держат их крепко в своих руках. Не можешь ли ты устроить, чтобы они опять были нашими?.. Горы у Ботлиха, куда отец твой предпринимал свои походы и которые ему были священны, теперь осквернены ломом и взрывами и всем открыта туда дорога. Не можешь ли ты опять сделать их недоступными?» — так звучали слова сложенной в это время в Чечне песни [Ган, 1902а, с. 221].

Через месяц волнение перекинулось в Дагестан, и первыми восстали дидойцы, которые писали соседям: «Мы объявили войну и уже захватили солидную добычу». Имелся в виду поход за *давла* в Тушетию юношей из селения Асах, о котором рассказывалось в начале главы. Война требовала действий, и если по соседству не было гарнизонов очевидного врага и резиденций гяурского начальства, можно было совершить рейд за добычей к своим традиционным соперникам, тем более что официально они были той же ненавистной веры. Война, особенно, наверное, война за веру имеет знаковые выражения. О судьбе асахцев речь уже шла. «Огонь, разожженный цунтинскими борцами за веру», погас ненадолго. К концу лета в борьбу вступили новые силы «единобожников», «произошло это в Согратле, Телетле, Казикумухе и в Даргинском вилаяте», а также во многих других обществах и селениях.

> Второго числа месяца рамазана 1294/1877 года (10 сентября 1877 г.) во вторник жители города согратлинцев собрались в доме Умара Согратлинского... чтобы показать любовь к шариату и, соответственно, нарушить договор, заключенный с неверными, а также «привязать» звание имама к хаджи Мухаммаду. Звание это они к упомянутому лицу тогда «привязали», затем торжественно присягнули ему и повязали свои головные уборы чалмами. Были же последние желтого, белого и черного цветов. О названном мероприятии...

[109] Найти отклик среди жителей ей было тем проще, что в предыдущее десятилетие десятки и сотни тысяч горцев — черкесов, чеченцев и др. — переселились в пределы Османской империи. Обострение обстановки в горах ожидалось уже в свете того, что летом 1876 г. в Турции произошло восстание местных христиан, а война с Турцией, как и предполагалось, предельно накалила бы атмосферу в горах Кавказа [Магомедов Р., 1940, с. 30].

> согратлинцы дали знать перед этим двум телетлинцам... а также прочим особо влиятельным лицам из ряда селений. Сделали они это, однако, втайне от [простых] людей, ибо боялись неверных.
>
> [Восстания, 2001, с. 69]

> Имам Хаджимухаммад стал тут призывать людей к соблюдению положений исламской религии, и народная масса ответила ему согласием. Следует при этом отметить, что призывы имама проникли тогда даже в Кайтаг и Табасаран и были восприняты там положительно. Иной позиция оказалась только у хунзахцев и тех из числа хиндалальцев, гумбетовцев, андийцев и жителей Равнины, которые последовали за ними, продолжая твердо придерживаться договора, заключенного с неверными.
>
> [Геничутлинский, 1992, с. 110]

Последние из упомянутых обществ были больше связаны с Россией хозяйственно-экономически и потому не решились на открытый разрыв с властью. Но стоит отметить, что в борьбу вступили и те общества, у которых в свое время были «плохие» отношения с Шамилем и которые тогда же в целом придерживались русской ориентации. В их числе оказался Цудахар, дважды разоренный имамом, а в третий раз, в 1877 г. — русскими войсками. Но до трагической развязки возглавивший местное воинство Ника-кади обращался к последнему с такими словами:

> Мы должны быть сейчас готовы к тому, чтобы умереть. Мы просто обязаны теперь вести священную войну — *газават* на нашей земле, ибо на эту землю вступили неверные. Они пришли, чтобы изгнать нас отсюда и разрушить наше селение... Неужели вы не видите, как воюют эти неверные, как сражаются они — ну прямо до смерти. Делают они это ради своего падишаха, подчиняясь его приказам, и это в то время, как видят его лишь в качестве сугубо материального объекта. Мы же с вами сражаемся ради Аллаха, следуя тексту Корана и хадисам Его пророка — такова специфика нашего с вами положения. Как же тут нам не возбуждать в себе любовь к сражению с неверными, при том что Аллах пообещал нам райские кущи — тому из нас, в первую очередь, кто станет мучеником ради религии.
>
> [Восстания, 2001, с. 95, 96]

Восставшие предпринимали атакующие действия — была взята и разграблена крепость в Кази-Кумухе, совершено нападение на укрепление в Гунибе и принесено оттуда «хорошее имущество». Из Грузии «с великой добычей в руках» возвратились отряды общества Анткратль, и «данное обстоятельство вызвало, естественно, довольные улыбки на лицах мусульман» [Восстания, 2001, с. 173]. Все это, а также известия об успехах турецкого оружия на фронтах большой войны, укрепляло энтузиазм, и «все дагестанцы заявляли о согласии своем нарушить условия „пощады“, заключенные ранее с русскими» [Восстания, 2001, с. 180].

Однако общая расстановка сил в Дагестане и ситуация на фронтах большой войны была не столь обнадеживающей. За первыми успехами турецкой армии последовали ее поражения.

> ...Прошел слух о взятии крепости Карс армией неверных. Этим были пресечены надежды на приход помощи со стороны величайшего *имама — хункара*, которые имели место ранее, и в результате положение дел у мюридов, а

также у тех, кто любит шариат, приняло «обратный» характер. Душевный настрой людей приобрел тут какую-то рыхлость, шеи главарей потеряли свою прежнюю твердость, а высокие намерения, существовавшие в среде народа, осели. Самообладание ослабло. Цвет лица изменился, народная сила, проистекавшая из единства, как бы сломалась. В конце концов большинство людей из-за страха, который овладел ими, волей-[неволей] склонилось тут на сторону неверных. Они возвратились в свои обители, а после отправились к главарю русских просить у него пощады.

[Восстания, 2001, с. 103—104]

Но пощаду уже мало кто встречал:

О, сколь же ужасным было положение мусульман в тот день! Плен, грабежи, унижения, выселение, пожары, осквернение Коранов, уничтожение прочих книг! И все это происходило от рук неверных многобожников! «Хвала Аллаху, который знает то, что было, и то, что будет. Его никто не спросит о том, что Он делает, а вот с них спросят»... Закрепив свою победу над всем Дагестаном и подавив малейшее сопротивление в любой его точке, неверные отделили затем всех тех дагестанцев, которые обычно первенствовали в делах, обладали разнообразными личными достоинствами и даром речи и при этом имели склонность к шариату. Этих достойных мужей вместе с семьями они отправили в самые что ни на есть отдаленные части Сибири... В результате во всем Дагестане шариат уподобился бесплодной женщине. Его лук и меч оказались сломанными. Что поделаешь: «Мы все принадлежим Аллаху и к Нему в конце концов возвращаемся».

[Геничутлинский, 1992, с. 113, 114]

Картины восстания, запечатленные местными историками, обозначают ряд его принципиально важных слагаемых.

Это была борьба за свержение чужой гяурской власти, обременительной самим фактом своего наличия, а не только (и не столько) конкретными проявлениями. Горы должны были быть освобождены от нее и закрыты для посторонних («...Не можешь ли ты опять сделать их недоступными?»).

В этой борьбе было много символичного, тем паче она являлась борьбой за веру. Расчет на помощь единоверной Турции или, наоборот, готовность выступить в одном ряду с ней за идеалы веры — самый яркий знак из этого ряда. Сын Шамиля, избрание имама — оттуда же. Со времени первого имама Гази-Магомеда война не могла быть иной, чем газават, и во главе ее обязательно должен был стоять имам (по некоторым данным, имам был и в ункратлинском восстании 1871 г.) [Магомедов Р., 1940, с. 26]. Желанная и обретаемая в ходе войны добыча-*давла* не мешала ей оставаться таковой, привнося лишь дополнительный нюанс.

Естественным было активное участие в восстании молодежи: «...отправлены были телетлинские юноши, которые также сумели затем возвратиться назад, и причем с обильной добычей», «...затем на гору Гуниб были отправлены молодые куядинцы для нападения на различные имущества, принадлежавшие неверным», «...при этом можно здесь упомянуть следующих достойных юношей из числа цунтинских мучеников за веру, которые погибли... ученый и одновременно храбрец по имени Зубаир, носивший прозвище Молодой, и далее — ученый храбрец Мухаммад Молодой — сын ученого муллы Хархарилава-хаджи Гениятлинского, а также еще кое-кто»

[Восстания, 2001, с. 171, 183, 184, 185]. Восстание явилось для юношества школой социализации и одновременно актом подтверждения социокультурной идентичности как членов горского сообщества. С другой стороны, восстание само во многом оказалось возможным в силу появления нового поколения, требовавшего социализации и подтверждения идентичности. Здесь же упомяну высказанное Шамилем в Калуге предупреждение о возможности волнений среди молодежи по причине «особой живости характера горцев»; делясь опытом, бывший имам говорил, что сдерживать ее будут «люди опытные» [Руновский, 1904, с. 1445]. В 1877 г. попытки «опытных» погасить или снизить пыл активных борцов наблюдались (см., напр.: [Восстания, 2001, с. 170]), но не имели успеха.

В ходе восстания проявилась и еще одна закономерность. Свержение чужой власти сопровождалось не освобождением «страны», но провозглашением суверенитетов мелких административно-территориальных образований, причем в тех из них, которые некогда, а чаще — совсем недавно являлись феодальными владениями, восстанавливался порядок под стать прежнему. В Кази-Кумухе был избран не *хахлавчи* (военный предводитель, как некогда), но провозглашен ханом Джафар-бек — сын последнего местного правителя Агалар-хана. В Кайтаге *уцмием* стал Мехти-бек. Даже в когда-то «вольном» Ахты-паринском обществе появился свой хан — Кази-Ахмед. Гасан Алкадари изложил эти перипетии в стихотворной форме:

> Кюринцы тут в восторг пришли, / В долинах свой приют нашли. / Находкой стала воля там, / Предались смело грабежам, / Пошла резня, но срок спустя, / Избрал народ себе вождя: / Стал ханом Магомед-Али, / И стар и млад за ним пошли. / А южная Табасарань / Одобрить это все спешит: / Ох, без майсума каждый хан / Нас, дескать, всюду пристыдит. / Майсумом бедный Аслан-бек / Стал, как достойный человек. / Ахтинцы также в бунте том / Участье приняли потом, / Кази-Ахмед их ханом стал / И в новом сане ликовал... / В Нитюге властный Абакар / Скакал верхом, как славный царь... / Хан в Хаки-кенте стал Устар. / В Кабире стал Вали как царь, / В Испике Исрафиль хункяр...
>
> [Алкадари, 1994, с. 141, 142]

С одной стороны, логика таких преобразований открытая — это потребность мобилизации сил к войне и контролирование порядка.

> ...Жизнь кази-кумухцев совершенно выбилась из колеи, и по всем аулам царила какая-то дикая анархия. На скорую руку образовался «тайный (!? — *Ю. К.*) комитет», который быстро составил временные инструкции для действий и назначил начальников отрядов. Ханом был выбран подполковник гвардии Джафар-Али-бек-Агалар-ханович.
>
> [Габиев, 1906, с. 88]

С другой стороны, парад новоявленных (и во многих случаях самопровозглашенных, о чем говорил Алкадари в составленном им и весьма обширном стихотворном списке) ханов и князьков являлся данью смутному времени. К слову заметить, такого не наблюдалось в бывших «классических» вольных обществах, где тогда появились духовные, точнее — духовные и военные одновременно лидеры (эти районы в основном в свое время входили в состав имамата). Впрочем, в любом случае отчетливо проявилась тенденция к

захвату и перераспределению власти, что лишний раз свидетельствует о несостоятельности звучащего в работах историков тезиса об усилении именно «при царизме патриархально-феодального гнета». В ходе восстания не только свергалась «чужая» власть, но приобреталась заново (жадно расхватывалась) «своя». Из-за краткосрочности событий более определенно говорить о возможном развитии этой тенденции не приходится [110].

Само восстание и формы, которые оно носило, говорили о том, что за истекшие по окончании Кавказской войны без малого 20 лет не произошло сколь-либо значительного сближения собственно российского и дагестанского обществ. Горское общество преимущественно жило по законам своего «мира», лишь незначительно скорректированным новой властью, и не испытывало потребностей их изменять. «Новое» оставалось едва ли не предельно чужим и потому должно было восприниматься временным (случайным), от которого имелись все основания избавиться. По большому счету, отмеченное даже не зависело от того, как «новая власть» распорядилась предоставленным ей ранее горцами «авансом» на налаживание жизни в их крае. «Затаенность» не рассосалась, хотя некоторое движение в этом направлении отмечалось.

Что изменилось после восстания и как протекала жизнь горцев в последующие десятилетия? У некоторых наиболее активных участников восстания были отобраны земли (пастбища и леса) и переданы в управление государственного имущества [111], так что теперь они вынуждены были арендовать некогда принадлежавшие им же угодья. Многие из них провели годы в ссылке, но затем вернулись на родину (вспомним историю телетлинцев, отчаянно не желавших подстраиваться под условия жизни в чужой им среде). А затем все потекло почти не изменившимся чередом. Соседние области для сезонных перегонов скота были открыты (цифры приведены выше), широкие масштабы получило отходничество (цифры там же) — постепенно (и мирным образом) снималась острота вопроса о «прожиточном минимуме». Налоговое обложение сохранялось в тех же (или почти в тех же) размерах, что и раньше: «подати, которыми обложены аулы Дагестана, могут быть названы ничтожными. В Даргинском округе, например, взимается по 1 руб. с дома (самые бедные сакли освобождены совсем от налога). В Аварском округе взимается 1 руб. 60 коп... в Кюринском от 2 руб. до 6 руб. 75 коп. (высший размер). Кроме того, жители обязаны отбывать подворную и дорожную повинность» [Анучин, 1884, с. 399—400]. Дагестанцы жили на своей земле и в значительной степени по собственным законам.

В начале XX в. некий даргинец сетовал на то, что, не в пример осетинам, ингушам и чеченцам, «спустившимся на плоскость, которая дает более обеспеченное существование», дагестанцы «остались верны своим горам и до сих пор не сделали попытки переселиться на более выгодные места» [Даргинец, 1913]. Со своей стороны, и русские не посягали на горные долины края, резонно полагая, что «сколько-нибудь значительные поселения русских крестьян-земледельцев» там невозможны. «Уйди отсюда горцы, и три

[110] Хотя, если придерживаться прослеженной ранее закономерности (на примере взаимоотношений с «дальними соседями»), резонно отметить и в этом случае прямую соотнесенность фактора войны и претензий с упрочением личной власти.

[111] В частности, из владений дидойских обществ было изъято 16 тыс. десятин летних пастбищ [Дагестанский сборник, 1902, с. 82].

четверти Дагестана на сотни лет обратятся в полную пустыню. Великое счастье, что дагестанцы официально покорились до 1864 года и их силой не выселяли с гор и не предлагали выбор между Турцией и устройством на плоскости». За этим пассажем следовала многозначительная сентенция: «Нет, обработку гор надо оставить привычным к ним горцам; а казачьи поселения устроить необходимо на плодородной прибрежной Каспийской плоскости, а также по нижнему Самуру и по Алазани, так, чтобы они кольцом стянули Дагестан» [Кривенко, 1896, № 4, с. 200, 201].

Если Дагестан наяву и не оказался «стянутым кольцом», то все же представлял своего рода анклав. Горные местности оставались обиталищем горцев, которых старались лишний раз не тревожить. Не случайно в сознании представителей старшего поколения дагестанцев, живших в середине—второй половине XX в., это время — *Николай заман* («Николаевское время») являлось примером стабильности и почти благополучия.

В Кавказском регионе в конце XIX столетия Дагестан выделялся завидно спокойной обстановкой («свободной от разбоев», не нарушаемой «даже» переписью населения). Это объясняли «благородством дагестанской натуры», «выделяющейся личной храбростью местных горцев, которых трудно кому-либо запугать», но параллельно и «той железной рукой, которая крепко держит Дагестан». Имелся в виду упоминавшийся ранее губернатор Н. З. Чавчавадзе — «он держал население в безусловной покорности, и по Дагестану по ночам можно путешествовать с большим спокойствием, чем по петербургским дачным местностям» [Кривенко, 1897] [112].

Помимо указанного в поддержании «образцового порядка» необходимо отдать должное горской общине — джамаату, который являлся наиболее действенным инструментом и механизмом регулирования общественных устоев и настроений. Личные качества горцев и порядок взаимоотношений с «большим» начальством во многом определялись именно им.

Пожалуй, главные из произошедших изменений нашли отражение в поэзии. Во второй половине XIX в. на смену стандартному (с очевидными доминантами) образу горца-героя пришел образ горца-индивидуальности со своими остро переживаемыми чувствами и самостоятельным видением мира. «Человека наделил разумом Аллах, а как жить — человек должен подумать сам», — написал Али-Гаджи из Инхо. Раскрепощение личности происходило через выражение эмоций, реализовывалось в любовной лирике и вело к весьма своеобразному «культу автономной личности», певцами которого стали Батырай, Эльдарилав, Махмуд.

...Только ползать мог; я ходить не мог,
На двух ногах не мог стоять.

[112] Здесь же был приведен и пример средств наведения порядка в крае: «Несколько лет назад в пограничном с Кубинским уездом Кюринском округе появились бандиты и нашли приют в аулах. Официальные розыски остались безуспешны. Тогда князь Нико приказал созвать сельские сходы и не распускать, пока разбойники не будут переловлены; а время было жатвенное, каждый час был дорог — и в тот же день все тринадцать человек были представлены начальству». И далее: «Я верю в то, что старинный кавказский административный строй, когда в руках губернатора соединялась и военная и гражданская власть, был наиболее приспособлен к местным требованиям и нравам. На Востоке до сих пор власть, не имеющая в своем распоряжении штыков и шашек, власть ненадежная» [Кривенко, 1897].

Я пристыл к земле, я не мог подняться,
А она смотрела с крыши...
.....
Я и любимая, страсть и желание
Остались в народе поверьем;
Дорогая подруга и безумный я
В назиданье пословицей в Дагестане остались.
(Цит. по: [Юсупова, 2000, с. 202, 260])

Лирика Махмуда из Кахаб-Росо (а процитированы отрывки его стихов) предельно разнится с поэзией, всего лишь за 50 лет до него определявшей образы родины и человека. Для жившего тогда Хаджи-Мухаммеда понятие родины было неразрывно с исламом.

Во второй половине XIX—начале XX в. в дагестанском обществе происходила частичная переоценка ценностей, их секуляризация, обусловленная гуманистической направленностью проявившихся в местной культуре ранее возрожденческих тенденций, вхождением его, дагестанского общества, в эпоху Нового времени, а в тот конкретный период — крушением иллюзий освободительной борьбы [Гамзатов Г., 2000]. Влияние русской общественной мысли и культуры, а также российского общества в целом на данный процесс было весьма опосредованным и 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 центра организующего начала огромного пространства империи. *Николай заман* отличала стабильность, когда можно было жить почти по своим законам и изменять их почти по собственному желанию. Другое дело, что в конкретном случае понималось под «своим» и «собственным». В официально христианском государстве со множеством **ино**верцев для последних «своим» являлось «иное».

«Влияние магометанства, — писал в самом начале XX в. И. И. Пантюхов, автор содержательного очерка о современных ему дагестанцах, к которым он относился с большой симпатией, — на внутреннюю жизнь лезгин особенно усилилось только недавно, 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 21—23-го января паломников. В Ходжал-Махи в это время все население было на улицах, отъезжающих угощали, выражали им всякие пожелания и наконец с священными песнями из Корана провожали далеко за аул. Некоторые процессии провожали отъезжающих верст за 20 и далее. На иных паломниках головы уже были повязаны тюрбанами». Такой своего рода метафорой он закончил свой очерк [Пантюхов, 1901, № 233].

Через 20 с небольшим лет уже в категоричной тональности о том же говорил природный дагестанец (лезгин) большевик Н. Самурский (Эфендиев).

Он подчеркивал прочные позиции ислама в Дагестане, неприятие местным населением любых вариантов «иноземного, гяурского», а также «греховной, проклятой западной цивилизации», и даже отмечал «расширение в последнее время мюридизма». Трудно сказать, какими мыслями он руководствовался, когда писал: «Прежде всего необходима наиболее полная национализация власти и ее аппарата. Больше, чем в какой бы то ни было стране, **в Дагестане вся власть должна состоять из местных людей**, чтобы не было никакой возможности говорить, что страной правят русские — гяуры (т. е. иноверцы, немусульмане)». Но крайне определенно звучала его рекомендация отказаться в народном образовании от русского языка, так как к нему у горцев «ненависть» [Самурский, 1925, с. 116, 118, 132].

Так или иначе, подобные желания и устремления нового администратора (в 1920-е гг. председателя ЦИК ДАССР) перекликаются с оценкой деятельности новой власти в национальных окраинах, и в частности в Дагестане, которую давали ей представители русской общественности. «Наша собственная, — писал Е. Марков, — недоделанная, насильственная, чисто внешняя гражданственность, неспособная проникнуть собою внутреннее существо побежденных народностей и возродить их полудикий средневековый мир в нечто более плодотворное и осмысленное, действует пока только расшатывающим и развращающим образом на твердые устои патриархальной старины…» [Марков, 1904, с. 174]. Большой патриот России, но трезво смотревший на положение дел в империи Р. А. Фадеев также вынужденно признавал, что население национальных окраин «из-за житейских выгод» мирится лишь с «немногими высшими правителями», навязанными ему империей, однако «как только иноверные властители принимают на себя низшую администрацию и вследствие того вносят в народный быт свои законы, не только непонятные туземцу, но напоминающие ему при каждом его дыхании, что он раб гяура, — дело принимает другой оборот. Пища фанатизму готова» [Фадеев, 2005, с. 456].

Вот, очевидно, причины роста отмечавшегося в начале XX в. влияния магометанства и желания «полной национализации власти и ее аппарата». Видимо, действительно, до спокойного и благотворного взаимодействия культур и обществ было далеко.

4.5. Общие замечания

Всякая общественная система живет не сама по себе и не только по собственным законам, но в окружении и во взаимодействии с соседями. Соседи активно или пассивно, прямо либо косвенно влияют на ее жизнедеятельность, корректируя ее модель, иногда и саму структуру. Влияние зависит от типа контактирующих систем, характера и долговременности связей.

Изложенные материалы позволяют обозначить устойчивые формы взаимоотношений горско-дагестанских обществ с соседями, условно делимыми на категории. Это — ближайшие, ближние и дальные соседи, с градацией последних на «давно известных» и тех, с кем отношения только складывались.

В связях представителей двух первых категорий отношения преимущественно носили характер полуигровой конкуренции. Она определяла заменяемость позиций, обратимость вектора действий — сегодняшний инициатор акции завтра легко становился жертвой. Как и положено, игре был присущ определенный драматизм, хотя ее сценарий не отличался сложностью.

Это как на качелях, устроенных из доски: один отталкивается, взлетает вверх, а другой оказывается внизу. Однако затем обязательно то же делает второй, и они меняются позициями. А потом снова меняются и т. д., иначе «игра» закончится, а созданная ими динамическая система разрушится, что неизбежно и негативно повлияет на внутренний характер самих «игроков» (процесы внутри них, их структуру). Подобная игра под стать диалогу, где импульс, исходящий от одного из партнеров, пребывающего в конкретный момент в инертном состоянии, провоцирует в последнем возбуждение, накопление своеобразной информации и возрастание энергии, и уже через какой-то промежуток времени он сам становится активным. Драматизм игрового конфликта не самодовлеющ, ибо им предусмотрен компенсаторный эффект.

Во взаимодействии по такому сценарию представителей однотипных социально-потестарных и политических структур — джамаатов, «вольных» обществ и т. п. — ближайших соседей, рельефно выделено собственно игровое начало, моделировавшее конфликт как импульс внутренней динамики этой полузакрытой системы. Полузакрытость обуславливалась замыканием ее социального пространства на саму себя и воспроизведением динамики также внутри себя. Она определялась и тем, что конфликтно-игровые позиции субъектов были заданно сбалансированы, через что и сама структура — уравновешенной. Поэтому «качели» одновременно еще и чаши весов, которые колеблются, но предполагают равновесие — суммарное, а не в конкретные моменты.

Впрочем, такая модель отношений могла и «раскрываться», перестраивая системообразующие принципы. *Пахта* являет собой вариант переноса игровой схемы в плоскость социально-политических отношений между обществами и демонстрирует трансформацию изначально принятой (заданной) уравновешенности позиций субъектов. Используя данную моделирующую схему, построенную на элементах игры-обряда, одна сторона узурпировала активность, низводя другую в позицию вечно обороняющейся (инертной) стороны или жертвы.

В практике сосуществования дагестанских обществ данная модель могла растворяться в иных реалиях, так что в итоге их взаимоотношения носили намного более сложный характер, и одни общества подчиняли себе другие, вынуждали их платить дань, присваивали себе их земли и угодья. Однако при всем том порядок отношений стремился к уравновешенности — приблизительному паритету сил субъектов. Если на внутриджамаатском уровне воспринимавшаяся изначально заданной дуальная структура с аналогичным соперничеством «первичных» элементов — тухумов, кварталов перерастала в более сложную через появление третьего субъекта (нередко выступавшего в роли медиатора), и самой общинной организации, контролировавшей баланс «сил» ее основных звеньев, то и во

взаимоотношениях обществ появлялись те или иные посредники и формировались союзы общин и союзы союзов (федерации).

Отношения горских обществ Дагестана со своими ближними соседями за пределами оного, но такими же горцами, выстраивались по очень близкой представленной модели. Схожая картина наблюдалась также в отношениях между хевсурами и кистинами и т. д. При том что здесь каждая из контактирующих сторон в позднее время была идеологически маркирована (в качестве мусульман и христиан) и через это они выступали представителями разных миров, они осознавали себя и действовали как тесно взаимосвязанные звенья также общего исторического и культурного поля. В апелляции дагестанцев к тушинам как к «родственникам», лишь по некоторым причинам не идентичным им самим (якобы Абу-Муслим не успел принести в их среду ислам, но завещал это сделать потомкам), ясно высвечивается такое указание. Переселение кистин и чеченцев в Тушетию в поздний исторический период, равно как и сохранение населением Тушетии и Хевсуретии вайнахского субстрата определяло почти то же, ведь нередко святыни и праздники у жителей обеих сторон Кавказа были общими. Регулярно происходившие стычки между дидойцами и тушинами, между хевсурами и кистинами, походы воинств одних к другим также сопоставимы с эффектом качелей. От игры здесь сохранялась схема, от обряда — атрибутика в виде выносившихся перед походом святынь (как это зафиксировано у хевсур).

Очевидно, воспроизведение на разных уровнях подобной модели отношений имело целесообразность. В чем она заключалась?

С одной стороны, она обеспечивала социализацию юношества, ибо во всех вариантах «игры» именно мужская молодежь являлась главным действующим лицом. Это было то или почти то, о чем некогда говорил один черкес, пояснявший бытование в его стране «обычая» совершения группами молодых князей регулярных нападений на аулы соседних округов с кражей людей: «Таким образом, это есть **простой обмен между округами**, а между тем он дает нам возможность развивать воинственный **дух** в **молодежи**» [Главани, 1893, с. 159].

С другой стороны, подобная модель, будучи освоенной в практике как структурированная система, сама структурировала мир, в котором функционировала, и наделяла его дополнительной внутренней динамикой. Это наглядно демонстрировало появление героев типа Шете Гулухаидзе, которых «игроки», занимавшие противоположные для каждого из них стороны «качелей», оценивали как ненавистных врагов. Рассматриваемая модель отношений с ближними соседями предоставляла общественной среде механизмы упорядочения движения «частиц» внутри нее, когда все дееспособные мужчины, подобно твердым частицам в сосуде с жидкостью вовлекаемые в ее внутренние потоки, получали шанс подняться, наиболее талантливые и удачливые из них — продержаться некоторое время на поверхности или в верхнем слое (побыть на виду в качестве героев, что сулило определенные выгоды), но потом, не изменив химической формулы этой жидкости — порядка общественных связей, опуститься на дно — уйти в небытие, оставшись в памяти потомков как образцы для подражания. Деятельный, прославленный Шете не изменил внутренней системы функционирования своего общества не потому, что не имел надлежащих амбиций, и не потому, что общая обстановка — нахождение Тушетии уже в

составе Российского государства — препятствовала этому, но потому, что его родная общественная среда не была предрасположена к сколь-либо значительным трансформациям. В такой среде доминировал крайне определенный взгляд на порядок общественной жизни, озвученный в начале XX в. в Чечне: «Стоит кому-нибудь прославиться геройством, другой убивает его только для того, чтобы говорили: „Этот человек убил такого-то”», который, в свою очередь, являлся репликой с общего правила, сформулированного в той же Чечне: «Если кто-нибудь из нашей среды желает возвыситься и заделаться князем, находится всегда человек, который убивает его» [Ошаев, 1929, с. 39; 1930, с. 65]. Настоящий «игрок», входивший в подобную «игру» так же естественно, как осваивал родной язык и родную культуру, обладал «чувством игры» и ощущением ее поля — пространства, правил и др., как об этом пишет Пьер Бурдье при характеристике введенного им понятия *габитус* — системы принципов и навыков структурирования социального пространства и организации деятельности — так что он (игрок) личным опытом и «чувством эквивалентности физического и социального пространств и перемещений в этих двух пространствах... укоренял самые основополагающие структуры группы» [Бурдье, 2001, с. 102—109, 128—129, 139].

Относительный консерватизм структур не означал стагнации общества, напротив, он даже предполагал дополнительное структурирование общественной среды посредством динамики внутри нее. Отношения с соседями по известной схеме превращали возможное и условно хаотичное «броуновское движение частиц» в по-своему упорядоченное, в согласии с присущей общественной системе логикой бытия. Принципиальным моментом такого порядка являлись уравновешенность сил и позиций, а также симметричность взаимодействовавших соседних горских обществ.

Симметричность уступала место асимметрии в отношениях горных и равнинных обществ. Их позиции были принципиально различными в силу несовпадения, но одновременно и взаимодополняемости хозяйства каждой из сторон, а также вхождением равнинных обществ в обширные государственные структуры и независимостью (или полунезависимостью) горских джамаатов. Хотя воинские отряды, «шайки» горцев устраивали регулярные нападения на изобильные (в их глазах, безусловно, такие) соседние территории, а жители последних могли проводить ответные акции, и порядок отношений между ними порой даже обретал подобие вышеописанной (горско-горской) системы (что в конце XVIII в. зафиксировал И. А. Гильденштедт на примере взаимных нападений джарских «лезгин» и кахетинцев и отражением чего являлись сетования бежтинцев в начале XX в. на постоянные грабежи их жителями Алазанской долины) [Млокосевич, (А), л. 16], однако практика этого уровня ориентировалась на взаимодополнение различных обществ с сопутствовавшими им разными природными и определявшимися ими хозяйственными условиями. Но чем дальше от «плоскостных» соседей располагались горские общества, чем менее значимым становился практический интерес их жителей к стабильным экономическим связям с населением равнин, тем больше эти уже два мира, а не частные их представители видели и осознавали свое принципиальное несходство. Здесь уже не на полуигровом и полуобрядовом уровне представала их маркированная у каждого собственными — христианскими и

мусульманскими — святынями разность. Здесь общались «неверные гурджи» (грузины) и «дикие леки» («лезгины», дагестанцы), представители мира равнины (плоскости) и мира гор.

Впрочем, и в этом случае (в этой системе отношений) просматривается эффект качелей или диалога, хотя «игроки» были другого порядка — грузинское и дагестанское общества, а чередовавшаяся активность сторон охватывала другие временны□е интервалы. Если на «малых качелях» все происходило с небольшими промежутками, с известной оговоркой почти синхронно и укладывалось в рамки «вчера (в прошлом месяце, году...) он» — «сегодня (в этом месяце, году...) я» — «завтра (в следующем месяце, году...) снова он» и т. д., то на «больших качелях» напористая активность в сторону соседа растягивалась на века и сменялась столь же длительной ответной реакцией через значительный интервал, взаимонаправленные импульсы состоявших в «диалоге» культур и обществ были уже другого порядка. Эпоха политического превалирования Грузии в Кавказском регионе в Средние века, которая сопровождалась попытками включения населения Северного Кавказа и Дагестана в политическую орбиту своего государства (в том числе военными средствами и путем его христианизации) в Новое время сменилась эпохой экспансии горцев, в частности лекианобой. При том что горцы едва ли не извечно отличались воинственностью (вспомним комментарий Страбона), последняя переживала фазы подъема и спада. Причины этому многочисленны (ряд их уже назывался), и среди них с известным основанием можно отметить характерный порядок взаимодействия соседей. В обыденном сознании, перераставшем в осмысление исторического опыта, баланс сил контактирующих сторон, его нарушения и последствия такового отслеживались и осмысливались. Не случайно события 1871 г. в Ункратле (в исторической памяти народа воспринимаемые как олицетворение беды для всего Дагестана) интерпретируются в том числе в контексте взаимоотношений с Грузией, и конкретно — через месть грузинского князя Н. З. Чавчавадзе. Последний доступными ему средствами и по всем якобы понятным мотивам стремился возместить ущерб, причиненный дагестанцами его родине, он всего лишь восстанавливал нарушенный баланс позиций соседей (что не мешало ему, по народной интерпретации, быть нацеленным на сознательное унижение противной стороны). Обрушившиеся на Грузию в середине XVIII в. после изгнания со своей территории ненавистного Надир-шаха «лезгины», очевидно, принимали в расчет участие грузинских войск в походах иранского правителя на Дагестан. Принцип «око — за око, зуб — за зуб» через фабулу мести выражал логику поддержания баланса отношений между соседями [113]. Необходимость последнего, не только в силу его рациональности, но и как освоенной на практике данности, осознавалась всеми звеньями этой системы.

Системность отношений подразумевала наличие устойчивого пространства, поля их функционирования. Таковое разрывалось при появлении новых субъектов, претендовавших на активную роль в этой системной игре, и в итоге разрушалось. Как бы ни была внутренне противоречива практика жизнедеятельности дагестанских обществ и их связей

[113] Напомню оценку абхазскими крестьянами политики В. И. Ленина в передаче Фазиля Искандера (роман «Человек и его окрестности»), а именно что, устроив революцию, Ленин всего лишь отомстил царю за старшего брата.

с системными партнерами из другого, соседнего мира, она нацеленно отчуждала попытки ее совершенствования через упрощение и не принимала чужие предложения по содействию в этом.

В Дагестане бытовало предание, которое, по оценке историка XIX в. В. А. Потто, «отразило на себе следы страшной и упорной **борьбы** народа за старину **против попыток новаторства**» [Потто, 1994, т. 2, с. 171], а по мнению современного фольклориста А. А. Ахлакова, ярко запечатлело идею свободолюбия горцев [Ахлаков, 1968, с. 77]. Это предание о некоем Шах-Мане.

В нем рассказывается, что среди дагестанцев долгое время не было человека, который бы силой своего ума, энергии и воли мог сплотить народ, прекратив кровавые драмы. Лишь в середине XVIII в. такой человек якобы появился. Это был пылкий, талантливый и предприимчивый правитель одной из территорий по имени Шах-Ман. Он мечтал изменить общественный порядок в родном крае, смягчить нравы его жителей и направить их энергию с военного русла на мирный труд, в котором он видел залог гражданского устройства и благоденствия. Однако он не нашел понимания среди земляков, даже у собственных сыновей. Ему грозили расправой, и он вынужден был покинуть родину, но, уходя, обещал отомстить неблагодарным, которых желал осчастливить. Шах-Ман проехал земли ближних соседей, где встретил радушие и готовность помочь ему. Но цель его была конкретна — он рассчитывал на содействие только правителя могущественной **далекой** Персии. И нашел его. Войска Надир-шаха появились в Дагестане, и хотя горцам удавалось успешно обороняться, страна оказалась разоренной. В итоге к Шах-Ману пришло раскаяние, он отдался в руки соотечественников, желая смерти именно от них. Его последнее желание было исполнено.

Предание дошло в пересказе местного гимназиста середины XIX в. [Айгони, 1846], и в нем, вероятно, как отмечает А. А. Ахлаков, несколько смещены акценты. Современный исследователь отмечает, что «народ объясняет причину вражеского нашествия как результат коварства жестоких ханов, которые в своей классовой ненависти к массам готовы перейти на сторону внешнего врага, изменить народу и Родине» [Ахлаков, 1968, с. 77]. Изменение оригинальной трактовки возможно ввиду того, что предание записано учащимся русской гимназии и опубликовано в русской газете в разгар Кавказской войны. Можно лишь строить догадки о том, как интерпретировал запечатленные события и главного персонажа народ. Но если все же ориентироваться на единственно существующую версию предания, то в ней явно следует отметить недопустимость вмешательства сторонних сил в жизнь местного общества. Вина Шах-Мана состоит в нарушении данной заповеди. Призванная им внешняя сила принесла только многочисленные беды земле и людям, которым злосчастный герой первоначально желал добра.

Появление дополнительного, несоразмерно большого и сильного, по сравнению с прежними, субъекта априори разрушало сбалансированные или стремившиеся к этому отношения внутри системы. Главным образом потому, что данный субъект отношений не был настроен на вхождение в уже существующую систему, а навязывал свою с особыми законами. Местное население было готово сносить последние, но до известного момента и предела. Вспомним, как горцы обеляли завоевателя А. П. Ермолова, принимая в расчет силу его армии, превзошедшую их собственную силу (то же на

местечковом уровне вынужденно делали дидойцы одного из селений, некогда допустив на свою землю силача грузина). Очевидно, в данном случае срабатывал также механизм, о котором в Калуге рассказывал бывший имам Шамиль. Он заключался «в полной готовности населения подчиниться новым законам и новым учреждениям победителя в первое время распространения его власти». К этому записавший слова Шамиля А. Руновский добавлял указание на якобы присущее горцам «инстинктивное сознание несовершенства своего самоуправления» [Руновский, 1904, с. 1512]. В последнем можно усомниться, но это не суть главное. Важнее так или иначе фиксируемая готовность людей и общества подстроиться под порядок, навязываемый им более сильным, и по-своему вступить в системные отношения с ним. Однако такой аванс на власть и управление новому субъекту отношений оказывался не слишком продуктивным, ибо горцам надлежало кардинально перестраиваться ввиду принципиальных отличий новой системы, а к этому они не были открыто предрасположены. Если прежняя известная схема отношений с соседями предполагала в той либо иной форме диалог, «**обмен** между округами» («лезгинами» и тушинами, Дагестаном и Грузией и т. п.), то в новой принцип взаимообмена отсутствовал. По представлениям нового, «большого» субъекта он вроде бы существовал — за мирную обстановку в крае его жителям гарантировался доступ в широкие просторы внешнего мира, однако в глазах последних, как можно представить, он мало или вовсе ничего не значил, ибо эквивалентность обмена (импульсами) между субъектами была нарушена. Даже минимальный налог воспринимался **побором**, не предполагавшим равноценной отдачи (направленность налога на обустройство государства, содержание его аппарата никоим образом не вписывались в привычные представления о мироустройстве). Парадокс ситуации и заключался в том, что, восстановив в общих чертах систему общинного самоуправления и тем самым, как пишет М. А. Агларов, «окрылив горцев», государство **требовало** взамен нечто, а требовать оно не могло ничего, ибо лишь «вернуло» прежнее на свои места. «Обмена» не произошло, иллюзии весов не возникло, выстраивалась иерархия.

«Всякое подобие несправедливости, — записал со слов бывшего имама А. Руновский, — всякое ничтожное, но неправильное действие — из глубины души возмущает горца, который с качествами хищного зверя питает в себе глубокое чувство правдивости. Это чувство или дает ему возможность умирать без ропота и боли, или же подвигает его на самые кровавые эпизоды… К тому же горец терпеть не может постороннего вмешательства в свои частные дела» [Руновский, 1904, с. 1525; 1989, с. 112, 115]. Появление государства с его налогами, чиновниками, военными, школами и другим, пусть даже в минимальном размере и ради общего блага дававшим знать о себе, было явным «посторонним вмешательством» [114].

[114] В этом отношении примечательно замечание, сделанное кавказоведом П. Г. Бутковым в самом начале XIX в. о чеченцах и других горцах: «...Признают над собой власть только российскую, называя, однако, себя досами России, т. е. приятелями, ибо на языке их, как и прочих кавказцев, нет слова, означающего зависимость политическую, кроме уже совершенного рабства» [Бутков, 2001а, с. 8]. Отмеченный «**приятельский уровень**» выстраивания **политических отношений** с соседями — это и есть взгляд на данные отношения как на весы с качающимися, но стремящимися к равновесию чашами.

Для выражения протеста нужен был повод, и он нашелся. Война, начавшаяся в 1877 г. между Россией и Турцией, в которую первая устремилась под лозунгом освобождения христиан из неволи исламской державы, не могла не вызвать эмоционального взрыва среди зависимых мусульман в христианском государстве (такая реакция была естественна и прогнозируема даже без учета агитационной работы со стороны Турции). Восстание стало попыткой восстановления баланса сил «игроков» разного уровня, уже включенных в системные отношения, правда, другого, чем раньше, порядка. В сознании народа это отложилось и воспринималось предельно отчетливо.

> Вначале возникла война между Турцией и Россией. В конце 1877 года русские взяли Карса, возникла опасность для Стамбула. Русским помогли сербы, болгары, румыны и другие. Царская Россия попыталась мобилизовать войска даже из мусульман Дагестана и всего Северного Кавказа. Некоторые кавалерийские эскадроны Аварского округа успели перейти даже реку Арча-чай, которая находится между Арменией и Турцией. Увидев такую **несправедливость**, Устар тариката из Согратлы Абдурахман Хаджи назначил своего сына Хаджимагомеда имамом, чтобы возглавить борьбу против неверных **в поддержку** турецких **мусульман**. Они знали, что силы неравные, но, организовав такое восстание, русское командование вынуждено было снять с турецкого фронта несколько дивизий и перебросить их на Северный Кавказ. Мусульмане Дагестана ослабили силы царской армии и косвенно помогли Турции.
>
> [Потомок, 2003, № 13—14]

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 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 владетели 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]

Последующая история взаимоотношений двух обществ, точнее — российского государства и горского общества, неизбежно должна была внести заметные коррективы в их характер, и это действительно произошло. Но об этом в другом месте.

Глава 5

ЛИЦА

В сравнении с другими горными территориями Кавказа Дагестан относительно богат историческими хрониками. Но хроники уделяют внимание большим событиям, их авторы, как правило, включают местные истории в динамику веков и в ритм жизни целой страны. В них люди, за исключением выдающихся, отсутствуют, не о них там речь. Вопрос об отдельных людях или об истории «в лицах» можно, конечно, опустить как факультативный в «социальном опыте» и в «мировоззренческих аспектах культуры». Однако тогда мы рискуем ограничиться схемами (в частности, определением уровней развития общества на «магистральном пути» истории) и препарированием оных. От этого без малого сто лет назад предостерегал русский историк Д. Н. Егоров, который не представлял исторический процесс без «колоритности», а вовлеченных в него людей — лишенными плоти и крови. Он занимался изучением культуры Средневековья и убежденно полагал, что в «переходное время... типичной и характерной является... множественность явлений. Здесь может и должна получиться пестрая смесь явлений необыкновенного совершенства и поразительной элементарности» [Егоров, 1918, с. 166]. Через полвека с лишним американский антрополог К. Гирц, анализируя соотношение концепций культуры и человека, призывал исследователей «твердо уяснить существенный характер не только разных культур, но и разных видов индивидов внутри каждой культуры» [Гирц, 1997, с. 137]. Жизненный путь человека и такие же пути разных людей, объединенные общими историко-культурыми границами, предоставляют возможность в особом ракурсе взглянуть на время, общество и его модель культуры. Классический тому пример «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, где общее вплетено в частное, а индивидуальное и малое поясняют большое.

Для сравнительных жизнеописаний представителей дагестанской культуры недостаточно материалов, особенно по лицам рядового состава. Впрочем, я и не ставлю такую задачу, она для особой работы. Но попытаться взглянуть на общество через отдельных людей, через их характеристические черты и жизненные пути соблазнительно. К тому же имеющиеся источники по истории и культуре Дагестана, при относительно большом их количестве, далеко не исчерпывающи. Поэтому замечание адыгского просветителя и этнографа Хан-Гирея, который в свое время предпринял попытку сравнительных жизнеописаний героев собственного народа, имеет силу и здесь. Он писал:

> Характеристические черты замечательных людей во всяком народе любопытны в высшей степени, но в таком народе, каков черкесский, мало известный... они... выражают собой дух, нравы, образ мыслей — словом, нравственную жизнь целого народа и общественный его быт...

И далее:

> Неверные рассказы в народе о каком-нибудь замечательном событии едва ли не больше знакомят нас с образом мыслей, направлением духа и понятий и нравами этого народа, чем голая истина самого происшествия.
>
> [Хан-Гирей, 1989, с. 246]

5.1. Равные среди равных

Социальная практика равенства членов общинного сообщества и одновременно ориентирование культуры на соревнование членов внутри того же сообщества в целом не создавали для человека неразрешимой дилеммы. Перед ним стояла задача — не нарушая паритета сил и интересов других, запечатлеть себя в (местной) истории. Впрочем, схожее предложение выдвигает перед человеком едва ли не любое общество — стать личностью, не мешая другим. Специфика Кавказа, в том числе Дагестана, возможно, заключалась лишь в том, что местная социокультурная модель могла иметь собственные особые идеалы, и в данном случае любопытно проследить, каким образом и чертами жизни отдельных людей соответствовали им и что запечатлелось в памяти потомков.

Передо мной номера издаваемой более пяти лет газеты «Дидойские вести». Одна из главных целей газеты — «воспитание этничности» (данная цель не сформулирована редколлегией, но она явственно прочитывается). В газете имеются постоянные рубрики — «Дидойцы на разных широтах», «Исторические личности дидойского народа», «Живые памятники дидойского народа», — рассказывающие о людях интересной судьбы, хотя и вне этих рубрик регулярно появляются очерки, персонажи которых не подпадают под категорию «героев», но являются образцами «равных среди равных» с примечательными деталями судеб. Приведу несколько примеров.

> «Хутрахский канатоходец». Магомедов Загир Алиевич, 1942 года рождения, уроженец с. Хутрах, пенсионер, мулла мечети Нижнего Хутраха. Имеет 7 детей, 10 внуков. В детстве Загир был очень ловким, выносливым мальчиком: бегал, прыгал, скакал на лошади. В те трудные и голодные военные годы родители перебирались из Дидоэтии в Грузию в поисках куска хлеба. Перезимовав, возвращались обратно. Такой образ жизни вели раньше все дидойцы. Со временем Загир окреп и вырос. В 1964 году он вместе с односельчанами уехал в Казахстан на заработки. В то время ему было 22 года. Там он встретил одного дагестанца из Цумады по имени Шейхуль-Ислам. Он оказался канатоходцем. Цумадинец целый год гастролировал, показывал свое мастерство. Увидев то, что вытворял на канате Шейхуль-Ислам, Загир полюбил ремесло канатоходца и начал тренироваться с Шейхуль-Исламом. Упорство и любовь к канату позволили Загиру в течение месяца освоить тайны канатоходца Шейхуль-Ислама.

Зимой 1965 года Загир возвращается в родное село Хутрах, а ранней весной он посетил Телави в Грузии, где купил всё необходиоме для канатоходца и вернулся в село. Около реки Сабунис Хеви в лесу он, от дерева к дереву на высоте 5—6 метров, натягивает канат и начинает тренировки. В течение четырех лет он занимается регулярно и усиленно. За 5 лет он стал отличным канатоходцем и в 1968 году стал показывать свое мастерство в селах Дидоэтии. Его постоянными спутниками были Магомедов Нажмудит из сел. Вициятли — известный зурнач не только в Дидоэтии, но и в Дагестане, барабанщик Абакиев Шахбан из села Хутрах и клоун Шахбан из Шаумяна. Весной 1969 года они вчетвером уехали за пределы Дагестана, показывали свое мастерство в Азербайджане и Грузии.

В 1970 году он встречается с канатоходцем из сел. Бежта по имени Гусейн, который постоянно гастролировал в Узбекистане (он сорвался с каната и погиб, похоронен там же). Между ними состоялось состязание на канате, но Гусейн уступил почти по трем трюкам. Загир отлично танцевал лезгинку на канате, ездил на велосипеде, ходил с повязкой на глазах, перевязав ноги, делал «солнце» и сальто. В течение 10 лет он показывал чудные трюки, а в 1975 году решил расстаться с канатом. Начал изучать арабскую литературу. Загир и ныне является одним из лидеров среди арабистов (очень любит мавлид, зикру). В данное время возглавляет мечеть Нижнего Хутраха.

[ДВ, 2003, № 13—14]

«Хирург из Хибятли». Магомедов Али Алиевич родился в 1888 году в с. Хибятли. Он умер на 98-м году жизни и по праву считается одним из долгожителей нашего района.

В семье Магомедовых было четверо детей, а Али был самым старшим среди них. Его прадед — житель Тляратинского района, за совершенное убийство вынужден был покинуть родное село и найти пристанище в с. Хибятли Цунтинского района. Там он женился на молодой дидойке Айшат и продолжил свой род. Тляратинец был искусным мастером на все руки. Лечение людей и свое искусство он передавал по наследству.

Будучи еще ребенком, Али Алиевич обнаружил в себе талант прадеда. Он собирал лекарственные травы на Кодорском перевале, готовил из них целебные настойки и лечил больных. Мастерство Али из года в год росло. Он стал знаменитым лекарем, особенно хирургом, не только в Дидоэтии, но и в соседней Грузии. На операциях пользовался самодельными инструментами. Али мастерски открывал череп и удалял сгустки крови из мозга, вытаскивал из спины нервы-«чобори», лечил кожные заболевания. А костоправом он был отменным. Али в мешке мог собирать в единое целое глиняный кувшин, разбитый вдребезги.

В семье его кунака из с. Голотли Курбана-гацалава случилась беда. Его сын Иса попал под завал стены, у него была масса переломов, начиная от черепа, кончая конечностями. Али Хибятлинский за короткий срок вылечилИсу, после чего он прожил до глубокой старости, вознося хвалу Аллагъу за сабав (амулет. — *Ю. К.*), посланный Всемогущим в лице Али...

Али был талантливым умельцем народных промыслов, особенно по пошиву дидойских бурок, ушанок, папах и обуви. Изготавливал из дерева на специальных станках корыта — «хIуру-гордаби», которые пользовались большим спросом даже в Грузии. А каменщиком он был исключительным, ибо до сих пор выделяются стены домов, построенные им. У Али родилось шестеро детей. Три сына и три дочки. Его сын Али-Ахмед в 1965 году попал под лавину

на Кодорском перевале вместе с Абакаром из Междуречья. Гази умер в 1975 году. Сайпудин, Патимат, Айшат и Халимат живут вместе с нами.

[ДВ, 2002, № 11—12]

«Ей исполнилось 100 лет» ...Айшат Рамазановна (Магомедова) родилась в с. Халах Дидойского наибства Андийского округа. Когда ей было шесть лет, больше половины жителей аула Халах переселились в Турцию... Отец Айшат не поддался уговорам семерых братьев жены и остался жить в родном ауле...

Айшат вышла замуж за ХIохъолав Рамазана из аула Нево (другое и более известное название селения — Мокок. — *Ю. К.*), и вот около 80 лет она живет вместе со своей большой семьей, но связь со своими многочисленными халахскими родственниками, как полагается горцам Дагестана, никогда не разрывала. Что интересно, и «Невозас жемагIат» (джамаат Нево-Мокока. — *Ю. К.*) быстро принял ее в свое общество, и скоро она стала для них местной.

В родном ауле Халах у нее осталась многодетная семья. Пять ее братьев в 1941 году уехали на Великую Отечественную войну и четверо из них не вернулись с поля боя.

Весной 1944 года, когда всех дидойцев насильно переселяли в Чечню, у ХIохъо Рамазана и Айшат было двое детей — Магомед и Асият. Они всей семьей скрылись в мококских хуторах-зимовниках, пытаясь избежать выселения. Через месяц работники НКВД их поймали и насильно выпроводили в Чечню. Поскольку они с опозданием приехали в Чечню, им в с. Тезинхъала, где обосновались в основном мококцы, достался ветхий и заброшенный дом. Через несколько месяцев они убежали обратно в родное село.

В селе на пропитание не было ничего, и они вынуждены были через перевал уехать в Грузию.

Не прошло и года, как их вместе с другими дидойцами поймали и на товарных вагонах из Тбилиси насильно отвезли в Чечню и сдали под расписку местным надзирателям. Тоска по Родине мучила ХIохъо-Рамазана, и он еще весной уехал, чтобы подготовить в селе дом, сено и дрова к зиме. К осени он должен был приехать за своей семьей. Уже в августе группа дидойцев, бросив все, семьями начала уезжать из Чечни в родные села. Айшат вместе с малолетними детьми присоединилась к одной из групп переезжающих. К сожалению, она вот-вот должна была родить четвертого ребенка. Родственники ее уговаривали дождаться приезда мужа или перезимовать, но ее стремление вернуться в родные места взяло верх.

На третий день пути на перевалах Андийских гор у одного холодного родника у нее начались схватки. Ее попутчики Динга Рамазан и Дарбишес Асият растерялись, не зная, что делать. Айшат попросила их отойти в сторону от дороги и не допускать никого, пока у нее не закончатся роды. Они знали, что Айшат — талантливая знахарка народной медицины, постоянно в селе сама принимала роды, и поэтому особенно не переживали. Буквально через 1,5 часа она их позвала. Они были удивлены, увидев, как она перерезала пупок и умыла в холодной родниковой воде новорожденного ребенка. Ее попутчики думали, что этот ребенок не выживет. Впоследствии выяснилось, что эта девочка — Хадижат оказалась живучее всех 10 ее детей...

Много сил, энергии и средств ушло у семьи ХIохъо-Рамазана, чтобы восстановить разрушенное и разграбленное имущество в родном ауле. Она рассказывает: «После приезда из Чечни мы жили очень бедно. Ежегодно приходилось через перевал спускаться в Грузию, чтобы заработать на хлеб. В один весенний день к нам в гости зашел Очузас Жамал вместе с незнакомцем. Они шли через наш аул в Шапих. Я была в растерянности, ибо нечем было

накрыть обеденный стол. Пока они молились, я быстро на костре сварила дидойский хинкал (ʻтIевос хIакIоʼ) из последнего запаса и поставила на стол. Я боялась, что им этого не хватит, потому что видно было, что они с дороги были голодные.

Случилось чудо. Они наелись досыта, сделали ʻдугIаʼ (молитва. — *Ю. К.*), поблагодарили меня и вышли на улицу. Уезжая, перед дорогой, он показал на старое кладбище под нашим аулом и сказал: „Из этого кладбища, вот от этой могилы, что находится около обрыва, в небесную даль подымется радуга Аллагъа. Ты, Жамал, и ты, моя дочка, постарайтесь временами делать ʻзиярат' (паломничество. — *Ю. К.*) на эту могилу. Она дает ʻиншаллагъʼ, еще больше даст вам ʻбаракатʼ (добро, благополучие. — *Ю. К.*) и ʻшапагIатʼ (заступничество. — *Ю. К.*) в дальнейшей вашей трудной жизни".

Они ушли. Мы с семьей сели покушать, но не смогли даже по одной дидойской хинкали покушать, потому что чувство сытости быстро одолело нас. Этих хинкали — разовая порция нашей семьи — хватило нам на два дня. Через три дня Очузас Жамал вернулся в село, проводив своего кунака. Я спросила его: „Кто был этот человек?" Жамал ответил: „Это был устар — шейх ХIасанапанди из Сасикьа". Я была очень удивлена.

С этого дня я часто шла на зиярат к указанной устаром могиле. Постоянно просила Аллагъа о том, чтобы мои дети и их внуки не видели тех мук, которые испытали мы. Действительно, в том году у нас выдался небывалый урожай, приплод скотины удвоился. И с тех пор баракат и шапагIат настежь открыли двери в наш дом и нашей многодетной семье. С этого периода у нас отпала необходимость кочевать в Грузию на заработки, ибо наша семья жила в относительном достатке. В 80-х годах умер мой муж Рамазан, но горечь его утраты мне не дают почувствовать дети и правнуки»...

[ДВ, 2004, № 26—27]

В этих историях жителей «Орлиного края» (дидойцы-цезы любят так называть свою этническую территорию, и газета пользуется таким названием) хорошо видны любовь к родине и прочная связь Цунты и ее людей с соседними районами Грузии, преемственность между поколениями и забота о потомках, значение родственных связей и авторитет общины, изменение социальной роли и позиции человека в обществе в зависимости от возраста, наконец, религиозность и искренняя готовность к восприятию чуда.

В недавно изданной книге Миясат Шурпаевой изложены перипетии судеб большого числа кумухцев [Шурпаева, 1993]. Характеристической чертой местного «рядового героя» оказывается его лиричность и сентиментальность, безотносительно, женщина он или мужчина.

Упоминавшийся ранее Мухаммадзахид из Геничутля в свое повествование о родном селении включил без малого два десятка историй конкретных лиц. Они по объему на несколько порядков превосходят изложенную им историю самого аула. Очевидно, автору казалось, что история в лицах более выразительна. Однако судьбы геничутлинцев кардинально не различались между собой. Ряд фигурантов участвовали в битвах Шамиля, причем активно — исполняя ответственные обязанности, в том числе наиба, либо с каким-то не вполне понятным вдохновением («я никогда не слышал и никогда не видел, чтобы человек, сражаясь с неверными, имел бы столь открытое и спокойное лицо, как Гогиль Мухумма, чтобы человек, будучи столь доволен своей жизнью (в чем заключалось, на чем основывалось подобное чувство, из текста неясно. — *Ю. К.*), выходил бы при этом на бой с таким страстным

желанием, как он. Этот Гогиль Мухумма и умер с веселой улыбкой на устах»). Другие занимались своими делами («через торговлю... Умар приобрел известность в народе. В каком бы из товаров ни возникала нужда у людей, они... находили его тогда у Умара»). Третьи вели богоугодный образ жизни — совершали паломничества, «на жизнь добывали себе средства лишь теми путями, которые разрешены в исламе». Четвертые совершили не вполне обычные поступки (за стариком по имени Испахи его дочь с мужем не приглядывали надлежащим образом, так что обиженный отец и тесть завещал свое имущество родственнику по линии отца, в результате чего было совершено преступление) [Хрестоматия, 1999, ч. 2, с. 33—56].

В качестве образца приведу одну историю полностью.

> «Инквачилав». Как именно звали отца этого Инквачилава, я пока еще не знаю, но отмечу, что у него был вроде бы брат, которого звали Алибеков Мухумма. Детей у Алибекова Мухуммы вроде бы не было. У Инквачилава было трое детей: был у него вроде бы сын и еще две дочери. Сына его звали вроде бы Дибир, [хотя возможно, что это было его прозвище], а дочерей — Нуцалай и Шувалай.
>
> Инквачилав дал своему сыну Дибиру образование, и в результате тот стал со временем хорошим ученым. Когда же наступило время Шамиля, названный Дибир вступил в шамилевскую армию (*аскар*) и [со временем] Шамиль сделал его своим наибом. С тех пор на протяжении всех двадцати пяти лет вплоть до момента пленения Шамиля этот сын Инквачилава, известный как Дибир, действовал вместе с Шамилем.
>
> Был-де этот Дибир сын Инквачилава вместе с Шамилем и на горе Гуниб и при этом не сдавался-де русским до тех пор, пока не сдался и сам Шамиль. Поэтому-то русские вначале и арестовали Дибира и продержали в темирханшуринской тюрьме в течение шести месяцев. Затем, однако, русские выпустили Дибира оттуда, и он вернулся домой.
>
> В это время русские прислали в Аваристан в качестве правителя жителя Равнины (*лъарагIал*) по имени Ибрахим-хан (сын Ахмадхана Мехтулинского, правил Аварией с 1859 по 1864 г. — *Ред.*). Он-то и взял Дибира, сына Инквачилава, к себе на службу в качестве писаря. Впоследствии же Дибир бывал в качестве [царского] наиба направляем в различные округа [Дагестанской области]. Носил-де он тогда звание штабс-ротмистра. Затем, когда подошло время, этот Дибир вышел в отставку. После этого он отправился на паломничество-*хадж*, откуда возвратился назад, в Аваристан. После этого Дибир умер в своем родном селении Геничутль.
>
> У Дибира, сына Инквачилава, было семеро детей: один сын и шесть дочерей. Сына Дибира звали Пирбудаг. Он был хорошим ученым. Я еще застал его работающим в Темир-Хан-Шуре на должности кадия Шариатского суда.
>
> Все дети Дибира имели потомство, которое сохраняется и поныне.
>
> [Хрестоматия, 1999,ч. 2, с. 37—38]

Эта история примечательна уже тем, что, вопреки названию, речь в ней идет не о Инквачилаве, а о его сыне, так что непонятно, почему так назван материал (не «Такой-то сын такого-то») и так изложены сведения (если, конечно, перевод и публикация соответствуют оригиналу). Либо каждый человек, получая отцовское имя «в наследство», жил «под ним»? Или все-таки отец был приметной фигурой? Сын же, Дибир, безусловно, таковой являлся. Почти вся его жизнь прошла в службе на заметных местах. Он правильно ее начал — получил образование, стал ученым, затем хорошо прожил — до

конца был верен «командиру», а потом исправно служил новым хозяевам, и красиво, как положено, завершил — совершил хадж и вернулся умирать на родную землю. Его не назовешь в полной мере «равным среди равных», однако правильностью своих поступков он был именно таким.

5.2. Первые и (или) начальники

Общественная установка на равенство иногда вызывала в человеке нежелание становиться заметной фигурой. Об этом можно судить по истории, записанной Е. М. Шиллингом в Карате. Однажды на собрании представителей селений, входивших в местное общество, одному из делегатов был задан вопрос:
«Что же ты молчишь, разве всем доволен?» Тот ответил: «Не хочу быть ни выше, ни ниже других, потому и молчу». Здесь апатия, впрочем, была делом частным, так как в этой же истории фигурировал и другой персонаж — по имени Малла. Малла являлся представителем самого крупного каратинского тухума, имел семерых сыновей, был богат и исполнял обязанности выборного старшины, а может быть, захватил власть силой, ибо, по одной из версий, он собирал дань с окрестных жителей и даже не хотел подчиняться имаму Шамилю. Он явно не утаивал желания быть выше остальных, и его трудно назвать первым среди равных (хотя версии рассказа об этом человеке существенно различаются) [Шиллинг, 1993, с. 106—107]. «Первый» выделяется личными качествами и достоинствами, но не противопоставляет себя другим.

В дидойских аулах вспоминают Магомеда из селения Мокок, прозванного Булатом. Еще в юности хорошо узнав свою силу, он не вступал в состязания со сверстниками. Однажды его спросили, не трусит ли он? Юноша ответил, что ему просто неинтересно тягаться с ними, а со взрослым мужчиной он готов побороться. Сказано — сделано. Магомед одержал победу в той первой схватке и, как говорят, до 65 лет не знал равных среди местных силачей. Правнук написал про него книжку, газета «Дидойские вести» опубликовала о нем заметку (ДВ, 2002, № 9—10). Булати Магомед — своеобразный пример «первого» среди равных.

Однако в «настоящем» «первом» сразу заметны посылки к лидерству. «…Не величайте его никак, не облекайте его ни в какой сан и чин, отправьте его просто в поход, в опасное и трудное предприятие с толпой этих удальцов — и он само собою очутится их вождем… Он говорит мало, но видит все,



Наиб и старшина дидойского селения Кидеро (по: [Mezbacher, 1901])

наперед обдумал все, что может встретиться, чего нужно ожидать <…> И эта молчаливая, сосредоточенная в себе уверенность обаятельно действует на толпу». И даже когда он становится начальником (в частности наибом), то «держит себя с народом необыкновенно просто и доступно», хотя в случае надобности бывает суров и «жестоко сечет… за неисполнение работы, за лень и небрежность; это вполне в нравах лезгин (дагестанцев. — *Ю. К.*), и они не видят в этом „законном взыскании начальства“ покушения на свою свободу» [Марков, 1904, с. 426—427, 467].

«Первый» может и не предпринимать усилий для того, чтобы вписать свое имя в историю, окружение в лице современников и потомков само вводит его в историю, часто наделяя образ полуфольклорными чертами.

Из газетной публикации воспоминаний дидойского аксакала Абдулгамида Омарова:

> (Корреспондент) — Кто такой был Жабу из Кидеро и как он стал старшиной дидойцев?
>
> После пленения Шамиля житель аула Кидеро Жабу, рода Лабазановых, стал старшиной дидойцев. Он был мужественным по духу и богатырским по телосложению человеком. По служебным и хозяйственным делам он со своими нукерами часто посещал Грузию. Грузины, живущие на огромной равнине между Кварелью и Шильдой, в одно время ударились в панику и страх из-за большой змеи, которая появилась на этой равнине. Она нападала на скот и на людей (характеристики физического пространства соседей-грузин и передача-интерпретация поведенческих стереотипов этих соседей, стереотипов, которые оттеняли достоинства собственного героя, примечательны. — *Ю. К.*).

Услышав об этом, дидойский старшина Жабу со своими всадниками пошел охотиться на нее. Он шел на коне, а за ним метрах в 50—60 шли его нукеры. Они определили местонахождение змеи, которая находилась под скалой. Когда змея увидела всадника, она медленно стала выходить из норы, а потом с поднятой головой быстро начала двигаться навстречу своей добыче. Конь под Жабу начал дрожать, визжать, но Жабу, сидя в седле своего коня, начал стрелять без остановки. Хотя пуля попала в голову, змея еще двигалась и, не доходя 100—150 метров, она без движения остановилась. Жабу, зараженный то ли гипнозом, то ли ядом змеи, без памяти упал из седла. Нукеры быстро добрались до него и потащили его с зараженного места [1].

После этого случая грузинские лекари долго лечили Жабу в городе Телави. Навестить народного спасителя приехал генерал-губернатор из Тифлиса. За отвагу и мужество он наградил Жабу ценными подарками, а также присвоил звание капитана.

[ДВ, 2003, № 13—14] [2]

У Жабу был сын Мухаммад, согласно воспоминаниям аксакала, дослужившийся в царской армии до звания подполковника. А у того имелись собственные дети, и один из сыновей, по имени Магомед, тоже стал примечательной фигурой местной истории. В 1920 г., в разгар гражданской войны, в дом этого Магомеда Жабулава в селении Кидеро (Магомед состоял в должности наиба Дидойского участка Андийского округа) пришли гости — имам Нажмуддин Гоцинский и Кайтмаз Алиханов, за которыми активно

[1] Рассказы и легенды о змеях огромных размеров в Дагестане популярны. В 1981 г. в Цунтинском районе мне не советовали идти верхней дорогой из селения Ицирах в селение Цебори, потому что к ручью, который ее пересекает, якобы регулярно приползает именно такой огромный змей. Я последовал совету. Согласно поверью, которое в конце XIX в. записал Д. Н. Анучин, когда такой змей умирает (когда его убивают), он испускает такой запах, что человек, оказавшийся возле него, умирает [Анучин, 1884, с. 392—393].

[2] В глазах российского чиновника этот же человек выглядел иначе: «Помню... как было возбуждено мое любопытство, когда однажды пришли мне доложить, что ко мне пожаловал в гости дидойский наиб Джабо. Если бы мне доложили о самом турецком султане, я не испытал бы такого ощущения, как при докладе о таком госте. 30 лет этот свирепый лезгинский вождь резал, как баранов, русских и грузин, попадавшихся ему в руки и наводил положительно ужас на несчастную Кахетию... И 30 лет этот человек, олицетворявший собой бич Божий, оставался цел и дожил до замирения. Приняв покорность и подданство его и всего дидойского общества, начальство, ввиду большого его влияния среди этого общества, оставило его там по-прежнему наибом, и вот теперь, в первый раз в жизни, в качестве мирного гражданина и официального лица он приехал в Телав для того, чтобы со мною познакомиться... В кабинет вошел человек среднего роста, коренастый, лет 50, в чохе, расшитой серебряными галунами, с прекрасным оружием и, разумеется, как мусульманин, с папахой на голове... Начался разговор, как водится, с общих мест, и я успел тогда вглядеться в физиономию моего собеседника. Она была особенная. Рябое лицо, покрытое широкими шрамами, конечно, от ударов шашкою или кинжалом, усы и борода подстрижены и подбриты по-мусульмански, крашенные в черный цвет и с выбивающеюся сединою, но в физиономии главное были глаза. Они были какие-то пестрые, не то серые, не то зеленые, не то белые, словом пестрые, с какими-то красными крапинками и ужасно острые. Таких глаз я никогда не видывал ни прежде, ни после; глядел он отчасти исподлобья, но не сурово, и на лице появлялась время от времени улыбка. Князь Джорджадзе сообщил мне, что Джабо недавно получил большую награду. Наместник пожаловал его в юнкера по милиции. Я, конечно, поспешил его поздравить. По лицу его видно было, что это доставило ему большое удовольствие, и он показал мне с гордостью темляк (тесьма с кистью. — *Ю. К.*), навязанный на его шашку» [Бороздин, 1886, с. 292—293].

охотились красные партизаны. Красные потребовали выдачи «контрреволюционеров». Но выдать гостей — великий позор для горцев. Магомед и его сын отказались совершить такое. Через несколько дней гости уехали из Кидеро, а Магомед Жабулав был арестован красными. По словам аксакала, известие об аресте наиба предельно взволновало народ, вспыхнуло восстание, во главе которого встал правнук Шамиля Саидбек, также избранный имамом. «Из дидойцев на это восстание было мобилизовано более тысячи человек. Правда, **дидойцы имели в виду освободить из тюрьмы своего уважаемого наиба** Жабулав Магомеда. Бои шли в хунзахском направлении, окружили знаменитую крепость Арани. Три месяца бились там дидойские ополченцы...» Однако большевики казнили старого наиба (его сбросили со скалы), сыновей отправили в тюрьму в Темир-Хан-Шуру. Перспективы на удачу у восставших иссякали. Правнук Шамиля обратился к дидойцам: «„Братья, я имам, и я останавливаю войну, а вы возвращайтесь домой. После моего ухода у вас газават будет недействительным. Обещанной нам помощи со стороны иностранных государств нет и не будет. Видимо, нас обманули“. Саидбек в этот день часто поглядывал на небо, ожидая сумерек, а как только стемнело, приказал снять все посты вокруг крепости и распустил отряд по домам» [ДВ, 2003, № 13—14].

Так динамично и драматично развивались события в этой «местной» истории, которая стала страницей большой истории. В ней «первый» не мог поступиться принципами, а те, кто видел в нем достойного «первого» (а не просто начальника или «главного»), посчитали своим долгом с оружием в руках отстаивать его честь, свободу и жизнь. «Частные» истории бывают крайне интересными в плане характеристики «мировоззрения» и «социального опыта».

Тот же аксакал Абдулгамид поведал любопытные детали о судьбе упомянутого Кайтмаза Алиханова, в том числе о его приходе в «контрреволюцию». Алихановы — «это знаменитый род военачальников... Кайтмаз Алиханов в Первой мировой войне был уже полковником императорской армии. Еще в 1919 году он служил начальником Хунзахского гарнизона. Во время гражданской войны до установления еще советской власти в Дагестане подпольный реввоенсовет для создания партизанского отряда командиром по Аварскому округу назначил Муслима Атаева. Кайтмаз был шокирован этим решением реввоенсовета. Свою обиду он выразил (так): „Как это? Мы ведь потомственные военные. А он сын мясника“. **Всего лишь из-за этих обид Кайтмаз стал за веру и за Имама**» [ДВ, 2003, № 19—20] [3]. Человек явно не мог представить себя не на первых ролях в отработанной модели социокультурного порядка. Роль или место «начальника», «главного» (а не «просто» «первого») виделась ему предначертанной опытом поколений местной истории. «Профессионал» был готов служить новой власти (вспомним пример Дибира сына Инквачилава из Геничутля), ибо социальная роль представлялась важнее и надежнее политических расчетов и игр. Похоже, он даже не очень хорошо понимал вероятные последствия революционных пертурбаций. Впрочем, рассказанное Абдулгамидом скорее всего только

[3] По словам аксакала Абдулгамида, полковника Кайтмаза Алиханова «постигла большая трагедия, не привычная нашим горцам; его предал властям близкий кунак» [ДВ, 2003, № 19—20].

оценка представителем «своей» социально-культурной среды поступка известного человека, но это тоже крайне интересно — значит так, в согласии с опытом, поступок и мог быть оценен.

Хунзахцем являлся и Хаджи-Мурат, который достоин более обстоятельного разговора. Он тоже не был «просто» «героем среди равных», многими деталями судьбы и характера он кардинально выделялся из общей массы. Но немало в нем было и от «такого» героя. Как свидетельствовал зять Шамиля Абдурахим, «он (Хаджи-Мурат. — *Ю. К.*) очень был привязан к своим соратникам: осыпал ласками, входил во все их нужды... Они же, ставя ни во что свою жизнь, способствовали его славе» [Шульгин, 1909, с. 56]. Такая взаимная поддержка героя и его соратников позволяет для начала рассматривать фигуру Хаджи-Мурата в «статусе» «первого».

В свое время историк В. А. Потто написал, что о детстве и юности, когда в Хаджи-Мурате формировался «энергический, сильный дух», сделавший его политическим деятелем, сведения отсутствуют [Потто, 1870, с. 159]. Это не так, сведения, хотя ограниченные, имеются.

Отцом Хаджи-Мурата был Гитино-Магома — узден среднего состояния (Потто назвал Хаджи-Мурата беком), который участвовал во всех боях и стычках хунзахцев, где всегда отличался отвагой и храбростью. Мать приходилась кормилицей двум сыновьям ханши Паху-бике, так что Хаджи-Мурат и его старший брат Осман являлись молочными братьями Омар-хану и Нуцал-хану. Уже этим должна была определяться верность Гитино-Магомы и его сыновей членам ханского дома, и из этого, вероятно, исходили хунзахцы, которые в 1920-х гг. рассказывали о кратковременном управлении ханством Османом при вдовствующей ханше [Ясулов, 1927, с. 8].

По семейным преданиям, маленький Хаджи-Мурат «работал в своем хозяйстве, исполняя все крестьянские работы, и тем прокармливался» [4]. По другой же информации, которая выглядит более достоверной при учете факта молочного родства с ханами, он с братом воспитывался во дворце (не отличавшемся, впрочем, роскошью, о чем говорилось ранее). Родственники сообщали, что у мальчика на локтях были родовые пятна, которые вскоре исчезли, что на обе ноги он немного прихрамывал всю жизнь, «ростом был ниже среднего, на вид не был красив», однако отличался колоссальной физической силой и ловкостью кошки [Ясулов, 1927, с. 7]. Официальный же биограф наделил Хаджи-Мурата как «истинного героя, по понятию горцев», не только громадной силой, беззаветной храбростью, отвагой и т. п., но еще «высоким ростом... красотой лица» [Захарьин-Якунин, 1902, с. 428]. Каждая из версий образа примечательна по-своему. Потомки и земляки делали акцент на своеобразной отмеченности героя уже при появлении на свет, что характерно для «традиционного» восприятия легендарной фигуры. Казенный историограф придал портрету черты образов «классической мифологии». Скорее же всего, юный Хаджи-Мурат был вполне обычным, физически сильным и волевым подростком из хорошей (в широком смысле) хунзахской семьи.

Он всегда отличался искренними религиозными убеждениями, но, получив в детстве лишь общие знания по исламским дисциплинам (он умел читать и писать только на *аджаме* — положенном на арабскую графическую основу аварском языке), не мог в последующем соперничать в этой области с

[4] Сделаем поправку на время записи этих материалов — первая половина 1920-х гг., т. е. период активной советизации, когда информация могла существенно корректироваться.

прошедшими курс наук у известных *алимов* Гамзат-беком и Шамилем. Впрочем, у Хаджи-Мурата была иная социальная опора, которая, помимо связи с ханским домом, обеспечивала ему уверенную позицию в местном обществе. Это — поддержка молодежи Хунзаха, которая, подобно молодежным корпоративным объединениям других горных аулов, являлась немалой и притом весьма автономной силой. Той силой, игнорировать которую не могли ни общины, ни вожди.

В Хунзахе ситуация с «мужской молодежью», по крайней мере в 1830-х гг., была не вполне обычной для Дагестана. Но ведь и Хунзах не был заурядным селением, а «городом», да еще «столичным». Дожившие до начала XX в. соратники Хаджи-Мурата рассказывали:

> После убийства имама Гамзата мюриды его разбежались. В течение года в Хунзахе не было власти — ни имамской, ни ханской, не было и русских. В продолжение этого периода в Хунзахе орудовала организовавшаяся из молодежи партия (шайка), именовавшаяся «абурикзаби» (мн. ч. от «абурик» — абрек). Партия эта не составляла соединения членов какого-либо одного рода. «Абурики» своевольничали, производили насилия, у кого хотели — отбирали быков, лошадей и хлеб.
>
> [Ясулов, 1927, с. 15]

Здесь необходимо дать пояснение тому, кем могли быть своевольные «абурики». *Апараги* — ʻпришельцыʼ, ʻчужеземцыʼ (ед. ч. — *апараг*, мн. ч. — *апарагзаби*) являлись переселенцами, чаще всего кровниками, поселившимися в «городе», но не принятыми в его общину. Они были лишены права пользования коллективной собственностью общины и ее доходами, их не допускали на собрания хунзахцев и выпроваживали из соборной мечети, когда там обсуждались «свои» — хунзахские дела, а хоронили их по краям кладбищ. Лишь внук или правнук апарага мог стать полноправным хунзахцем [Айтберов, 1990, с. 15—16].

Можно предположить, что захват «абуриками»-*апарагами* власти в Хунзахе в период официального безвластия явился своеобразной революцией местных «люмпен-пролетариев». Но вероятнее другое, а именно то, что «абуриками» назывались (в их число входили или к ним причислялись) не только (и может быть даже не столько) «чужеземцы», но и местная молодежь, которая вполне могла составлять костяк данной группы, и именно благодаря этому «абурикам» удалось сориентироваться в обстановке и навязать свою власть жителям «безвластной столицы» [5]. Ведь управление реализовалось в Хунзахе не одним ханом (и, опять-таки, не столько им), но местным джамаатом, который и вводил жесткие ограничения для «чужеземцев» в целях сохранения самого себя, своего порядка жизни. Поэтому «революция» «чужаков», если она действительно имела место, может свидетельствовать только об одном, а именно о полной функциональной несостоятельности хунзахской общины, что выглядит весьма спорным. Напротив, молодежная корпоративная структура (старики отмечали, что это не были члены «одного рода», но не были они и «чужаками»), являлась звеном общинной системы. В свете ука-

[5] Современные хунзахцы склонны определять «тех» абреков, как местных юношей, совершивщих тот или иной проступок, например, воровство девушки или вдовы [ПМА, 2004, л. 5 об.].

занного, замечание историка В. А. Потто о том, что в 1830 г. Хунзах от мюридов Гази-Магомеда защищали «абреки», приобретает необходимую ясность, дополнительно подкрепляемую рассказами о воодушевлении защитников (чистой воды абреков?) ханшей Пахубике и о самоотверженном сражении в их рядах ее сына Нуцалхана [Потто, 1994, т. 5, с. 51—52]. По этой же причине в рассказе старых хунзахцев об «абуриках» естественным выглядит такое пояснение: «В числе членов этой партии Хаджи-Мурата не было, но там находился его двоюродный брат по имени Хедарас Гасан оглы» [Ясулов, 1927, с. 16].



Хаджи-Мурат

«Своевольничание» «членов этой партии» хорошо вписывается в модели поведения членов традиционных мужских группирований [6]. В свою очередь, и активное участие «чужеземцев» в местной редакции подобных структур не оригинально. Сошлюсь на пример Черкесии, где в ежегодно собиравшихся князьями и дворянами «тайных дружинах», члены которых совершали кражи и грабежи в окрестных селениях и при этом маскировались и пользовались тайными языками, часто появлялись и инородцы, которые тоже маскировались, ибо в основном являлись кровниками и скрывались от мстителей [Адыги, 1974, с. 232].

В Хунзахе, как и во всем горном Дагестане, имелась отработанная стратегия «взращивания» «первых» лиц, в том числе посредством известных традиционных институтов. Хаджи-Мурат владел соответствующими знаниями и умело пользовался ими. Рассказ старожилов недвусмысленно указывает на это. Когда позднее у первого хунзахского героя возник острый конфликт с Шамилем и он даже предполагал «воевать с имамом», Хаджи-Мурат проинформировал об этом джамаат соседнего Батлаича, получил от него согласие на переселение к ним, а затем, отобрав «самых хороших молодцов из трех кварталов» родного Хунзаха, велел им переселяться к соседям и готовиться к «войне». «Хунзахская молодежь в большей половине пошла за Хаджи-Муратом и стала жить в указанном месте» [Ясулов, 1927, с. 39]. Молодежь знала, кого слушать и за кем идти.

Хаджи-Мурат вошел в историю Кавказской войны как непревзойденный руководитель стремительных набегов на вражеские отряды и

[6] Вплоть до того, что жестко заявленное хунзахскими «абуриками» требование к одной из местных знатных вдов составить партию упомянутому двоюродному брату Хаджи-Мурата находит не косвенную параллель в гомеровском сюжете о притязаниях женихов на руку Пенелопы. А в поэмах Гомера материала для изучения мужских союзов достаточно. См.: [Андреев, 1964, с. 44—45].

недружественные селения. «С четырьмя- или пятьюстами отборных всадников он появлялся далеко в глубине занятого нами края, переходил сегодня 70, завтра 100, послезавтра полтораста верст, вызывал войска фальшивой тревогой в противную сторону и, пользуясь общей суматохой, уходил безнаказанно» [Потто, 1894, т. 6, с. 72].

Он был дерзок в своей «профессиональной работе».

> Наткнувшись неожиданно на русский бивуак, аварский наиб решился на дерзкую выходку, чтобы сбить нас с настоящего своего направления и спасти огромную добычу, отнятую им от мирных чеченцев. С этою целью все, что обременяло партию, он пустил окружною дорогой, а сам приказал горцам спешиться и, ведя лошадей в поводу, идти открытою долиной прямо на русские пикеты. Горцы шли до того спокойно и так самоуверенно, что наши казаки приняли их за линейные сотни...
>
> [Потто, 1894, т. 6, с. 51]

Он был вызывающ и пленителен, как враг и герой одновременно.

> В темную зимнюю ночь с 13-го на 14-е декабря (1846 г. — *Ю. К.*) Хаджи-Мурат внезапно подошел к Дженгутаю. С ним было 200 мюридов. Партия остановилась в поле, а несколько человек, вместе со своим отважным наибом [7], прокрались в селение мимо русских патрулей, проникли в самый дворец и похитили мехтулинскую ханшу Нох-бике [8] так тихо, что когда запоздавший выстрел какого-то нукера поднял на ноги весь Дженгутай, Хаджи-Мурат со своей добычей был уже далеко. Можно себе представить испуг и изумление жителей, когда, проснувшись, они узнали, что ханша похищена самим Хаджи-Муратом, бывшим у них в Дженгутае. Если прибавить к этому, что замок, занимаемый ханским семейством, стоял на горе среди многолюдного аула и был обнесен высокою каменною стеною, что ворота охранялись караулом из туземцев, а в самом селении находились два батальона русской пехоты и сотня дагестанских всадников, то становится совершенно непонятным, как мог Хаджи-Мурат исполнить это в высшей степени отважное и дерзкое похищение.
>
> [Потто, 1894, т. 5, с. 49] [9]

Хаджи-Мурат предполагал вернуть ханшу за выкуп. Нух-бике приходилась тещей Даниель-султану Елисуйскому, который был в высшей степени удручен случившимся. Он просил Хаджи-Мурата разместить до выкупа пленницу у него. Последний отказал [10]. Не помогло Даниель-султану и обращение за помощью к Шамилю (имам сослался на то, что в шариате не оговорено право

---

[7] Старики-хунзахцы в начале XX в. вспоминали: «...Хаджи-Мурат... выбрал из среды своих товарищей самых проворных и отчаянных 10 человек молодежи для разведки и очищения дороги, обещал им дать каждому по 10 рублей лишних против своих товарищей, еще 10 рублей обещал награды тому, кто первый зайдет в селение и в дом, где жила Нух-бике и поймает ее» [Ясулов, 1927, с. 29].

[8] Нох (или Нух)-бике (Бике) была вдовой Ахмед-хана Мехтулинского — личного врага Хаджи-Мурата, так как тот убил его двоюродных братьев и в 1830-е гг. восстановил против него генерала Ф. К. Клюки-фон-Клюгенау.

[9] Говорили, что в этом предприятии Хаджи-Мурату помогла его сестра Фатьма, бывшая служанкой у ханши.

[10] Даниель-султана Хаджи-Мурат ненавидел и «презирал как воина и гнушался им, говоря, что он плохой мусульманин и что он мюрид только ради Шамиля и на глазах его» [Зиссерман, 1881а, с. 666].

изъятия военной добычи), была сделана только уступка — ханшу поселили на хуторе другого наиба близ Хунзаха. Однако, как рассказывали друзья героя (но, может быть, они приукрашивали ситуацию и образ почитаемого и даже любимого вожака?), Хаджи-Мурат с товарищем «частенько наезжал... в этот хуторок, но только по ночам, когда никто не мог их заметить. Пробыв некоторое время наедине с ханшей, Хаджи-Мурат поспевал к утру восвояси». О Нух-бике поползли слухи, в первую очередь среди других «бике». Пленница решила отомстить одной из наиболее усердствовавших в намеках и просила в том содействия у (своего?) героя. «Несмотря на то что расстояние от Хунзаха до Гили верст 50, Хаджи-Мурат управился в одну ночь: гилинская ханша была взята в плен, а дворец ее подвергся разграблению» [Шульгин, 1909, с. 57—60].

Очень и очень многие (из одного и из другого лагеря воевавших) видели в нем человека, лихо и дерзко игравшего судьбой. Одни им восхищались, вторые ему не доверяли, третьи — боялись. Русский офицер вспоминал, как однажды, узнав о приближении отряда Хаджи-Мурата, он выставил заслон из роты солдат и милиционеров Кюринского ханства. Хаджи-Мурат «приблизился к нам на полуверстное расстояние и, заметив засаду, громко крикнул: „Хаджи-Мурат пришел!“ При этих словах вся моя кюринская команда разбежалась, куда глаза глядят. И остался я только с ротой: не мог, конечно, оставить своего места, но не мог и стрелять, так как тогдашнее ружье не хватало на полуверстном расстоянии. Люди же Хаджи-Мурата сняли свои косматые папахи и со смехом прогарцевали мимо нас рысцой» [Шульгин, 1909, с. 57].

Ему — с детства прихрамывавшему на обе ноги — не было равных по энергичности и ловкости. Он — не отличавшийся красивыми чертами лица — был или виделся успешным Дон-Жуаном. «Подстерегая девушек-красавиц, ждет в башне Джан, Хаджи-Мурат, не дававший покоя красавицам, бесшабашный (удалой) Хаджи-Мурат, по русским крепостям рыскавший» [Хаджи-Мурат, 1910, с. 173]. В нем ощущалась отмеченность свыше, харизма (греч. «божественный дар»; уж не родовые ли пятна были ее знаками? ведь о них помнили). Он переходил из лагеря в лагерь, от русских к Шамилю и опять к русским. Однако он не хозяев менял и не пытался им служить, а играл свою игру, в которой «настроение... есть отрешенность и восторг», где «само действие сопровождается чувством подъема и напряжения и несет с собой радость и разрядку» [Хейзинга, 1992, с. 152]. Одни называли его «обоюдоострой шпагой» [Зиссерман, 1881а, с. 666], другие — складывая о нем легенды — вкладывали в его уста слова истинного (самого что ни на есть «первого») героя: «Если у меня и нет крыльев, зато у меня есть кривая сабля...» [Хаджи-Мурат, 1910, с. 174]

При этом Хаджи-Мурат не был фаталистом. Современник вспоминал и пояснял:

> То, что сообщил мне один мулла из селения Могох Аварского округа, заставляет меня предположить, что Хаджи-Мурат все же не был достаточно тверд в 6-м догмате ислама — *предопределении*. Рассказывая мулле о том, как часто военная хитрость спасала его от смерти, Хаджи-Мурат прибавил, коснувшись рукой своей головы: «А то бы этой тыкве давно лежать в земле на съедение червям». Кто вполне верит в предопределение, как завещал нам

> Пророк, не будет так рассуждать: от смерти своей, заранее начертанной Аллахом, не спасут человека никакие хитрости!
>
> [Шульгин, 1909, с. 56]

И крыльев, в том числе ангела, у Хаджи-Мурата действительно не было. Наоборот, ему были присущи человеческие слабости.

Он был своеволен, так что предпринимавшиеся им боевые операции со временем все чаще не бывали скоординированы с военными планами имама Шамиля, а преследовали цель захвата добычи [Покровский, 2000, с. 434, 439] [11]. При исполнении обязанностей наиба Хаджи-Мурат бывал груб, а кроме того, замечен в стяжательстве, что вызывало жалобы населения. Из показаний свидетеля (1844):

> ...Потом начал отнимать от хунзахских женщин все вещи, взятые ими из укрепления и ханского дома, но не удовлетворясь и этим, выдумал некоторых безвинных жителей подозревать в утайке ханского имущества и под сим предлогом, сажая их в яму, взыскал с каждого арестанта за каждую ночь по 50 копеек серебром и не раньше их освобождал, как через 20 или 30 дней, т. е. когда штрафные деньги доходят до 10 или 15 рублей серебром, и для скрытия признака жадности своей, он, приведя арестантов к присяге в невинности, освобождал их из-под стражи...
>
> [Движение горцев, 1959, с. 442]
> (см. также: [Акты, 1885, т. 10, с. 544—545; Движение горцев, 1959, с. 451—453])

Он умел политически лавировать и, пожалуй, лицемерить. Связанный молочным родством с убитыми Гамзат-беком членами аварского ханского дома и лично причастный к убийству самого Гамзат-бека, он, будучи наибом в Хунзахе, приказал уничтожить намогильные памятники первых, зато демонстративно выказывал почести могиле и памяти Гамзат-бека [Движение горцев, 1959, с. 453].

Природное честолюбие Хаджи-Мурата, сравнимое лишь с его «не знавшей пределов» храбростью, брало свое.

О времени, когда он еще не был наибом и надеялся сделать карьеру с помощью русских, Хаджи-Мурат позднее говорил так:

> …Аварцы избрали меня старшим над собою и в продолжение долгого времени я управлял всею Авариею. После смерти Гамзад-бека появился Шамиль с домогательствами подчинить весь Дагестан своей власти. Три года отстаивал я от него Аварию, но когда власть его стала усиливаться более и более в горах, то решились мы просить к себе русских и хана Мехтулинского Ахмед-хана. По занятии Хунзаха русскими войсками я пользовался особенным расположением ген.-м. Клюки-фон-Клугенау, получал часто денежные награды и было мне обещано, что буду назначен правительством русским старшим над Авариею.

[11] В одной из исторических записей говорится: «Он прибыл в местность, которую называют Джухна'-тав и пробыл там со своим победоносным, **получающим плату** (*маджур*) **войском** три ночи... Победоносный храбрец Хаджимурад со своим **получающим плату легионом** пришел в тот же день...» [Айтберов, Абдулкеримов, 1988, с. 48, 49]. Платой войску была добыча, щедро, но по известным правилам распределявшаяся «вождем». Это уточняла легенда: «Из Гелли, рукой разрушив стены ее, ты похитил Бике, ты обменял ее на деньги, которые раздал своему войску» [Хаджи-Мурат, 1910, с. 171].

> Такое внимание начальства породило ненависть Ахмед-хана ко мне, и с тех пор он старался всеми средствами очернить меня…
>
> [Акты, 1885, т. 10, с. 526]

Позднее, уже будучи наибом Шамиля, Хаджи-Мурат под угрозой разорения имущества и смертной казни требовал от жителей Хунзаха и соседних аулов называть себя ханом, а Шамиля — султаном (*хункером*), что исполнялось народом с «душевною насмешкою» [Движение горцев, 1959, с. 442].

Притязания Хаджи-Мурата на власть не оставались не замеченными Шамилем, но прямой разрыв между ними спровоцировали заявленные наибом претензии на наследование должности имама (Шамиль предполагал передать ее своему сыну Кази-Магомеду, Хаджи-Мурат же, дав присягу на верность, отметил, что власть достанется «одному из храбрых, у кого будет острее шашка») [Ясулов, 1927, с. 38]. В итоге Хаджи-Мурат был вынужден уже во второй раз перейти на сторону русских [12], но вскоре и от них совершил побег, который закончился его гибелью [13]. В русском лагере оба поступка Хаджи-Мурата вызвали противоречивые суждения и остались «неразгаданным вопросом» [Зиссерман, 1881а, с. 656—657]. Одна из видимых причин бегства Хаджи-Мурата от русских — его нервная тоска по семье, пребывавшей в заложниках у Шамиля, некоторыми горцами, «отлично знавшими характер» героя, оценивалась скептически. Они считали, что Хаджи-Мурат, «имевший большие сношения с лезгинами, хотел пробраться в Закаталы и сделаться независимым владельцем как от Шамиля, так и от русских» [Потто, 1870, с. 187].

В исторической памяти дагестанцев авторитет знаменитого героя комментировался следующим образом: «После того как имам Шамиль уволил Хаджи-
Мурата от должности наиба, все мюриды обеднели, потому что прекратились набеги и добыча. С Хаджи-Муратом мюриды шли на бой с охотой; они не оставались голодными и холодными. С того дня, когда ушел Хаджи-Мурат, набегов не было, за исключением одного…» [Ясулов, 1927, с. 49]. Образ Хаджи-Мурата дополняет его искренняя привязанность к жене и детям, придающая ему черты полуромантического героя, который доныне остается одной из наиболее популярных фигур новой истории Кавказа.

На фоне знаменитых современников-имамов Хаджи-Мурат являлся светским лидером. Причем лидером не только в облике и в ранге истинного «первого», но и «начальника». И «тот» и «другой» слились в нем в единый сплав качеств и действий. Он не случайно претендовал на власть, он ее хотел,

---

[12] Применительно к данному случаю, Хаджи-Мурату приписывается следующее объяснение им своего поступка: «Шариат я оставил потому, что мне хотели распороть живот наемными убийцами» [Хаджи-Мурат, 1910, с. 171].

[13] О гибели Хаджи-Мурата главнокомандующий князь М. С. Воронцов доносил военному министру А. И. Чернышеву: «Хаджи-Мурат умер отчаянным храбрецом, каковым и жил; оставив своих лошадей, он спрятался в какую-то яму, которую укреплял с товарищами, копая землю руками; он отвечал ругательствами на предложение сдаться; на его глазах умерли двое товарищей, и он сам, раненный четырьмя пулями, слабый и истекающий кровью, в отчаянии бросился на атакующих, и тут-то его покончили!» [Зиссерман, 1881а, с. 664].

ибо знал, что она такое и что сулит. В подходящих ситуациях он умел ею распоряжаться. Приди Хаджи-Мурат к власти, он воспринял бы и стал бы укреплять заложенные Шамилем основы государственности, причем, несмотря на свою светскость, в ее теократической форме. В его личном видении образ и функции «первого» и «начальника» не были взаимопротиворечащими. Социальный опыт земляков (не только хунзахцев, но и жителей соседних обществ, где кадии — вершители суда по шариату, главы микрогосударств, являлись еще и предводителями боевых дружин) снимал подобные вопросы. Каким-бы Хаджи-Мурат стал «начальником», догадаться нетрудно. Образ «своего» среди молодежи и друзей отошел бы на второй план, но давал бы о себе знать, ибо «друзья» и «сотрапезники» имелись и у «князей», это было в «традиции». Но в «традиции» существовал и устоявшийся образ почитаемого «начальника»-«властителя», тоже выразительный, и Хаджи-Мурат давал основания предугадать собственное лицо в этом качестве. Однако судьба распорядилась им (либо он сам распорядился ею) так, что обо всем этом можно говорить только в сослагательном наклонении. В памяти же народа Хаджи-Мурат остался лихим и романическим джигитом (героем), с трагической долей после смерти.

5.3. Революционеры

В истории Дагестана Нового времени имамы Гази-Магомед, Гамзат-бек и Шамиль стали революционерами, посягнувшими на кардинальную реорганизацию «обычая». И не только посягнувшими, но во многом и осуществившими такое переустройство. Благодаря им о Дагестане и о дагестанцах узнали те, кто жил и живет далеко от Кавказа. Благодаря им сами дагестанцы начали воспринимать себя иначе, нежели прежде. Если Хаджи-Мурата можно сравнить с ярко пролетевшей кометой, то имамы — это звезды, под знаком которых Дагестан живет два века, а это немало. Отсюда их почитание, каждого — свое, отсюда канонизированность их образов. Однако имамы не были пророками (хотя их нередко воспринимали именно так), но были людьми, рожденными и воспитанными в конкретной среде, их взгляды и дела при всей революционности не могли не учитывать особенностей этой среды. В данном качестве они и представляют интерес для темы книги.

* * *

Гази-Магомед

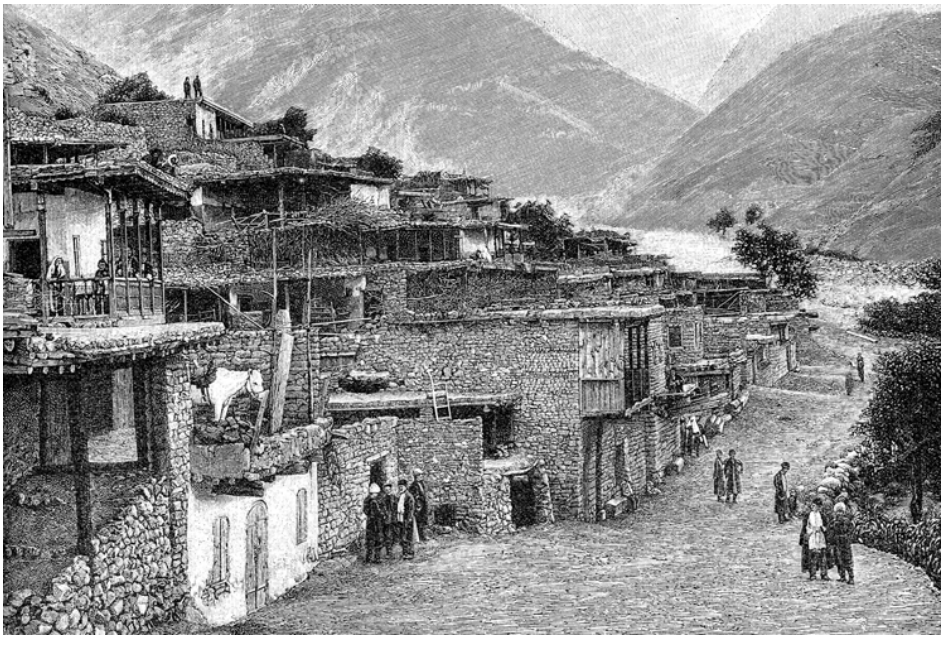
О жизни Гази-Магомеда имеется содержательное сочинение его земляка — гимринца Гассанилау. В нем много деталей, которые наделяют образ первого имама плотью, часто столь недостающей в описаниях и оценках фигур большой величины. Примечательны и подробности биографий родственников

Гази-Магомеда, также его земляков, из которых собирается социальный фон жизнедеятельности человека, начавшего *джихад ва газават* против России.

К характеристике общих черт «фона». У Гази-Магомеда имелся дядя Магомад-Султан — хороший кузнец богатырского телосложения, не отличавшийся, впрочем, простотой характера. По крайней мере, его опасался сельский исполнитель *эль* (по-местному *чпуги*); историк заметил, что чпуги никогда не осмеливался зайти к нему во двор для взыскания штрафа. Очевидно, Магомад-Султан давал поводы для взыскания штрафов. И вот этого могучего человека постигла глупая смерть — он был убит любимым племянником, а орудием убийства оказался собственноручно им изготовленный нож. Племянник хотел безобидно поучаствовать в тоже безобидной экзекуции, проводимой односельчанами над большущим и не очень уёмным Магомад-Султаном по случаю его неосторожного поступка, а вышла беда. Племянник думал пырнуть ножичком в безопасное место, а попал в живот, и сельского гиганта не стало, а нечаянного убийцу изгнали в соседний Унцукуль. Дело не получило продолжения кровной мести, так как невольный убийца Магомад-Султана спас его сына в другой ситуации [Гимринский, 1997, с. 181—183].

Аул Гимры (местные жители называли его Гену), родина двух имамов, жил жизнью, в которой имели место малое и большое, вплетенные в размеренную повседневность. Знакомясь с историей Дагестана Нового времени, задаешься вопросом, почему именно в этом селении родились двое выдающихся деятелей той эпохи, что в нем было особенного по сравнению с другими селениями? Вопрос не находит исчерпывающего объяснения. Историк XIX в. отмечал, что здешние места, почти не пригодные для земледелия и скотоводства, были хороши для разведения садов и виноградников и что местные жители обменивали фрукты и виноград на другое необходимое для жизни. Он же отметил, что еще с конца XVIII в. окрестные селения служили удобными местами для лиц, скрывавшихся от российской власти [Берже, 1858, с. 283] [14]. Историки современные отмечают у койсубулинцев (а Гимры входили в общество Койсубулу (Койсубу), иначе — Хиндалал, что значит ʻтеплое место’, ʻместо, где есть фрукты’) развитую традицию мужских союзов [Айтберов, Нурмагомедов, 1981]. Люди, склонные к историческому анализу, указывают, что в Гимрах и в Койсубулу в целом переплетение политических обстоятельств оказалось наиболее сложным — и аварские ханы имели на них корыстные виды, и шамхал Тарковский выказывал притязания, а в начале XIX в. появились еще и русские с собственными планами переустройства жизни обитателей межгорных долин.

[14] К слову заметить, присутствие русских войск вносило напряжение в психологический климат среди населения. Гассанилау по этому поводу заметил: «Гимры находились в руках русских, и потому многие гимринцы, не желавшие им подчиняться, ушли в эмиграцию в Чиркату» [Гимринский, 1997, с. 183].



Аул Гимры (по: [Андреев А., 1899])

В остальном положение дел в Гимрах не выделялось своеобразием. В людях ценились спокойствие и уравновешенность. Так, о некоем Абдулле — «очень хорошем человеке» — тот же автор заметил, что он «не сказал никому плохого слова, занимаясь своей скромной работой, он ходил также в мечеть на каждый намаз и не посещал людских сборищ на годекане» [Гимринский, 1979, с. 184]. Общественной активности предписывались разумные границы. Похвальное богопочитание не было сопряжено с особой религиозностью, тем более не имело ничего общего с фанатизмом. Тем же автором рассказана история о молодых людях, которые ради шутки устроили рукотворное «землетрясение» в мечети, тем самым вызвав панику среди собравшихся на молитву. Напомню и замечание Гассанилау о том, что основу экономической жизни селения до начала бурных политических событий составло виноградарство и виноделие, местные крестьяне промышляли продажей вина.

Органичным элементом данной общественной среды являлись родственники Гази-Магомеда. Его отца звали Хидалау. Он был «ученым человеком», кузнецом — «ничто не ускользало от него на удивление всем, которые видели его в деле... (он) делал приклады к ружьям, точно как „фаранг“ (европеец. — *Ю. К.*)». Вместе с тем, характер у отца, как и у дяди, был не из лучших — «с кем он бывал в раздорах или против кого он был зол — тем он наносил вред и только после этого возвращался домой». К тому же Хидалау имел характерную для Дагестана той поры слабость, которая в нем приобрела чрезмерные размеры — он «не бывал никогда трезвым» и в таком виде особенно досаждал односельчанам. На этой почве у сына с отцом (у родителей Гази-Магомеда помимо сына было еще две дочери) возникали конфликты.

В рассказе Гассанилау отчетливо выделяются две линии поведения юного Гази-Магомеда — это его страстная тяга к знаниям и отсутствие интереса к

лицам противоположного пола, сверстницам. Когда родители однажды надумали его женить, Гази-Магомед подговорил свата расстроить дело, заявив: «Я так рано жениться не хочу, так как думаю учиться». В другой раз он поддался настойчивым требованиям отца и женился на некой Шамай, однако предпочел семейному очагу жизнь *муталима*. Через непродолжительное время он дал ей развод (хотя женщина очень не хотела покидать его дом). Затем он женился, без любви, а скорее из чувства долга, ибо стал главой дома после смерти (при загадочных обстоятельствах) отца на некой Бели, но менее чем через год развелся и с ней. Наконец он женился на Фатимат, о браке с которой вроде бы задумывался и раньше, но ввиду ее малолетства не мог его осуществить (он трижды оформлял с ней брак: первый раз, когда девушке было 13 лет, затем через два года по достижении женой совершеннолетия, и третий — когда ввел шариат). От этого брака родилась девочка Салихат (тогда Гази-Магомеду было 30 лет, это был единственный его ребенок). Еще будучи маленькой, она отличалась (как и предсказал отец) завидным умом и рассудительностью, что отмечали односельчане. Но прожила она недолго (и это опять-таки предсказал, но косвенно, отец; рассказывали, что однажды Гази-Магомед, лаская ребенка, пожелал, чтобы девочка не дожила до совершеннолетия, если не будет следовать воле Божьей). В плане выстраивания семейных отношений — заботы о продолжении рода, характерной и важной в местной культуре — Гази-Магомед явно был нетипичной фигурой. Нетипичным он был и по своей страсти к овладению знаниями.

Гази-Магомед ходил из селения в селение, от одного учителя (*мюршида*) к другому. Жизнь в рамках известных мирских забот его не привлекала, в учении же он, скорее всего, искал приобщения к качественно иному миру. Родственники этому не препятствовали или просто не могли противостоять. Размолвка с отцом и женитьба не становились основаниями для перемены избранного пути. В своей страстной тяге к учению он явно преследовал цель превзойти всех в знаниях. Знакомство с историей Гази-Магомеда вызывает в памяти очерк Зигмунда Фрейда о Леонардо да Винчи и вывод психоаналитика о возможности сублимирования либидо в стремлении к знаниям с последующей сексуальной безактивностью [Фрейд, 1912]. Насколько подобный вывод доказателен сам по себе и насколько он приложим к рассматриваемой фигуре, судить не берусь, однако общая композиция обстоятельств и судеб имеет заметное сходство [15].

Только однажды Гази-Магомед задумался о том, чтобы бросить учение и перестроиться на обыденное. Это произошло сразу после смерти отца, но мать отговорила его, заявив: «Иди себе в муталимы, продолжай учение, ничто не сравнится с учением как для мирской, так и загробной жизни». И Гази-Магомед оставил мысль изменить судьбу.

При этом он не был занудливым, ему не были чужды шутка и розыгрыш. По крайней мере, однажды он позволил себе их, когда, притворившись пьяным, заставил повстречавшихся женщин донести свой тяжелый багаж с

[15] В настоящее время С. О. Чипашвили защищена диссертация, в которой анализируются психологические портреты основных персонажей Кавказской войны со стороны Дагестана. Однако материалы этого исследования опубликованы лишь частично [Чипашвили, 2004; 2006].



Гази-Магомед

книгами до нужного места (сопровождавшие его в дороге Шамиль и еще один муталим не согласились его в этом поддержать). Однако его целеустремленность не была открытой, точнее, он сам не был открыт людям в своих мыслях, планах и поступках. «Сам он скрывал от других свою ученость... Он ходил далеко туда, где о нем не знали. Когда его спрашивали, какую книгу он проходит, он называл какую-либо начальную (низшую). Более того, даже скрывал от своих аульчан-гимринцев, не давая им знать о своих успехах». Гази-Магомед вел своеобразную двойную игру: зная цену собственным знаниям, он разыгрывал роль ученика, чем нередко не только ставил в тупик, но и обижал окружающих: «Под видом того, что дома не удается заглядывать в книги, под предлогом, что проходит какую-то книгу, на самом деле **он** лишь **выведывал и испытывал людей**. В это время он уже был известным ученым; сам же скрывал свои успехи. Вел себя не так, как большой ученый, а как младший муталим. Однако на диспутах задавал вопрос за вопросом, ставя в тупик самого большого ученого. Во время пребывания в Онсокули (Унцукули. — *Ю. К.*) он в спорах побеждал и местных ученых, доведя их до того, что они уже перестали приходить в мечеть. Вскорости онсокулинцы изгнали его из своего аула» (для этого вроде бы имелся и дополнительный повод, данный еще отцом) [Гимринский, 1997, с. 187—188, 190]. Гази-Магомед был предельно честолюбивым — вспомним о некогда высказанном им желании быть побритым так, чтобы об этом вспоминали потомки. По оценке Абдурахмана, тот поступок молодого Гази-Магомеда выражал «горский взгляд на вещи». Похоже, что и зрелый Гази-Магомед желал поражать окружающих. Подобное желание не ограничишь «горским взглядом», он присущ представителям разных культур, но весьма определенно характеризует человека как личность. Вступая в большой мир с предощущавшимися значительными событиями, человек с подобными амбициями не мог оставаться на их периферии.

Отмеченное не ставит под сомнение фанатической веры Гази-Магомеда, а также его убежденности в греховности старых обычаев (адата) и в необходимости изменения жизни по законам шариата. Люди подобного склада, предрасположенные и готовые убеждать в чем-либо других, сами должны быть предельно убеждены в правильности и необходимости избранного пути. Глубокая вера и неотступное желание «запомниться» здесь не противоречат одно другому.

Гази-Магомед глубоко верил в необходимость перемен. Да и сама обстановка — экономическая, политическая, психологическая — в горном крае в целом и в отдельных аулах в частности недвусмысленно указывала на то же. Вряд ли местный историк «оправдывал» действия Гази-Магомеда, отмечая, что тогда «в ауле Гимры умножилось воровство, прелюбодеяние и разные другие плохие поступки» [Гимринский, 1997, с. 195]. Состояние психологического надлома имело тривиальные выражения. У человека, одержимого идеей, все, что не соответствовало ей, начинало вызывать раздражение. Тот же историк поведал житейскую историю с будущим первым имамом в главной роли. Однажды жена Гази-Магомеда готовила хинкал, вода в котле долго не закипала, и она насыпала в нее немного муки. Муж поинтересовался, для чего это сделано. Молодая женщина не смогла объяснить, что так делается в целях ускорения процесса закипания, и просто сослалась на обычай. Муж возмутился, он, установивший шариат в окру□ге, не желал терпеть «адатов» в собственном доме. Не соглашался он и на введение новых адатов, которые бы более четко и жестко регулировали отношения между людьми, что предлагали сделать некоторые авторитетные лица, и настаивал на введении шариата, где все расписано на любые случаи жизни. Он убеждал в этом и убедил-таки многих, в чем виден его талант, но равно и готовность местной среды к переменам; следовательно, изъяны тогдашнего бытия являлись очевидными для многих. Через угрозы и компромиссы, с трудом, но удавалось бороться с вином. Сложнее обстояло дело с изменением общего уклада жизни. Гази-Магомед составил книгу с выдержками из Корана, из хадисов и прочих «истинных» книг, где приводились доводы в пользу шариата и доказывалась греховность адатов. Эту книгу он постоянно носил с собой и обращался к ней для убеждения сомневающихся. Когда не помогало слово, он действовал угрозами, так что даже товарищи порой упрекали его в отсутствии «ласковых слов». Гази-Магомед был решителен. Он с «войском» (сторонниками) приходил в соседние селения и устанавливал там новый порядок — вино выливалось (в Араканах «по улицам образовались потоки, точно после ливня; весь аул был пропитан винным запахом»), прежним судьям запрещалось руководствоваться адатами, с правителями (например, с Аслан-ханом Казикумухским) он вел разговоры в горделиво-заносчивом тоне. Демонстрацией решительной убежденности он производил должное впечатление. К нему приходили делегации из селений с просьбой установить шариат. О нем пошла молва — «полагали, что он редкий красавец и крупного телосложения» (как и положено в народной интерпретации образа выдающегося человека), но бывали разочарованы, лицезрея внешне «бесцветного» человека [Гимринский, 1997, с. 203] [16].

[16] Внешность Гази-Магомеда, производившая глубокое впечатление на окружающих, описывалась так: «Это был человек среднего роста, широкоплечий и худощавый в лице, большие навыкате глаза его сверкали как уголья, а глубокие морщины поперек высокого лба изобличали постоянную думу и тот внутренний огонь, в котором, как в горниле, перегорали страсти и, как сталь, закалялась железная, непреклонная воля. Всегда сосредоточенный в самом себе, угрюмый и молчаливый, как камень, там, где это было нужно, Кази-мулла являлся типом восточного честолюбца, спокойного, мрачного и холодно-жестокого» [Потто, 1994, т. 5, с. 45—46].

Однако бесцветным он быть никак не мог. Природное честолюбие, решительно заявленное еще в юности, не убывало в деле, за которое взялся этот человек. «Дело» само должно было выделить, отметить его среди окружающих, и Гази-Магомед это понимал. Подобный взгляд на самого себя, на свое место в «этом» мире и в его истории вряд ли подпадает под определение «тоталитаризма», которое приписывает Гази-Магомеду М. М. Блиев [Блиев, 2004, с. 200]. «Абсолютная власть» практически не была известна в Дагестане, и образ властелина не имел четких контуров. Из книг Гази-Магомед мог вынести лишь общие представления о таком образе, но вряд ли был способен заразиться им. Что его могло и должно было впечатлить, так это образы пророка и героя (в его местной редакции), которые в единстве рождали нечто оригинально яркое, и такой синтетический образ стал мечтой, зародившейся еще в юности.

Местный историк не оставил описания сцены вхождения Гази-Магомеда в должность имама. Это сделал русский автор, очевидно, почерпнувший сведения из «надежных» источников. Подобному акту Гази-Магомед не мог не придать надлежащей выразительности, событие должно было запомниться. Но на что он мог здесь ориентироваться? Не имея заданных клише (только знания, полученные от учителей и из книг, сведения о пророке и по-своему выдающихся «святых» людях могли определять его предпочтения и выбор, что, впрочем, немало), Гази-Магомед, по-видимому, сам сотворил церемониал. Он три месяца изнурял себя молитвами во спасение заблудших, его «возвращения» ожидали с нетерпением и когда узнали о таковом, народ едва ли не толпами пошел лицезреть мученика за веру и за народ. К народу Гази-Магомеда вывели, держа под руки, трое его учеников, учитель (*мюршид*) поднялся на небольшой холм и оттуда призвал к праведной жизни и тут же сам покаялся в грехах (в употреблении вина) и велел наказать себя, что было исполнено (он получил сорок палочных ударов). Вслед за учителем наказанию были подвергнуты его ближайшие сподвижники. На собравшихся это произвело должное впечатление — присутствующие рыдали, наказывали сами себя, целовали полы одежды имама и умоляли его вести их по правильному пути [Окольничий, 1859, с. 346, 351].

В чем здесь можно усмотреть претензию на тоталитаризм? Это все то же страстное желание произвести впечатление, совершив нечто особенное, и тем запомниться народу.

Страстность натуры, поставившей перед собой большую цель, не отрицала для нее возможностей лавирования в частностях. «Как только он видел неуспех в одном месте, не теряя времени, кидался в другое, где его не ждали» [Зиссерман, 1881б, т. 2, с. 23]. Это замечание касается боевых операций, но Гази-Магомед считал компромиссы допустимыми и в другом. Когда вынуждали обстоятельства, он разрешал употребление водки и переваренного на меду вина [Окольничий, 1859, с. 351], курение табака дома, но не на людях [Гимринский, 1997, с. 222—223], однако четко сознавал условность и временность делаемых уступок, от которых в последующем он должен был заставить отказаться всех, кто пойдет рядом с ним. Таковых в перспективе должно было оказаться если не абсолютное, то явное большинство (остальных ожидала печальная участь). А пока это не было достигнуто, он создавал свою «партию», т. е. группу (отряд) избранных — идейных единомышленников. Они получили название *шихов*, а сам Гази-Магомед стал главным шихом.

Вступавшие в «партию» отказывались почти от всех мирских благ, они обязывались беспрекословно следовать шариату, принципам равенства и свободы и отстаивать их с оружием в руках [Волконский, 1886, с. 122]. Такая «партия» напоминала организацию первых сподвижников пророка Мухаммеда во главе с ним самим, но в ней виден и след местных практик. В *шихи* пошла молодежь, и не только в силу ее всем известного радикализма, но и по причине своей автономности в рамках местной общинной жизни. Это была та молодежь, которая чуть раньше изготовила деревянные шашки и угрожала ими ненавистной России, это была та сила, к которой обращался Гази-Магомед: «Молодежь! Кто хочет шариата, следуйте за мной», и многие пошли за ним [Гимринский, 1997, с. 226]. Создание организации шихов было не шагом к тоталитаризму, а использованием наработанных механизмов «вмешательства» в общественную жизнь и тем самым регулирования последней. Религиозная канва вновь созданной структуры и соответствующие знания «первого шиха» дополняли, усложняли и модернизировали то, что было здесь известно давно. О «рационализме» Гази-Магомеда в практике перестройки свидетельствует факт введения им совещательных собраний, которые хотя действовали в русле шариата, но во многом повторяли модель традиционных общинных сходов [Волконский, 1886, с. 123]. Первый имам огульно не ломал того, что имелось, но решительным образом его корректировал.

Вместе с тем одержимости Гази-Магомеду было не занимать.

Он призывал идти войной на Хунзах как воплощение зла: «Эта Бахубике, — говорил он об аварской ханше, — является матерью всех адатов. Она — начало родника всего худого, всех раздоров и расстройств. Чтобы распространить шариат и отставить адаты вместе с насилием, прежде всего надо мне обратить ее добрым словом или принуждением» [Гимринский, 1997, с. 215]. Чего было больше в этих словах и планах — идейной убежденности (или предубеждений) либо политических расчетов (ведь Аварское ханство являлось ключевым звеном Нагорного Дагестана)? Очевидно, одного и другого почти в равной степени. В голове имама рождались грандиозные планы, во многом вызванные честолюбием, а также верой в предначертанность избранного пути. Он мечтал «о слиянии мусульманских племен Кавказа воедино и о совершении таких подвигов, мысль о которых даже в магометанском мире считалась преданием». Ему «чудился... шум цепей, в которых проводят... русских... Когда возьмем ее (Москву. — *Ю. К.*), — заявил однажды Гази-Магомед, — я пойду на Стамбул; если хункарь (султан. — *Ю. К.*) свято соблюдает постановления шариата, мы его не тронем, в противном случае горе ему. Он будет в цепях, и царство его сделается достоянием истинных мусульман» [Окольничий, 1859, с. 354—355]. Ни на какой трезвый расчет подобные заявления и планы не опирались. Однако не были они и популизмом ради укрепления власти. Это мысли и слова человека, в полной мере осознавшего себя вождем, который призван взорвать прежнюю обстановку, искоренить психологический надлом в обществе и повести массы к соблазнительному новому. Соблазнительным новое могло стать благодаря величественности идеи, ее образности и понятности одновременно. Вождям присуще чувство момента, ощущения готовности общества к переменам или взрыву. Гази-Магомед принадлежал к их числу.

Его речи были темпераментны и вдохновенны: «Где времена, когда мусульмане делали джихад на пути Божьем? Где они?! Где времена, когда мусульмане рассекали врагов Божьих? Где они?! Где времена, когда мусульмане поступали по предписанию Корана? Где они?!», «Настало царство порока и порочных, миновало царство духовное и духовных», пока «Дагестан попирается ногами русских, до тех пор не будет вам счастья: солнце сожжет поля ваши... сами будете умирать как мухи, и горе вам, когда предстанете на суд Всевышнего» [Окольничий, 1859, 355; Казым-Бек, 1859, с. 232, 233]. Такие речи не могли не заражать. Талант вождя в Гази-Магомеде признавали и в лагере противника. «Когда говорил он в народном собрании или обращался к войску во время боя, толпы покорялись ему как один человек, жили только его волею». Спустя годы, вспоминая первого имама, горцы говорили: «Сердце человека прилипало к его губам: он одним дыханием будил в душе бурю» [Фадеев, 1889, с. 25]. Концепт «сердце», занимающий предельно большое место в обращенной к человеку мировоззренческой слагаемой культуры, нашел в вожде Гази-Магомеде образное воплощение. Ему приписывались чудотворные способности: он якобы переходил клокочущие воды Койсу как посуху и в середине потока на разостланной бурке совершал намаз, он якобы читал молитвы хинкалинам (род галушек), и те внимали ему и соответствующим образом реагировали [Румянцев И., 1878, с. 35—36]. Человека с такими дарованиями современники считали пророком («ходили слухи, что будто бы некоторые видели на небе всадников, мчавшихся на белых конях, бряцавших оружием и голосом, подобным раскатам грома, призывавших Кази-муллу», говорили, что он беседовал с Джабраилом) [Потто, 1994, т. 5, с. 173; Румянцев И., 1878, с. 36], который почти все знает наперед, который ведает, куда направить силу и энергию окружающих.

Однако парадоксы реальной жизни таковы, что, угадывая в человеке пророка и говоря о способности вождя «будить в душе бурю», люди, тем не менее, с большой осторожностью пускаются под его главенством в новое предприятие, ибо там больше опасностей, нежели ощутимых выгод. Гази-Магомеду удавалось привлекать на свою сторону жителей тех или иных селений и обществ, он собирал значительные военные силы и одерживал с ними победы. Однако победы были частными (хотя порой и впечатляющими, как, например, поход на Кизляр в конце 1831 г., принесший богатую добычу) [17], а не масштабными. Большая война между двумя «мирами» — горцами и Россией — еще только набирала обороты, идеи правоверной жизни не захватили умы людей в той мере, на какую рассчитывал имам, равно и другие механизмы Кавказской войны как весьма сложного социального и политического явления, не заработали в полную силу. Сомневающихся в правильности указанного имамом-«пророком» пути оказывалось больше, нежели истинных адептов, и число сомневающихся возрастало после очередной неудачи. Наибольшие трудности Гази-Магомеду и его ближайшим

[17] Добыча служила осязаемым резоном для абсолютного большинства членов войска Гази-Магомеда, и он это отчетливо сознавал, при том что и известные представления о джихаде и газавате не противоречили такому подходу к делу. «Теперь, друзья, — заявил имам в один из походов, — оставим немного людей караулить здесь наше имущество, а сами пойдем и бросимся на этих русских, которые находятся в ауле Казанищи. Начнем войну и, для освещения своего пути, завоюем себе добычу» [Гимринский, 1997, с. 232].

сподвижникам пришлось пережить после неудачного штурма Хунзаха в 1830 г. Остатки войска заявили: «Эти беды и несчастья, которые постигли народ, вызваны вами — проклятыми гимринцами. Говоря, что-де „мы распространяли шариат“, вы подожгли огнем весь мир. Нам нет дела до вас и до вашего шариата. Оставьте себе этот ваш шариат!» Араканцы пришли в Гимры требовать возмещения за разбитые сосуды и вылитое вино, со схожими требованиями обращались жители других аулов. Даже земляки-гимринцы предъявили Гази-Магомеду претензии: «Посмотрите, что сделал вам Гази-Магомед! Он стеснил для нас этот мир. Мы не можем существовать без того, чтобы не ходить на сторону, он же сделал нас врагами всех аулов... Что же мы будем теперь делать?» Только случившееся землетрясение сгладило напряжение и явно обозначившийся конфликт, однако Гази-Магомед и Шамиль сочли лучшим для себя надолго уединиться в лесных кельях [Гимринский, 1997, с. 220, 223, 224]. Попытки собрать войско в шамхальстве Тарковском, а затем в Чечне не увенчались успехом, в последней — из-за русских войск.

Операции русских войск, успешные и не очень, явные проблемы в отношениях с горцами родных и соседних мест «стеснили этот мир» уже для самого Гази-Магомеда. Постепенно он приходил к осознанию этого, но оставался верен своей идее. Он и раньше говорил, что желает быть убитым соратниками, если свернет от «этого нашего дела», а осенью 1832 г., когда русские войска осадили Гимры, заявил ополченцам: «Теперь мой конец; я умираю, защищая родину, защищая святую истину тариката, защищая свой шариат…» [Прушановский, 1902, с. 21]

Рассказывали, что тело Гази-Магомеда нашли в таком положении: «Он одной рукой будто бы держался за бороду, а другою указывал на небо, в положении, в котором, как мусульмане полагают, может быть только правоверный в минуту самых теплых молитв, когда он духом своим возносится до постижения могущества Всевышнего. Мусульмане, увидев труп Гази Магомета, стали клясться, что погрешили против него, говоря: „Гази Магомет был праведником при жизни и тем же остался после смерти, он святой, смотрите, он мертвый молится Богу, — нам нужно жить, как он нас учил“» [Прушановский, 1902, с. 21—22] [18].

Став символом истинного праведника сразу же после смерти, Гази-Магомед остался таковым и для потомков.

[18] По поводу смерти Гази-Магомеда ходили и другие рассказы: «Горцы говорят, что если бы он не захотел умереть, то Джабраил снял бы его со штыков; но, к несчастью, Кази-Мулла влюбился в райскую гурию, которую приводил к нему Джабраил, и пожелал немедленно соединиться с ней браком» [Румянцев И., 1878, с. 36—37]. Легенда эта примечательна и тем, что равнодушие Гази-Магомеда к плотской чувственности здесь в полной мере компенсировано неземной чувственностью вождя-праведника. В литературу вкралась странная неточность о возрасте первого имама, в котором он погиб. Гази-Магомед родился в 1795 г. [Магомедов Р., 1991, с. 44] и был всего на несколько лет старше Шамиля (что очевидно и из их взаимоотношений в молодые годы последнего), на момент смерти ему было менее сорока лет. Однако в работе мемуариста Гаджи-Али сказано, что он кончил свою жизнь на 75 году [Гаджи-Али, 1995, с. 26]. Неосмотрительно повторил эти сведения и М. М. Блиев [Блиев, 2004, с. 248].

* * *

Гамзат-бек

Второй имам сильно отличался от первого — характером, поступками, судьбой.

Гамзат-бек родился в 1789 г. в селении Гоцатль (или Новый Гоцатль), что в 18 верстах от Хунзаха, в семье бека. Его отец, Алескендер-бек, был уважаем в Аварском ханстве «за храбрость и распорядительность». В молодые годы он предводительствовал отрядами, которые отправлялись в Кахетию. Тогдашний правитель ханства Султан Ахмед-хан часто советовался с ним, и Алескендер-бек оказывал ему полное содействие. У сына такого родителя имелись хорошие перспективы на будущую жизнь. Он мог их реализовать по известным каналам и в соответствующих формах.

Маленьким мальчиком он был отдан на воспитание мулле селения Чох. Одаренный ребенок делал успехи в изучении арабского языка, в свободное время любил стрелять из ружья и, «живя против мечети, не раз повреждал меткою пулею поставленный на минарете знак луны». Когда наставника не стало, отрок перебрался в Хунзах, где продолжил учебу. Там Паху-бике, вдова Султан-Ахмед-хана, в благодарность за заслуги Алескендер-бека, разместила Гамзата в своем дворце и была с ним ласкова.

По завершении обучения Гамзат-бек возвратился в родной Гоцатль, где женился. Как отметил историк, «он был и от природы весьма умен, а учение еще более развило его способности. Главные черты его характера составляли чрезвычайная настойчивость к достижению цели, решительность и веселость» [Неверовский, 1848б, с. 2—3].

Веселость молодого бека в основном находила выражение в пирушках, вследствие чего он прослыл человеком нетрезвого поведения. Увещевания тестя и одновременно дяди оставались тщетными, но до поры. Пора же наступила в конце 1820-х гг., когда на политической арене Дагестана громко заявил о себе Гази-Магомед. Гамзат-бек был тогда сорокалетним мужчиной. Историк рассказывал:

> Беседуя с Гамзат-беком о действиях первого возмутителя, Иман-Али (тесть и дядя. — *Ю. К.*) ему сказал: «Ты происходишь от беков, твой отец был храбрый человек и делал много добра аварцам, а ты не только не хочешь последовать его примеру, но предался еще разврату. Взгляни на дела Кази-Муллы, простого горца, и вспомни, что ты знатнее его родом и не менее учился». Слова эти произвели магическое действие на Гамзата. Он молча встал, вышел из дома, оседлал любимого коня своего и уехал в селение Гимры.
>
> [Неверовский, 1848б, с. 3—4]

Чем был обусловлен «магический» эффект произнесенных тестем слов? Они глубоко задели самолюбие Гамзат-бека, причем, очевидно, не столько ссылкой на заслуги отца, сколько унизившим его достоинство сравнением с успехами человека, чье социальное происхождение открыто не предполагало роли вождя. Эта ситуация сродни той, в которой потомственный предводитель военных дружин и «начальник» Кайтмаз Алиханов чрезвычайно оскорбился назначением «командиром» военного отряда «сына мясника» и совершил резкий политический маневр. Вероятно, нелицеприятный разговор с тестем



Гамзат-бек

послужил основанием и уж точно поводом для аналогичного маневра, совершенного Гамзат-беком. Он отправился к Гази-Магомеду, был принят тем «со всеми восточными приветствиями» и получил предложение к совместной деятельности. Гази-Магомед испытывал нужду в активных сподвижниках. Как заметил историк, Гамзат-бек «охотно согласился на предложение и сделался самым ревностным помощником первого имама». Они вместе склонили на свою сторону жителей обществ Койсубулу, Гумбет, Анди, вместе совершили нападение на Хунзах [Неверовский, 1848б, с. 4].

Насколько искренним было обращение Гамзат-бека к новым идеалам и товарищество с имамом? Столь резкую и кардинальную перемену в поведении человека можно принять со ссылкой на импульсивный характер, тем более что для вступления на путь борца за веру у Гамзат-бека имелись надлежащие знания. Однако, похоже, все характером не объяснить, и не столько в изменении убеждений (от вина и греха к Богу), сколько в переходе от пассивного бытия к чрезвычайно активной деятельности. Взыграло самолюбие, и Гамзат-бек стал первым сподвижником первого имама. Успехи и заслуги, в свое время достигнутые отцом, провоцировали на собственные подвиги, благо обстановка к тому располагала. От походов и набегов на неприятеля более или менее многочисленными отрядами, которые Гамзат-бек начал возглавлять, наступало такое же, как от вина, сладостное и желанное опьянение. Приходила слава, появлялась власть и имелись все резоны в полной мере выказать дарованные природой настойчивость в достижении цели, решительность и талант. После неудачи в Хунзахе Гази-Магомед предоставил Гамзат-беку самостоятельность в отношении пожелавших присоединиться к движению джарцев. Гамзат-бек послал воззвания к жителям обществ Андалал, Гидатль, Карах, Тлейсерух, дабы они составили войско и, как писал русский историк, «жители этих обществ собирались толпами в селение Новый Гоцатль, жаждя добычи и крови. Гамзат-бек в первый раз увидел себя повелителем такого огромного скопища» [Неверовский, 1848б, с. 4—5].

В Джарском обществе Гамзат-бек был энергичен и предприимчив, к нему с готовностью присоединились местные «лезгины», а ингилойцы (омусульманенные грузины) объявили себя нейтральными и стали выжидать, чем кончится

дело [Потто, 1994, т. 5, с. 191]. На начальном этапе в «сшибках» с русскими войсками удача сопутствовала Гамзат-беку, однако вскоре ситуация кардинально изменилась, военные силы горцев оказались заблокированными русскими войсками. Есть разные версии реакции Гамзат-бека на случившееся. Согласно одной, он явился в русский лагерь, объявив, что сдается, и ходатайствовал о пропуске своего войска в горы без него самого, однако «войско» якобы потребовало присутствия в нем Гамзата как единственного гаранта своей безопасности, после чего генерал Стрекалов, оскорбленный выдвижением условий повергнутым врагом, прервал переговоры, арестовал Гамзат-бека и отправил его в Тифлис [Потто, 1994, т. 5, с. 205]. Согласно другой версии, Гамзат-бек обещал «распустить мюридов», если российское правительство «назначит ему пожизненный пенсион», в результате чего он и был арестован, а в Тифлисе ему было заявлено, что «прежде надобно оказать услуги правительству, а потом просить содержания» [Неверовский, 1848б, с. 5—6; Окольничий, 1859, с. 365]. Наконец, фигурировала версия, что он якобы вместе с братом сам явился в Тифлис, где был вероломно арестован и только после высочайшего повеления освобожден с почетом, с обещанием пенсии и с вручением ценных подарков, от которых с презрением отказался [Блиев, 2004, с. 820]. Какая из версий соответствовала действительности или была ближе к ней? В принципе, это не столь важно. Очевидно другое — в той ситуации у российской стороны имелся шанс обрести еще одного влиятельного ставленника в Дагестане, но этот шанс был ею упущен, точнее, фактически бездарно проигран, так как самолюбию Гамзат-бека было нанесено тяжкое оскорбление, и это сделало его врагом русских.

Очевидной и главной целью Гамзат-беку представлялось обретение политической самостоятельности и власти. События 1830 г. в Джарах и в Тифлисе вполне определенно на это указывали. В целом как измену первому имаму исследователи трактуют и то, что Гамзат-бек не пришел на помощь Гази-Магомеду в осажденные Гимры в 1832 г. (хотя информация по данному вопросу неоднозначна) (см.: [Блиев, 2004, с. 247]). Также существуют разные версии о вступлении Гамзат-бека в должность имама. Но вполне очевидно, что сам он приложил для этого немало усилий, проявив настойчивость к достижению цели. В мечети аула Корода в присутствии собравшихся авторитетных лиц близлежащих селений он объявил, что «Кази-мулла при жизни избрал его своим помощником, а мулла Магомед Балаханский назначает его преемником. „Я объявляю войну неверным, — заключил Гамзат свою речь, — и с этой минуты буду вашим имамом“. Такое самовольство не понравилось многим, и в толпе послышался ропот. Не давая времени развиться разговорам, Гамзат дал знак рукою и сказал повелительным тоном: „Мусульмане! Я вижу, что вера начала ослабевать, но мой долг, долг имама, заставляет меня возвратить вас на тот путь, с которого вы совратились. Я требую повиновения, в противном случае Гамзат принудит вас силою оружия ему повиноваться“» [Дубровин, 1896, с. 68].

Противников, и не только в лице отдельных персон, но целых обществ, у него действительно оказалось изрядное количество. Первоначально только родной Гоцатль, а также селения Гимры, Ашильта, Телетль и Могох признали власть нового имама, «прочие дагестанцы... объявили ему войну». С отрядом в 300 человек он «бросился на Андалал, убив в сражении 140 человек, подчинил

это общество своей власти». Затем таким же манером покорил Цудахар и Акушу, после чего его признали (очевидно вынужденно) общества Гидатль, Каралал, Тлейсерух, Тинди, Багулал и др. [Гаджи-Али, 1995, с. 26] (согласно данным архивного документа, в двух первых из указанных обществ по его приказу были разрушены боевые башни, и восстанавливались они населением уже в годы правления Шамиля) [Памятные записки (А), л. 28, 29]. Недоверие к подчиненным и подчинившимся вынудило нового имама сформировать личную охрану из беглых русских солдат, а советником назначить русского офицера [Прушановский, 1902, с. 22—23]. Это оказалось «неожиданно новым» явлением в «религиозной» войне, зато надежным средством к удержанию власти.

Об отношениях Гамзат-бека с «отдельными персонами» нужно говорить особо, так как с некоторыми из них ситуации весьма запутанные.

Существует опубликованный архивный документ, датируемый 1833 г. (т. е. временем имамства Гамзат-бека), а именно письмо Саида Араканского, в котором тот жалуется Аслан-хану Казикумухскому на Гамзат-бека за разрушение своего дома и уничтожение библиотеки. В письме говорилось: «...не оставил камня на камне. Ограбил всю библиотеку, состоящую из 700 томов... Он истребил все мои посевы и сады лишь на том основании, что он отстаивает шариат. Он этим и другими поступками отошел от магометанского шариата. Он обманывает простаков, приписывая отшельничество, являясь сам таковым» [Движение горцев, 1959, с. 129]. Со ссылкой на этот же документ М. М. Блиев непонятно на каком основании пишет, что Гамзат-беком была разорена библиотека Джемалэддина [Блиев, 2004, с. 256]. Одновременно по исторической литературе широко разошлась версия о мести Саиду Араканскому первого имама Гази-Магомеда; поводом для нее якобы послужил отказ Саида занять предложенную ему должность верховного кадия, а сама месть выразилась в разгроме библиотеки. Похоже, впервые обнародовал данную версию капитан К. И. Прушановский [Прушановский, 1902, с. 14], в последующем ее придерживался В. А. Потто [Потто, 1995, т. 5, с. 45—46]. В. В. Дегоев, соавтор М. М. Блиева по солидной монографии о Кавказской войне, в другой своей работе также ссылается на нее [Дегоев, 2001, с. 56—57].

Наконец, Гассанилау Гимринский предложил свою интерпретацию событий в Араканах с Гази-Магомедом в главной роли. Отметив, что последний как минимум дважды посещал это селение — первый раз с предложением Саиду должности верховного кадия, второй — для исправления нравов местных жителей, Гассанилау рассказывал о последнем случае так. Войдя в селение с войском, Гази-Магомед велел вылить на улицу все вино, которое имелось в ауле, а также приказал «чтобы к нему доставили все книги Саида до единого листочка, а „затем, когда уберете книги, — заключил он, — все вино, найденное в доме Саида, вылейте в его кабинете! Учитель мой никогда не насыщался, пусть же и кабинет насытится так, чтобы в нем был дух (запах)!“ Так и сделали. Убрали книги и залили кабинет... Кабинет Саида сделался наподобие пруда». По словам Гассанилау, книги были переданы сыну Саида Хаджи Даде с наказом «беречь без всякого для них ущерба» [Гимринский, 1997, с. 207].

Может быть, Гассанилау, зная о существовании версии о разгроме дома Саида Араканского Гази-Магомедом, желал придать ей другую тональность? Или же на самом деле все обстояло так (или почти так), как изложил Гассанилау? Желание ученика проучить учителя путем уничтожения вина в условиях введенного в жизнь шариата — это одно. Иное дело месть учителю через уничтожение его дома и библиотеки (а посягательство на библиотеку, к тому же отчасти состоящую из книг самого учителя, — это крайность). Трудно поверить в способность Гази-Магомеда на такой поступок. В большей степени он вяжется с фигурой Гамзат-бека; это в его поступках в критические моменты была видна исступленная решительность — предложить свои услуги врагу (русским), «разобраться» с ханами, а здесь — наказать учителя. Одна из ходивших в Дагестане версий также приписывала разгром дома Саида Араканского Гамзат-беку. Гасан Алкадари в соответствующем месте своей исторической хроники процитировал стихи Гаджи-Юсуфа Аксайского:

> Когда Саид бежал от него (Гамзат-бека. — *Ю. К.*) со своей верой
> И установил перед Аллахом полную свою правоту,
> То он (Гамзат-бек. — *Ю. К.*) напал на него, на учителя его последователей,
> И собственноручно грабежом увез его книги.
> О презренный грабитель драгоценной науки!
>
> [Алкадари, 1994, с. 131]

В таких оценках нет особой предвзятости. Другие обстоятельства тоже характеризуют Гамзат-бека жестким человеком, который разными средствами настойчиво добивался поставленной цели и который бывал жесток с теми, кто не подчинялся его распоряжениям (см., напр.: [Движение горцев, 1959, с. 130]).

Повторю, что существует мнение, согласно которому убийство членов аварского ханского дома было роковым стечением обстоятельств [Покровский, 2000, с. 242]. Однако основные версии излагают события в ином свете. Практически все русские и многие дагестанские авторы сходились в том, что совершением подобной акции Гамзат-бек реализовал собственные честолюбивые намерения.

> ...Меня волнуют невежество последователей
> И долгоденствие тирана, лжеца презренного,
> Открыто поедающего и захватно собирающего запретное
> И без родства наследующего имущество мусульман.
>
> [Алкадари, 1994, с. 131]

Против аварских ханов и особенно против Паху-бике, согласно одной из основных версий, Гамзат-бека настроил Аслан-хан Казикумухский, считавший себя оскорбленным из-за отказа ханши выдать свою дочь за сына Аслан-хана. Однако вряд ли подстрекательство этого влиятельного лица явилось главной причиной совершенного Гамзат-беком.

У него имелись собственные «замыслы... о покорении Аварии и присвоении себе власти аварских ханов», а собранные к лету 1834 г. военные силы позволяли осуществить задуманное. Он двинулся на Хунзах, уничтожил ханские посевы и покосы, дабы их владельцы оказались посговорчивее. Он потребовал от ханши принятия тариката, разрыва с Россией и участия в газавате против русских. От последнего Паху-бике отказалась, но обещала не

содействовать русским, если Гамзат предпримет войну с ними [Гамзат-бек, 1911, с. 15].

В Гамзат-беке боролись разные чувства. С одной стороны, он не мог просто отрешиться от того, что издавна (и еще через отца) связывало его с ханским домом, с Паху-бике, которая некогда тепло приняла его. С другой стороны, он осознавал, что участвует в творении истории, сам пишет ее, используя шанс завладеть Хунзахом, подобно легендарным персонажам истории, и тем превзойдя своего не очень удачливого предшественника Гази-Магомеда. Наконец, не утихали честолюбивые мысли о власти как таковой. Переговоры Гамзат-бека с Паху-бике, с ее старшими сыновьями, с авторитетными лицами Хунзаха — это скорее метания человека, который желает одного и другого, но не решается переступить через третье, нежели одно коварство и лицемерие. Говорили, что он предлагал сыну Паху-бике Нуцал-хану принять титул имама Дагестана и начать действовать против русских по примеру своего отца Султан-Ахмед-хана, и тогда он, Гамзат-бек, служил бы при нем как в свое время его собственный отец Алескендер-бек. «Я не сделал никакого зла вашему дому, и не намерен его делать, и даже не имел мысли отнимать у вас ханства, — якобы так заявил Гамзат-бек. — Все слухи, распущенные моими недоброжелателями, совершенно ложны. Моя просьба состоит только в том, чтобы вы не искали моей смерти. По принятой мною обязанности и по моему званию, я буду заниматься распространением мюридизма» [Неверовский, 1848б, с. 21].

Вряд ли переговоры могли привести к подобным (искренно ожидаемым Гамзат-беком ?) результатам. Однако он был настойчив, в результате в его лагере оказались все сыновья Паху-бике — юношеского возраста Умма-хан и Нуцал-хан и малолетний Булач-хан. Последнего отправили в Гоцатль, а со старшими имам имел возможность разобраться. Но как? «Честолюбие, — писал Неверовский, — не совсем еще заглушило в нем понятие об их неприкосновенности, и нерешительность им овладела». Сомнения помог развеять товарищ. «Заметив его колебание, Шамиль сказал: „Гамзат! Куй железо, пока оно горячо, иначе будешь раскаиваться в своей слабости“. Поощренный этими словами, он немедленно сделал распоряжение о назначении убийц...» [Неверовский, 1848б, с. 23].

Есть и другие версии случившегося, согласно которым только несговорчивость делегации хунзахцев привела к беде (см., напр.: [Геничутлинский, 1992, с. 69].

В любом случае, «беда» произошла.

По рассказам хунзахцев, родственников Хаджи-Мурата, «в тот же день имам Гамзат прибыл в селение Хунзах со своими мюридами и остановился в доме ханов. Поднявшись на лестницу, он прочел во всеуслышание стих Корана, где говорится: „Бог дает власть желанному и отнимает у нежеланного“... После этого имам Гамзат поднялся на балкон, потребовал к себе Баху-бике, приказал связать ее веревкой и поставить на навозную кучу, бывшую тут же во дворе, где она и была убита одним из мюридов ударом топора» [Ясулов, 1927, с. 9, 10]. В этом рассказе по понятным причинам краски сгущены. Абдурахман сын Джемалэддина отмечал, что Гамзат не соглашался на убийство Паху-бике, и только настойчивые требования соратников, увещевавших имама в неизбежности мести ханши, вынудили его дать согласие на ее казнь [Абдурахман, 1997, с. 40]. Неверовский же отмечал,

что убийство Паху-бике «весьма не понравилось даже приближенным Гамзат-бека, потому что азиятцы... щадят беззащитных женщин. Чувствуя сам низость своего действия, противного обычаям, он извинялся тем, что, вероятно, ханша стала бы просить защиты у русских, которые не отказали бы ей в помощи» [Неверовский, 1848б, с. 26].

Тональность в передаче факта могла быть и совершенно другой:

> Хамзат, сломав хребет могучим тиранам и накрутив носы спесивым гордецам, вознося хвалу Аллаху, вступил затем в обитель власти — княжеский дворец. Имам, таким образом, овладел могущественнейшим городом и одержал наконец верх над людьми, сопротивлявшимися особенно сильно. После этого религиозная страсть толкнула его на мусульманизацию народа и расширение территории, где бы действовали законы ислама, а также на удаление людей, поклоняющихся кресту.
>
> [Геничутлинский, 1992, с. 69]

Однако это были громкие слова, а не дела. Гамзат-бек совершил поход в общество Цудахар, оказавшийся успешным лишь частично. Он строил планы походов в Акушу, ханство Мехтулинское, Дербент, но они планами и остались. В Хунзахе он ввел строгий запрет на курение табака и употребление горячительных напитков. «Кроме того, дабы отличить последователей нового учения от упорствовавших в присоединении к мюридизму, велел каждому мюриду подстричь усы, наравне с верхнею губою. Нарушителям этого приказания угрожал посажением в яму и наказанием по пятам 40 палочными ударами». Дела были явно мелковаты для «религиозной страсти» и только вызывали дополнительное раздражение у хунзахцев, в «городе» которых имам обосновался. Приспешники Гамзат-бека для придания вида законности новой власти советовали ему жениться на вдове Нуцал-хана. Он отказался, сославшись на ее беременность, а также принадлежность (в недавнем прошлом) богоотступнику, курившему табак, употреблявшему вино, имевшему отношения с русскими. Наперекор советчикам, он женился на дочери одного местного чанки [Гамзат-бек, 1911, с. 24; Неверовский, 1848б, с. 29—30].

Гамзат обосновался в ханском дворце. Цель, к которой он стремился, была им достигнута, он стал имамом-ханом, что, однако, не придало подлинной веселости его веселому от природы характеру. Он, пожалуй, пребывал в ступоре, толком не зная, как распоряжаться достигнутым. Ему доносили о готовящемся заговоре, а он «был в такой слепой уверенности в счастливую судьбу свою, что смеялся со своими приближенными нелепости доноса» [Гамзат-бек, 1911, с. 26]. Только в этом и смогла проявиться «веселость» его нрава.

В пятницу 19 сентября 1834 г. Гамзат-бек, вопреки заклинаниям его верных сторонников не ходить в мечеть, отправился туда. Когда он вошел, «встал глава заговорщиков Осман (старший брат Хаджи-Мурата. — *Ю. К.*) и обратился к своим сторонникам: „Почему вы не встаете перед величайшим имамом?“ — (тем самым) насмехаясь над ним. Все встали. Осман тут же встал перед Гамзатом, вынул из-под своей бурки пистолет и выстрелил в грудь (Гамзата), говоря: „Стой теперь, осел!“» [Абдурахман, 1997, с. 41—42].

Автор панегирика второму имаму констатировал: «Правление имама Хамзата закончилось. Во всей своей прежней мощи вновь засверкало мерзкое обычное право. На все, однако, Божья воля!» [Геничутлинский, 1992, с. 71].

5.3.1. Революционеры (*продолжение*)

Наиболее яркой личностью в плеяде политических деятелей Кавказа первой половины XIX в. являлся Шамиль, который добился наивысших результатов в обретении власти. «Чтобы вполне судить его достоинства, — писал близко знавший Шамиля современник, — то довольно взглянуть на то, что весь Дагестан признавал его власть и был покорный ему столько лет, несмотря на то, что Шамиль был такой же узден, как и все, и Гимры (родной аул Шамиля. — *Ю. К.*) не имели никакого значения между прочими селениями Дагестана» [Гаджи-Али, 1995, с. 28]. Я не буду излагать биографию этого человека (о котором написано очень много), интереснее рассмотреть вопрос о личных качествах третьего имама и использованных им средствах для достижения и удержания власти.

Шамиль был глубоко верующим человеком. Причем допустимо считать, что его утверждавшейся в юношеские годы вере способствовали врожденные духовная твердость и честолюбие. Последними был обусловлен поступок с отцом, когда, доведенный до отчаяния насмешками односельчан в адрес отца-пьяницы, юный Шамиль лишь угрозой собственной смерти вынудил родителя отказаться от пагубной привычки [Дроздов, 1899, с. 252]. Будучи от природы способным учеником, Шамиль получил образование и религиозные знания у лучших знатоков ислама Дагестана той поры.

Однако склонность к духовным знаниям и рано сформировавшаяся убежденность в предначертанности будущей судьбы не отстранили юношу от сверстников, в основной массе своей живших по заведенным предками порядкам. Для местной среды большое значение имело то, что будущий имам не просто отличался храбростью, мужественностью и решительностью, но был «хорошим наездником, стрелком, пловцом, борцом, бегуном, одним словом, никто не мог состязаться с ним [Гаджи-Али, 1995, с. 29]. Заслуживает внимания первый прецедент, в глазах суеверного народа указавший на обладание Шамилем «сверхъестественной силой, с помощью которой он мог творить почти чудеса». Однажды юный Шамиль с разбегу «взлетел» на огромный гладкий валун, до тех пор остававшийся никем не покоренным [Дроздов, 1899, с. 253]. Здесь впервые проявилась харизматичность фигуры Шамиля, которая в дальнейшем обретала дополнительное содержание. Приобщенность же Шамиля к традиции мужских союзов сказалась, в частности, в том, что первоначально его власть признали только койсубулинцы (с их устоявшейся традицией мужских союзов), с *мюридами*, из среды которых он вводил новые порядки [Гаджи-Али, 1995, с. 29]. Они были не только его земляками, но и людьми одного социального опыта. Использование Шамилем организационных принципов данного социального

института усматривается и в созданных им позднее отрядах избранных мюридов *муртазеков,* о которых говорилось в предыдущей главе [19].

Во время боевых действий Шамиль часто сам возглавлял отряды горцев, и его личная отвага на поле брани и его голос заставляли отступавшие войска одерживать победы [Волконский, 1880, с. 17]. Он неоднократно бывал ранен. Особо опасную рану от удара штыком в грудь Шамиль получил в 1832 г. во время штурма русскими войсками Гимр, когда был убит Гази-Магомед и из двух спасшихся человек одним оказался Шамиль. По поводу этого случая «в аулах распространялись сказки о том, как Шамиль **воскрес из мертвых,** как Аллах послал его второй раз в мир для защиты ислама» [Казым-Бек, 1859, с. 214]. Данное событие много способствовало росту авторитета Шамиля, о нем стали говорить как о достойном преемнике Гази-Магомеда. Однако, зная силу Гамзат-бека — будущего второго имама, превосходившую его собственную, Шамиль в этот раз отказался претендовать на высшую власть, и его «смиренные речи» по указанному поводу также благотворно сказались на репутации в народе. При этом на власть Гамзат-бека Шамиль смотрел «как на самовольство человека, не приготовленного быть имамом», как «на временное управление» [Казым-Бек, 1859, с. 217].

К власти Шамиль пришел через два года, в 1834 г. Во время процедуры избрания он, по меньшей мере, дважды отказывался от должности и, лишь вняв настойчивым уговорам собравшегося народа, согласился, оговорив в качестве непременного условия беспрекословное повиновение себе [Дроздов, 1899, с. 255]. Тем самым им были очерчены и «узаконены» пределы личной власти и влияния. Впрочем, правы те исследователи, в том числе М. М. Блиев, которые считают, что Шамиль пришел к власти открыто и демократично и сделал это сознательно, иначе рисковал бы разделить судьбу Гамзат-бека [Блиев, 2004, с. 271].

Созданное Шамилем государство и установленные им порядки были призваны кардинально реформировать горское общество, искоренить «пороки» и «апатию», которые, по его мнению, в течение веков оказывали разлагающее воздействие на местное население. В настоящем случае нет возможности даже кратко охарактеризовать предпринятый им комплекс мер для достижения этих целей. По оценке современников, Шамиль был фанатиком и руководствовался убеждением, а конкретные решения и поступки «подчинял правилам, диктованным холодным умом с малым участием сердца, если не вовсе без этого участия» [Казым-Бек, 1859, с. 226]. Принимая во внимание подобную точку зрения, посмотрим на средства, к которым обращался имам для упрочения своих позиций лидера общества, тем более что последние не всегда были незыблемыми.

В поступках Шамиля близко знавшие его лица, очевидно небезосновательно, усматривали подражание Магомету [Казым-Бек, 1859, с. 216—219] [20]. Большое впечатление на народ производили знаменитые *хальваты* имама, когда он на длительный срок — до 3—4 недель — уединялся в собственном доме для

---

[19] По словам современника, муртазеки явились «цементирующим раствором, соединившим камни, из которых Шамиль возвел бастион своего могущества» (цит. по: [Дегоев, 2001, с. 104]).

[20] К авторитету пророка обращался и шейх Мансур, возглавивший в конце XVIII в. восстание в Чечне (см.: [Карпов, 2004 г., с. 229—231]).

молитв. Строгий пост и другие средства личной аскезы вызывали зримые последствия. По окончании хальвата Шамиль появлялся на людях «изнуренный и бледный и, уверяя, что сам пророк снизошел к нему в виде голубя для беседы, начинал проповедовать шариат и, без всякого сомнения, в свою пользу» [Шамиль, 1958, с. 219—220]. Шамиль в совершенстве владел ораторским искусством, и его проповеди вводили народ в исступление [Движение горцев, 1859, с. 412—413; Загорский, 1898, с. 242—243]. Отмеченное не подвергает сомнению искренность веры имама, в том числе веры в являвшиеся ему предзнаменования, ведь он, в частности, обладал даром телепатии и заранее предчувствовал приход важных визитеров. Эту свою способность Шамиль оценивал следующим образом: «У меня действительно есть одна болезнь, но она совершенно особенная в сравнении с другими человеческими болезнями; поэтому мне кажется, что никто не поверит ее существованию, а, напротив, всякий будет думать, что притворство» [Руновский, 1904, с. 1405] [21]. Со своей стороны, состоявший при плененном имаме приставом и хорошо узнавший его А. Руновский болезни-«дару» находил медицинское объяснение и считал возможным заметить, что начальное ее проявление было связано с периодом, когда Шамиль «увидел себя в переходном состоянии от звания любимого мюрида Кази-Муллы (Гази-Магомеда. — *Ю. К.*) к званию имама». «Болезнь эта могла внушить ему мысль воспользоваться ею как средством, имеющим сильное влияние на суеверных горцев, и вместе с тем полезным для усиления между ними своего влияния и для ослабления влияния Гамзат-бека». Шамиль же не признавал медицинской интерпретации своих удивительных способностей, ревниво соотнося их с отмеченностью Богом [Руновский, 1904, с. 1406, 1407].

В Шамиле усматривают талант актера и привнесение в свои действия элементов театральности. Так, провозглашая и жестко контролируя соблюдение принципа равенства всех перед Богом и законом, он однажды разыграл настоящий спектакль, главными действующими лицами которого стали его мать и он сам. Это произошло в 1843 г., когда в резиденцию Шамиля прибыла делегация от чеченцев, просивших либо реальной помощи от имама, либо разрешения подчиниться русским. Для верности чеченцы постановили действовать

[21] Отчетливо понимая, что вряд ли Шамиль всегда был искренним с Руновским, я постоянно буду обращаться к этому источнику, как едва ли не единственному обстоятельному источнику по интересующей теме.



Шамиль

через мать Шамиля, которая и передала их просьбу сыну. Решение, принятое имамом после трехдневного обдумывания ситуации, поразило всех. Пожилая женщина была приговорена к наказанию в 100 ударов плетью, однако 95 из них публично принял на себя сын. Еще большее впечатление на народ произвело продолжение действа: вместо ожидаемой смерти чеченцы были отпущены со строгим наказом разнести весть об увиденном [Один из фанатических поступков, 1853, № 40]. Ожидаемый эффект был достигнут. Шамиль поставил себя над логикой простых смертных, заявив себя в роли чудотворца, способного даровать жизнь обреченным. Это был жест посвященного в тайну богоизбранных, кому предначертано свершение великих дел на земле. Впрочем, в такое предначертание собственной судьбы он искренне верил и сам [Дегоев, 1999, с. 57, 58]. Этот же талант Шамиль использовал в 1848 г., когда для подчинения себе всей пестрой массы сподвижников он объявил, что слагает с себя звание имама, ибо не видит единодушия и рвения в них. Он так сразил всех этим своим громовым заявлением, что его долго уговаривали согласиться. Он согласился продолжить свою миссию, только оговорив право сына на наследование ему [Волконский, 1883, с. 484, 485].

Во многом авторитет Шамиля в народе обеспечивали его выдающиеся организаторские способности: он «сам лично входил во всякую мелочь; где нужно, понуждал, а где нужно, карал» [Шульгин, 1903, с. 18]. Веру в него народа укрепляли многочисленные победы имама над превосходящими военными силами русских и счастливое разрешение почти безнадежных ситуаций, которые Шамиль пережил не единожды. «Мусульмане! Вы видели, что я разбил русских... Я двинул все дагестанские народы, даже живущие за Самуром и далее до моря. Когда неверные уже готовы были торжествовать победу свою надо мною, невидимая сила заставила их бежать из гор на спасение домов своих и имущества, награбленного у вас! Мусульмане! Будьте тверды в вере вашей...» [Зиссерман, 1872, с. 42].

Один из сподвижников Шамиля в следующих словах описал его восхождение к власти:

> Он шел, усиливаясь в могуществе и испрошении помощи,
> И стало известным дело его после скрывания в тайне.
> Трудился он на пути Аллаха с благоразумием и осторожностью

До тех пор, пока не поднялся на самое высокое место.
Тогда почтил его (Аллах) соединением разрушенности народа.
Который пришел к нему с дружбой и прося устроения...

[Карахи, 1990, с. 89]

Сам Шамиль по тому же поводу говорил, что «он действительно искал власти не из одного лишь пустого честолюбия, а на основании разумного сознания, что страна может бороться с Россиею тогда только, когда власть будет находиться именно в его руках». Шамиль резко не соглашался с бытовавшим мнением о насильственном захвате им власти; «...он никого не принуждал к избранию себя *силою*; а **народ уже давно был подготовлен к тому прежними его действиями и знакомством с его личностью;** так что после смерти Кази-Муллы, когда неудачи Гамзат-бека возбудили против него негодование части населения, потом измену и наконец привели его к преждевременной смерти, Шамилю стоило только *напомнить* о себе для того, чтобы его избрали, и он напомнил...» [Руновский, 1904, с. 1418]

* * *

В беседах с приставом А. Руновским Шамиль неоднократно и настойчиво подчеркивал, что его успеху в мобилизации сил горцев и в упрочении собственной власти много способствовало уничтожение местной аристократии. Давая рекомендации по налаживанию системы управления завоеванным краем, он то же советовал делать и русской администрации.

Прежде всего, уничтожьте ханскую власть и дворянское звание, держите беков в таком же черном теле, в каком держал и я. После того делайте что хотите, горцы во всем будут вам послушны и вы будете ими довольны.

Резюмируя содержание бесед с Шамилем на данную тему, А. Руновский замечал:

Соображая высказанные Шамилем мысли, нельзя не прийти к заключению, что в основании их лежит идея равенства, которую он так долго и так усердно проповедовал... Именно этим средством Шамиль приобрел ту громадную популярность, которая способствовала ему в противодействии нашим долгим усилиям. **Значит, действия Шамиля удовлетворяли потребности страны и были во вкусе большинства населения.** Когда случается Шамилю об этом говорить, на его лице всегда отражается чувство самодовольствия.

[Руновский, 1904, с. 1500, 1503]

Действительно, умонастроения Шамиля были созвучны мыслям основной массы населения. Как уже неоднократно говорилось, система общинного самоуправления являлась наиболее приспособленной к местным условиям. Даже после случавшихся значительных трансформаций потестарной организации, приводивших к сложению протофеодальных и феодальных структур, общественная среда «восставала» против такого порядка и на новом витке возвращалась к общинной системе самоорганизации. Примеры этому столь многочисленны, что их следует оценивать как закономерность. Близкого взгляда на устройство жизни горских обществ придерживался и Шамиль,

априори видя в феодальных правителях коварных и корыстолюбивых деспотов [Руновский, 1996, с. 94]. При этих обстоятельствах особое значение приобретала фигура лидера, руководящая сила которого должна была быть отличной от той, которой располагали ханы и т. п. Свою миссию Шамиль трактовал направленной во благо народа: «Я не соглашусь позволить одному обижать другого; равно кто отнимет у кого что-либо, то пока у меня сила, до тех пор не отстану, пока не возьму у него взамен и не удовлетворю обиженной стороны» [Акты, 1881, т. 8, с. 602].

В качестве конкретного примера достойного лидера Шамиль называл своего наиба Кибит-Магомеда (Кибит-Магому), который, по оценке бывшего имама, вполне мог составить конкуренцию во влиянии на народ ему самому. «Кибит-Магома пользовался большою популярностью за свою ученость, храбрость, а главное, за справедливость управления, во время которого народ почувствовал себя совершенно довольным и начал уже забывать значение слова „взятка“, так хорошо знакомого во всех других наибствах». Единственным недостатком Кибит-Магомеда являлось его «величайшее честолюбие» [Руновский, 1904, с. 1396].

Предпочтение Кибит-Магомеду отдавалось и в сравнении с двумя первыми имамами Дагестана — Гази-Магомедом и Гамзат-беком, которые уделяли мало внимания «гражданскому благоустройству» края, но главное — не могли преуспеть в этом деле, ибо не имели безупречной репутации — «оба они в молодости были горькими пьяницами». На основании бесед с Шамилем А. Руновский заметил по данному поводу:

> Преданные своеволию, но склонные к правдивости, горцы не могли в таком важном деле, как принятие нового закона (шариата и, соответственно, кардинального переустройства своей жизни. — *Ю. К.*) склониться сознательно и охотно на убеждения тех, кто считался в главе нарушителей его и потому покорялись в этом случае лишь открытой силе. От этого, между прочим, и влияние первых двух имамов было не совсем прочно, а успехи их маловажны и непродолжительны.

И уже от себя, но, безусловно, не без влияния аргументов бывшего имама добавлял:

> Страна дожидалась такого человека, который с дарованиями полководца и мудростью администратора соединил бы в себе безукоризненную нравственность анахорета, вполне чуждую лихорадочных движений, столь свойственных кавказским горцам, всегда пламенным и восприимчивым. Только при этих условиях из немирного края можно было сделать что-либо цельное, что-либо дельное. И вот явился Шамиль.
>
> [Руновский, 1860, с. 206]

Пример Шамиля действительно назидателен. Шамилю удалось не только реорганизовать жизнь местного населения, но и управлять им долгое время. Поэтому действия имама по управлению горцами, использованные в этом рычаги и методы, а также рекомендации, высказанные русской администрации после завершения войны, безусловно, представляют интерес в плане характеристики вопроса «общество — личность — власть» применительно к горско-кавказской среде в ее дагестанском и в значительной мере чеченском вариантах.

Шамиль признавался, что, увидев власть в своих руках, был крайне обрадован этим, но не из-за осуществления своих честолюбивых замыслов, а по причине открывшейся возможности попытаться ликвидировать внешнюю угрозу и, главное, устранить внутренние недостатки жизни горцев [Руновский, 1904, с. 1419]. И здесь он воспользовался той «чертой народного характера, которая, по его убеждению, представляет для предводителя племен Восточного Кавказа всегдашнее средство к успешному достижению своих намерений. Черта эта заключается в полной готовности населения подчиниться новым законам и новым учреждениям победителя в первое время распространения его власти». А. Руновский, комментируя эту мысль, добавлял, что основанием для такой покорности новой власти (на что и ориентировал русскую администрацию знаменитый пленник) «служит (присущее горцам. — *Ю. К.*) инстинктивное сознание несовершенства своего самоуправления» [Руновский, 1904, с. 1512].

С Аполлоном Руновским можно согласиться лишь отчасти. Его интерпретация характера местных жителей косвенно перекликается с известными фактами неудовлетворенности горцев существующим порядком (см. предания о попытках избрания собственного князя либо приглашении «варягов» и одновременно примеры изгнания и ликвидации тех и других правителей). Но, по-видимому, с большим основанием в данном случае резонно ссылаться на признание народом авторитета «победителя» и подчинение его «силе». По крайней мере, бытующие в дагестанской среде предания признают за сильным победителем (даже ненавистным врагом) право на реорганизацию существующего порядка (о чем уже говорилось). Скорее всего, это и имел в виду Шамиль, о котором тот же А. Руновский в другом месте заметил, что он «редко задумывался над выбором средств для своих административных целей» [Руновский, 1904, с. 1407].

В указанном плане заслуживают особого внимания рекомендации, предложенные бывшим имамом российской администрации в целях ликвидации возможных народных волнений. Он советовал жестоко наказывать зачинщиков таковых путем отрубания голов с последующим выставлением последних на публичное обозрение. И тут же отмечал бесперспективность в данных целях ссылок, например в Сибирь. «Сознавая жестокость этой меры, — записал А. Руновский, — Шамиль снова повторил свое убеждение в действенности ее; причем положительно сказал, что страх смертной казни и вид казненных преступников составляли тайну его могущества и причину безграничного влияния его на горцев». Позднее к этому добавлялось следующее суждение:

> Одно из второстепенных свойств горца есть пренебрежение к оказанной ему снисходительности в том деле, где он признан положительно виновным; оно всегда вызывает действие, обратное тому, которое можно ожидать, а сверх того, произведет самое дурное впечатление на массу, в среде которой всегда есть много охотников испытать на себе снисходительность земных властей.
>
> [Руновский, 1904, с. 1446, 1525]

В ряду аналогичных мер, использовавшихся Шамилем для поддержания общего порядка в руководимом им государстве, должны быть названы и

«экзекуции» целых селений, которые выказывали непокорность и своеволие [Руновский, 1904, с. 1448].

Впрочем, карательные меры и общая строгость являлись лишь одной стороной внутренней политики имама. Другую сторону формировали поступки Шамиля, обусловленные его представлениями о честности и порядочности. Высокая оценка Кибит-Магомеда, основанная на «справедливости» его управления, и борьба самого Шамиля со злоупотреблениями наибов (большей частью тщетная) [22] говорят о многом, равно как и неприятие Шамилем «гнусных» военных хитростей, которыми он «опасался навлечь на себя насмешки неприятеля и неуважение соотечественников» [Руновский, 1904, с. 1459].

Наконец, следует отметить подчеркнутую Шамилем необходимость соблюдения «величайшей осторожности» и такта в общении и руководстве народом, дабы не оскорбить в людях самолюбия. «Всякое подобие несправедливости, — записал со слов бывшего имама А. Руновский, — всякое ничтожное, но неправильное действие — из глубины души возмущает горца, который с качествами хищного зверя питает в себе глубокое чувство правдивости. Это чувство или дает ему возможность умирать без ропота и боли, или же подвигает его на самые кровавые эпизоды... К тому же горец терпеть не может постороннего вмешательства в свои частные дела» [Руновский, 1904, с. 1525; 1989, с. 112, 115]. Все это сам имам, по его утверждению, учитывал при управлении народом и упрочении шариата в обществе, где «обычаи, освященные временем и въевшиеся в население вследствие привычки и замкнутости жизни, имеют для горцев особенную прелесть и несравненно сильнее религиозных верований. „Скорее горец отступит от ислама, — говорит Шамиль, — нежели от своего обычая“» [Руновский, 1904, с. 1465].

О том, насколько Шамилю в действительности удавалось соблюдать упомянутую осторожность и такт, свидетельствуют фактические результаты его деятельности. Выступления недовольных — отдельных лиц и целых обществ — имели место (главным образом в Чечне, на что были особые причины, ибо там имам столкнулся с во многом отличным от Дагестана порядком общественных связей), но не были массовыми. Однако этот показатель не вполне объективен, так как известно, что для контроля за соблюдением вновь установленного порядка и профилактики его нарушений в той же Чечне имам специально поселял дагестанцев и широко использовал систему едва ли не всеобщей взаимной слежки и доносительства [Шамиль и Чечня, 1859, с. 143]. Здесь явно слова расходились с делом, а желаемое противоречило действительному [23].

---

[22] Честным наибам, в основном выходцам из бедноты, имам назначал специальную премию [Покровский, 2000, с. 337, 365—366]. В 1850 г. «Совет Шамиля» составил обращение к населению имамата, в котором довольно подробно говорилось о злоупотреблениях властью наибами. Заканчивалось оно такими словами: «Зла много. От злодеяний, которые совершали они, я чист. Я не враждебен по отношению к населению. Я не участник тех, которые совершают насилие» [Движение горцев, 1959, с. 601—602].

[23] Имам жестоко расправлялся и с придерживавшимися собственной политической линии общинами. Это, в частности, произошло с Чохом — богатым джамаатом, для которого режим имамата не сулил ни экономических, ни политических выгод и который лавировал между российской властью и имамом, часто смещаясь на пророссийскую позицию. В 1845 г. Чох был разорен войсками имама (см.: [Тахнаева, 1997]).

В продолжение темы о необходимости соблюдения осторожности и такта в управлении людьми, Шамиль подчеркивал огромное значение присущего горцам чувства собственного достоинства, сопряженного с представлениями о свободе. Давая характеристику своим землякам и чеченцам, он отмечал: «Они с голоду умрут все до одного человека, но не станут просить милостыни и не пойдут в услужение, если в нем будет хотя бы тень подчиненности... Но в то же время, если представится возможность сделать труд этих людей вполне свободным... все они будут работать как никто...» [Руновский, 1904, с. 1465]. В другой раз, отмечая в качестве отличительной черты характера горцев присущий им дух соревнования, он предлагал русской администрации активно использовать его в своих целях, но при этом строго соблюдать принцип открытости. «Необходимо... выдавать всякого рода поощрения и вспомоществования, которые, вероятно, будут определены только достойнейшим, сколь возможно торжественнее, при большом стечении народа, стараясь, чтобы каждый человек слышал, за что именно награжден его товарищ; точно так же, как и в обратном случае — за что другой товарищ подвергнут взысканию». Принцип открытости поощрения, по мнению Шамиля, должен был нейтрализовать нездоровое чувство соперничества, в согласии с которым горцы «всегда готовы перебить друг другу дорогу и стать выше товарища в каком бы то ни было отношении». Поэтому тайное поощрение, невзирая на лучшие побуждения власть предержащего, «будет служить для получившего его самым основательным поводом считать себя лучше многих, вследствие чего тайна будет нарушена непременно, а вместе с тем и цель поощрения не будет достигнута, потому что поощрение, сделанное секретно от всех, без всякого сомнения, породит в жителях взаимную зависть и недоверие к правительству» [Руновский, 1904, с. 1464] [24].

Подводя итог беседам с бывшим имамом о власти, А. Руновский замечал:

> ...Строгость составляет действительную заслугу Шамиля, который настойчивостью своею в этом отношении, можно сказать, парализовал хищную природу горцев... Шамиль в то же время соблюдал строгую справедливость в делах горцев между собою, а в личных своих с ними расчетах не только не притеснял их, но был даже слишком щедр. Действуя таким образом, Шамиль твердо убежден, что только этими мерами он может с успехом управлять народом столь исключительным. Двадцать пять лет имамства служат, по мнению Шамиля, лучшим доказательством верности его соображений.

Указанных принципов Шамиль рекомендовал придерживаться и русской власти. По его утверждению, при соблюдении строгих, но справедливых принципов управления краем, даже при известных издержках и трудностях, которые вынужден будет переносить народ, ропота недовольства среди него не будет [Руновский, 1904, с. 1524, 1525].

Соблюдение же данных принципов прежде всего зависит от человека, в руках которого тем или иным образом окажется власть над людьми. Шамиль не без оснований большое значение придавал вопросу о местных лидерах и личности начальника после установления в крае русской власти. Он уверял,

[24] В данном случае мы в новом варианте, но при той же аргументации, как и в случае с излишне прославившимся героем и т. п., имеем подтверждение стремления общественной среды если не нивелировать собственное расслоение изнутри, то, по крайней мере, упорядочить его «официальным», «публичным» порядком.

что в случае возникновения в горах мятежа, даже крайне опасного, не следует посылать туда многочисленные войска, а достаточно направить к возмутившимся жителям такого начальника, которого они знают либо о котором слышали как о человеке умном, а главное — честном. Несколько слов, сказанных таким человеком народу, будут гораздо действеннее, нежели открытая военная сила [Руновский, 1904, с. 1525].

* * *

Что же тогда послужило причиной постепенной утраты имамом Шамилем авторитета и власти?

Одна из причин — закрытость «правителя» по отношению к подвластным. Правда, закрытость имама от народа «выявилась» лишь в последние годы его правления, когда появился наследник власти — храбрый и, как казалось, приветливый и, в противоположность отцу, открытый для народа Кази-Магомед. Тогда «дагестанская молодежь начала потихоньку поговаривать о замене старого имама молодым». Конфликта не произошло ввиду достойного поведения вероятного претендента на власть, но появление предпосылок для конфликта, в том числе по указанной причине, симптоматично. «Недоступность... препятствовала ему (Шамилю. — *Ю. К.*) видеть многое из того, что делается в стране» [Руновский, 1904, с. 1417, 1424].

Закрытость имама народ интерпретировал по-своему. Говорили, «что Шамиль передает своему сыну имамство как родовое наследство и что он заботится только о себе, чтобы возвышаться, и нисколько для Бога, подозревали его, что он жаждет богатства» [Гаджи-Али, 1995, с.43].

Близкие Шамилю люди называли и другие явные просчеты имама как правителя.

При том что Шамиль в целом выглядел «очень ожесточенным против женщин», усматривая в них набор «органических и моральных несовершенств» [Руновский, 1904, с. 1455], сам он оказался, однако, подвержен сильному влиянию собственной жены Зайдат, дочери Джемалэддина. Происхождение Зайдат сделало ее главной среди жен, и она стремилась всячески использовать свое положение. По настоянию Зайдат, Шамиль выдал своих дочерей от других жен за сыновей собственного тестя, и это вызвало в народе всеобщее изумление и негодование. Второй, после закрытости от народа, причиной утраты имамом политического веса явились «неудачно составленные им родственные связи, не давшие ему ни одного дельного приверженца, но подарившие много врагов, притом врагов сильных. И, наконец, причина всех причин — „наша“ Зейдат, по настоянию которой он делал все эти распоряжения и которая... просто торговала своим влиянием» [Руновский, 1904, с. 1411, 1424]. Как ни парадоксально выглядит такая оценка применительно к волевой и целеустремленной фигуре имама, какой бы частностью она ни казалась для историков, для людей эпохи правления Шамиля, состоявших под его властью, она не была досадной нелепостью.

Непростительные ошибки делал Шамиль в последние годы своего правления и при подборе людей на должность наибов, которые должны были исполнять его решения на местах. Имама упрекали в назначениях молодых неопытных людей либо откровенных корыстолюбцев [Руновский, 1904,

с. 1524]. Любопытно, что сам Шамиль, давая советы русской администрации, рекомендовал **предоставлять выбор «начальника» самому населению**, **не бояться, если таковым окажется простолюдин или молодой человек**. «Я много раз убеждался, — замечал бывший имам, — что между горцами „ак-сакалы“ (старики, белобородые) всегда бывают ехиднее и своекорыстнее молодых...» [Руновский, 1904, с. 1466]. Насколько была верна подобная оценка, судить трудно, но на явные просчеты Шамиля в подборе сподвижников указывают многие историки.

Пагубным для авторитета и власти Шамиля явилось и следствие из вышеуказанного — алчность наибов и неспособность имама действенно их контролировать. Вина за это автоматически делала его самого обвиняемым. «Пленение Шамиля, — писал глубоко сочувствовавший горцам в их войне с Россией Т. Лапинский, — было не следствием проигранных сражений или продолжительной борьбы, приведшей к деморализации и катастрофе, но просто следствием внутреннего возмущения... Причиной внутреннего возмущения было то, что население утомилось от непосильных поборов Шамиля и его мюридов; религиозное лицемерие, которое служило личиной жадности, было ему противно. Перед Шамилем стояла перспектива или погибнуть под пулями своих соплеменников, или спасти свою жизнь и свои деньги... отдав себя в руки русских. В этом меня серьезно уверяли многие чеченцы и лезгины, с которыми в 1860—1861 годах я разговаривал в Константинополе» [Лапинский, 1995, с. 30—31] [25].

О том же, но передавая точку зрения самого Шамиля, говорил в своем дневнике А. Руновский:

> Видя невозможность, или, как мне кажется, бессилие исправить домашних врагов спокойствия и порядка и справиться с внешними врагами страны, Шамиль начал смотреть на свое звание как на бремя невыносимое. И вот почему он давно хотел прекратить войну.

В другом месте, касаясь вопроса о возможных бунтах среди горцев, тот же автор отмечал:

> ...Сущность же их (восстаний. — *Ю. К.*) не будет заключать в себе действительной важности до тех пор, пока из среды горцев не явится предводитель, вполне способный не только руководить столь трудным предприятием, но и заставить горцев (а это главное) подчиниться своей воле и беспрекословно исполнять все свои распоряжения, без чего, по убеждению Шамиля, нет возможности привести горцев к какому бы то ни было общему делу... Сами горцы, не имея такого предводителя, ни за что не начнут движения:

[25] Современный дагестанский автор иначе характеризует и описывает сложившуюся к концу войны ситуацию: «После похода в Грузию и захвата больших трофеев народы Дагестана и Чечни разбогатели. Многие бедняки стали зажиточными, получив свою долю трофеев, а многие поступали нечестно, расхищали, воровали трофеи. Разбогатевшие наибы и их приближенные стали издеваться над бедняками. Русский царь видел, что дагестанцы падки на золото, серебро и другие ценности и, заметив эту черту дагестанцев, стал, не жалея денег, подкупать наибов Шамиля и военных начальников. Он стал также привлекать их к себе, давая им офицерские чины. Наибы и начальники стали обманывать Шамиля, приводя его в негодование. Многие военные начальники, отдалившись от Шамиля, надменно разгуливали и ничего другого делать не хотели. Авторитет Шамиля постепенно стал падать» [Даниялов, 1996, т. 3, с. 172].

> они должны прежде выбрать его. Но они не найдут нужного человека: глупого они не выберут, а умный, наверное, сам откажется от предлагаемой ему чести, памятуя то состояние невольничества, в котором находился Шамиль, и те невыносимые мучения, которые неизбежно выпадают на долю главного предводителя горцев.
>
> [Руновский, 1904, с. 1420, 1446]

В переданных русским приставом словах бывшего имама сквозит не только апатия утомленного долголетней властью человека, и уж, конечно, не уныние проигравшего военачальника, а в гораздо большей мере — неудовлетворенность от предпринятой попытки реорганизовать строй жизни небезразличных ему людей. В начале своей карьеры Шамиль претендовал на роль пророка и творца, но в итоге он вынужден был признать себя несостоятельным в этом качестве и в этой роли.

5.3.2. Революционеры (*окончание*)

Именем Шамиля не заканчивается список имамов Дагестана (которых, повторю, я причисляю к революционерам, в свое время имевшим цель реорганизовать жизнь местного общества). «Родившаяся» в первой четверти XIX в. «идея» создания теократического государства в границах Дагестана или же совокупно с Чечней не теряла своей привлекательности еще, как минимум, столетие (а ее отзвуки слышны и видны также и в наши дни). Появлялись и действовали новые имамы: в период восстания 1877 г. — Хаджимухаммад из Согратля, в годы революции 1917 г. и гражданской войны — Нажмуддин Гоцинский.

К сожалению, материалов об этих личностях мало (или пока они не обнародованы), и их портреты получаются фрагментарными. В первую очередь это касается Хаджимухаммада.

Больше известно о Нажмуддине Гоцинском, фигура которого, по выражению большевика Алибека Тахо-Годи, «даже при строгом подходе... небезынтересна сама по себе» и о котором недавно появилась небольшая книжка [Доного, 2002]. Этот человек принадлежал уже к другой, по сравнению с первыми имамами, исторической эпохе, с особенностями ее в большой степени были согласованы его взгляды и поступки. Будучи, по отзывам современников, одним из лучших арабистов Дагестана своего времени, он вырос в условиях политической и экономической «принадлежности» Дагестана Российской империи. К России он относился сложно, но не откровенно враждебно, так что один из его соратников по «контрреволюции» шейх Узун Хаджи высказался о нем следующим образом: «Я хотел сделать из него имама, а вышел Иван», намекая на своеобразное русофильство Нажмуддина [Тодорский, 1924, с. 53].

Нажмуддин родился где-то в конце 1850-х—начале 1860-х гг. (точная дата не установлена) в селении Гоцо (Гоцоб) Аварского округа в семье бывшего шамилевского наиба Доного Магомы. В послереволюционные годы в советских изданиях любили подчеркивать, что отец будущего имама «предался России» и за оказанные правительству услуги во время восстания 1877 г. был произведен в штабс-ротмистры по гвардии и награжден землями

[Тахо-Годи, 1927, с. 26], а по другой «версии» — «предал Шамиля... за это получил земли на плоскости» [Тодорский, 1924, с. 53]. Из логики таких высказываний следовало, что сын предателя не мог быть достойным человеком.

Разговоры о землях, доставшихся от отца, очевидно, были широко в ходу в период взлета политической карьеры Нажмуддина, и потому он считал необходимым опровергать слухи. В «Обращении к народу», сделанном им в 1917 г., Нажмуддин, в частности, заявил:

> ...Я слышу, что эти люди (сторонники социалистической свободы), говорят о моих землях и кутанах. Верно, у меня есть земли, перешедшие ко мне от отца, согласно шариату. Мой отец не взял ни у кого силой эти земли: он купил их у мусульман, имевших на руках законные документы. Если есть человек, желающий у меня оспаривать земли, пусть придет, согласно шариату, с нужными документами, и я ему их отдам.
>
> [Тахо-Годи, 1927, с. 44]

Согласно имеющимся данным, после смерти отца и брата Нажмуддин получил большое состояние: движимое имущество — до 10 000 баранов, и недвижимое — кутан на плоскости и пастбища в горах [Тахо-Годи, 1927, с. 26]. Но это было в зрелом возрасте. А пока о его детстве, юности и характере.

Известно, что Нажмуддин получил хорошее образование, был муталимом и вообще отличался способностями. Тахо-Годи писал, что в детстве он также проявлял склонность к военным играм, в которых изображал имама Шамиля, а его товарищи-сверстники — мюридов и их противников. Автор объяснял склонность мальчика к подобным играм его осведомленностью в истории войн пророка Магомета и местных имамов. Здесь уместно заметить, что игры «в войну» везде составляют одно из любимейших занятий мальчишек, и Дагестан в этом отношении служит образцовым подтверждением правила. Претензии юного Нажмуддина на роли лидеров в играх естественны, в силу положения его семьи, а также личного гордого и повелительного характера [Тахо-Годи, 1927, с. 26]. Впрочем, указанными чертами не ограничивался сам характер мальчика, затем юноши, со временем — мужчины.

Нажмуддин Гоцинский отличался романтичностью. Его романтичность была героического плана, что для Дагестана и Кавказа в целом почти тривиально, но далеко не каждый горец пишет стихи в зрелом возрасте (причем стихи талантливые, как отмечали люди сведущие, например академик И. Ю. Крачковский), а Нажмуддин их писал.

Он отвечал клеветникам Шамиля, подражая в стихосложении древним арабским поэтам:

> Брани же его, но смотри,
> Оставит ли пятно на чести льва то, что ревут ослы.
> Лев по-прежнему будет среди львов,
> Если храпят и мычат, понося его, коровы.

Он восторгался Хаджи-Муратом — героем, достойным посмертной славы:

Вот гробница льва — Хаджи Мурада.
В схватках он отвечал на призыв всякого, взывающего к нему.
Он ушел после того, как в боях погубил много врагов,
И хорошую память снискал во всяких собраниях...
...Не умер он; живет прекрасной память о нем в народе,
Слава его остается в стране.

[Крачковский, 1960, с. 618, 619]

Искреннее преклонение перед героями Нажмуддин сохранил и в зрелые годы, поэтому его претензии на конкретные роли в детских играх не выглядят спесивостью сынка богатого родителя.

Помимо героического романтизма, Нажмуддину был свойствен лирический романтизм:

Призраком своим заставила ты улететь сон от меня,
У меня тоска, объяснить которую не в силах никакое описание.
Я смущен; не знаю, когда для меня пройдет ночь
Или откуда вернется ко мне призрак...

Один и другой романтизм сливались и рождали образы героя-любовника, подлинного героя, способного выдержать бой с тьмой врагов:

...«Невозможно встретить ее (красавицу, возлюбленную. — *Ю. К.*) раньше боя,
который ты выдержишь,
сломив в нем тысячу копий, прямо на тебя устремленных».
Я отвечал: «Я встречу их и прогоню их отряд —
Я один с обнаженным мечом».

[Крачковский, 1960, с. 620]

Специалисты-филологи отдают должное поэзии Нажмуддина и называют ее «блестками... общего фонда арабской литературы, который был хорошо известен во всех странах, отражавших арабскую культуру» [Крачковский, 1960, с. 622], отмечают, что его стихи органичны для «классической джахилийской (доисламской) поэзии», так как он «умело пользуется арабским языком, привлекая давно забытые слова и выражения» [Доного, 2002, с. 40]. Лестные слова поэту и культурному миру Дагестана.

Однако творил-то Нажмуддин Гоцинский в то время, когда дагестанская поэзия кардинально преображалась, когда ее активно реформировали Махмуд, Эльдарилав, Батырай, писавшие не только на других (родных им) языках, но другими словами, передававшими иные мысли, переживания. А Нажмуддин как-бы застыл, пребывая в «классической» эпохе со своими не вполне реальными образами. Хотя жил он вполне реальной жизнью.

По завершении учебы он поступил в конвой губернатора всадником, потом был назначен членом Дагестанского народного суда, где получил звание юнкера милиции, и наконец стал наибом (начальником) Койсубулинского участка. Трудно сказать, насколько объективной была характеристика, которую давали ему в послереволюционные годы: честолюбив (но кто из горцев не таков?), с фантазиями и воображением (это на основании его поэтического дарования), «всеми правдами и неправдами демонстрировал, что кругом все ничто перед ним, и что он, в сущности, владетель Дагестана» (а здесь

подразумевались его богатство, образованность, административный пост) [Тахо-Годи, 1927, с. 26—27]. Последнее замечание рисовало портрет чванливого и заносчивого человека. Но, похоже, на тот момент подобные выводы не были обоснованными. Чтобы придать им убедительность, А. Тахо-Годи упомянул один случай — вор по распоряжению наиба был наказан так, что получил увечье. Очевидно, на наиба была составлена жалоба, в результате чего его подвергли тюремному заключению сроком на 7 месяцев. Наиб, он же начальник участка в системе российской администрации, проявил самоуправство и вместо государственного закона использовал нечто среднее между последним и шариатом (по которому вору должна была быть отсечена рука). Однако самоуправство такого рода не есть все же демонстрация всевластия. Смею предположить, что Нажмуддин, как понимал и как считал возможным (подчеркивая свою силу начальника, что местным населением воспринималось как надлежащее качество, и идя на компромиссы в судебно-исполнительной практике), боролся с неправедностью (как мусульманин, имевший прекрасное образование, и как государственный чиновник Российской империи) и несправедливостью. О несправедливости у него имелись свои, по-видимому, достаточно своеобразные представления, и ее неприятие являлось для Нажмуддина одним из принципов жизни. Даже в своей лирике (в которой проявлялись нотки гражданской поэзии) он говорил об этом:

> ...Ведь надсмотрщик наш — рок, в нраве которого несправедливость.
> Встретимся ли мы, если судьбе рока поручена власть над нами?
> А в этой власти тирания, в его обещаниях — изменчивость.
> Откуда у нас надежды на справедливость того, чья тирания повсюду,
> А нам хорошо известны присущие ему обычаи?
>
> [Крачковский, 1960, с. 620]

Я не намерен создавать идеализированный образ пятого имама. Но вполне очевидно, что Нажмуддин Гоцинский представлял собой неординарную личность.

Оставив службу (вероятно, после упомянутого инцидента), Гоцинский в 1903 г. на несколько месяцев уехал в Турцию, где знакомился с духовной и светской литературой, писал стихи. По возвращении в Дагестан преподавал в духовных школах (*мактабах*). Об этом периоде своей жизни и о самом себе он впоследствии говорил:

> ...Моя цель была — принести пользу мусульманской нации и предохранить шариат от унижения. Я не брал денег, сделавшись кадием или учителем. Мое стремление было направлено к Аллаху и Его религии, но никак не к богатству в жизни. Я из тех людей, которые воздерживаются от соблазнов и излишеств, сохраняют свою честь на должной высоте.
>
> [Доного, 2002, с. 5]

Заразился ли он в Турции идеями панисламизма (вероятно да, так как говорил о «мусульманской нации»), выражал ли их открыто (поговаривали, что в событиях 1905 г. он тайно сочувствовал социалистам на антироссийской почве), доподлинно неизвестно, но имперские спецслужбы причислили Гоцинского к турецким эмиссарам.

В 1913 г. имело место так называемое писарское движение, вызванное предложением российской администрации перевести все делопроизводство в Дагестанской области на русский язык. Тогда порядка 3 тысяч горцев явились в центр области Темир-Хан-Шуру и потребовали или отправить их всех в ссылку, или убрать русских писарей из аулов, оставив арабистов. В Нажмуддине Гоцинском военный губернатор увидел организатора этого движения и хотел выслать его из области. Какова в действительности была здесь его роль, о чем он думал и что предпринимал в годы между 1-й и 2-й русскими революциями, неизвестно. В последующем ходили разговоры, что уже тогда Нажмуддин якобы грезил имамством, вел на эту тему беседы с доверенными лицами, в соответствующей плоскости истолковывал сны. При этом он якобы не любил шейхов и фанатиков [Тахо-Годи, 1927, с. 27—28].

В феврале 1917 г. произошла революция, вызвавшая бурный отклик на всем Кавказе. В начале марта был создан Временный Дагестанский областной исполнительный комитет, в который в числе представителей мусульманского духовенства вошел Н. Гоцинский. Через два месяца на 1-м съезде горских народов Кавказа во Владикавказе, где была провозглашена Горская республика (независимая), его избрали муфтием — председателем правления Горского Духовного управления. В августе того же года в селении Анди состоялся 2-й съезд горских народов, где Гоцинский был избран имамом.

Об атмосфере, царившей на этом съезде, имеются свидетельства людей разных идейных взглядов.

Уроженец Чоха, художник, получивший образование в Европе, Халил Бек Мусаясул живописал ее так:

> Ранним утром... гул барабанов и пронзительные звуки зурны возвестили о появлении имама из Гоцо и его соратника Узун-Хаджи. В окружении своих мюридов, певших священные песни, и в сопровождении сотен всадников он производил впечатление сильной внушающей уважение личности. Он был провозглашен имамом Дагестана и Северного Кавказа. Яркие, впечатляющие дни, проведенные у берегов сияющего зеленого Андийского озера — сверкание оружия, полыхание знамен, топот копыт, яркие одежды. Высокие тюрбаны знати и темные мрачные фигуры горцев в огромных папахах и величавых бурках, с резкими, обветренными лицами, казавшимися такими же древними, как и их скалистые горы, — являются самыми незабываемыми картинами жизни, запечатленными в моем сердце.
>
> (Цит. по: [Доного, 2002, с. 14])

Революционер-большевик А. Тахо-Годи о тех же событиях рассказывал в иной тональности:

> Съехавшиеся на съезд делегаты были свидетелями небывалого зрелища: по дорогам они встречали живописные группы в разноцветных чалмах, спешащие в Анди к озеру Эйзенам и пешком и верхом, где, по их словам, появится новый имам мусульман, который будет ходить по воде, как по суше, будет раздавать подарки и показывать другие чудеса. Каково же было удивление и испуг делегатов и гостей, все-таки культурных людей, когда на месте в Анди они увидели тысячи чалмоносных голов с дикими воплями, исступленно с оружием в руках требовавших провозглашения Нажмуддина Гоцинского имамом и смерти тем, кто против этого. При этом каждый участник подходил и целовал полы

> одежды восседавшего Гоцинского, и в том числе эту операцию проделал ряд делегатов интеллигентов. Атмосфера была настолько наэлектризована, передавали они впоследствии, что откажись от этого церемониала, остаться бы им без головы.
>
> [Тахо-Годи, 1927, с. 25]

Каждый видел то, что хотел увидеть. К выборам имама и имамству как таковому отношение среди делегатов не было единым. Многие алимы, или так называемая интеллигенция шариатского блока (сформировавшегося в Дагестане в революционный год параллельно с социалистической группой), пытались придать новой властной структуре конституционную оправу, дабы не допустить конфликта с другими имевшимися формами и институтами власти. Народ же бурно ратовал за имама. Сам Гоцинский якобы не придавал особого значения своей должности. «Он считал главным стоять на службе шариату и народу» [Доного, 2002, с. 7]. Ему тогда было около 60 лет. Его внешность описывали так: «лицо довольно интересное и напоминало лицо старого орла; взгляд — суровый, властный и редко улыбающийся» [Тахо-Годи, 1927, с. 27].

В тот же период рядом с Гоцинским появилась другая яркая фигура — шейх Узун Хаджи. Об этом человеке мне не удалось найти достаточно материалов, поэтому его характеристика будет краткой.

А. Тахо-Годи в своем повествовании о революции и контрреволюции в Дагестане сравнивал этих двух человек. По оценке большевика, Нажмуддин «вовсе не был фанатиком», а являлся многогранной личностью, которую, помимо прочего, снедала жажда честолюбия, власти и боязнь потери имущества. В Узун Хаджи все было другое — «более цельной натуры, более простой и непосредственной» трудно было найти, «это был строгий, нераздвоенный, зажженный огнем пламени фанатик... Узуном двигало только сознание внушенного ему и им усвоенного долга мусульманина, который должен сложить свою и чужую голову для того, чтобы воскресить имамат и имама всех мусульман» [Тахо-Годи, 1927, с. 28].

В водоворот тех событий Узун Хаджи оказался вовлеченным после освобождения, благодаря революции, из ссылки — Гоцинский призвал его в соратники. Нажмуддин, очевидно, испытывал потребность в присутствии рядом с собой человека одержимого и этим качеством способного вовлечь в формировавшееся движение масштабные людские силы. Узун легко (в силу характера) зажегся идеей: «Нажмуддин должен быть имамом точно так же, как мы мусульмане, а Узун — его векилем (поверенным)» [Тахо-Годи, 1927, с. 28].

Создание имамата было не столько самоцелью, сколько средством освобождения от власти неверных, достижения свободы, согласованной с шариатом. «Эта свобода, — заявлял Гоцинский, — освобождает последователей пророка Магомета от тиранической власти, препятствовавшей им соблюдать большинство шариатских постановлений, но она не освобождает... божьих рабов от выполнения возложенных на них божьим законом обязанностей». Другие же радетели за свободу — социалисты призывали народ к освобождению не только от царской тирании, но и от власти божьей, а это для истинных мусульман, по мнению Нажмуддина, было неприемлемо.

Большевик Тахо-Годи отдавал должное вновь избранному имаму, указывая, что тот хорошо знал психологию горских масс и умело использовал позу — в воззрениях, в приемах, в разговорах, так что без особого труда привлек к себе эти массы. И тот же автор был невысокого мнения о самих массах, которые, по его оценке, «живут более воображением и фантазией, чем положительным сознанием». Нажмуддин и Узун якобы одних прельщали добычей, полагающейся по шариату каждому бойцу, так что участие в боевых событиях для них являлось «выходом на привычный отхожий промысел за лишней копейкой для прокормления семьи». Других же горцев якобы толкала угроза отлучения от «мусульманства». В итоге народ пошел в отряды имама и шейха, благо убеждать они умели.

Однако сами лидеры формировавшегося движения существенно расходились во взглядах на средства достижения поставленной цели. Узун говорил: «Я вью веревку для того, чтобы перевешать всех инженеров, студентов и вообще пишущих слева направо». И слова его порой не расходились с делом [Костерин, 1921, с. 32; Тахо-Годи, 1927, с. 28]. Нажмуддин иначе глядел на ситуацию и задачи возглавленного им движения:

> Главнейшая цель этого (имамата) установить еще теснее взаимоотношения между нашими и русским народами, устранить всякую возможность к беспорядкам и столкновениям между ними... Вновь напоминаю, что за преступления, совершенные мусульманами против мусульман, через моих уполномоченных на то лиц, буду отсекать руки, а за преступление, совершенное против имущества и личности христиан те же лица будут исполнять смертную казнь над преступниками. Я считаю необходимыми столь строгие меры... так как мы должны поддерживать добрососедские отношения... дабы из-за преступников не пострадали невинные люди.

Эти слова имама (или муфтия) ставят под сомнение утверждение А. Тахо-Годи о разжигании им в горцах алчного интереса к наживе в рамках движения. Дела Гоцинского свидетельствуют о том же. Когда зимой 1918 г. «национальным войском» имама (насчитывавшим до 10 тыс. человек, «одетых в лохмотья, пеших и конных, старых и молодых, вооруженных то винтовками, то кремневками, а то просто палками») была взята Темир-Хан-Шура, то по приказу имама возле церкви был выставлен караул, и всех поразило «удивительное обстоятельство... не было ни грабежей, ни воровства», только деревянные заборы пострадали, ибо ночевавшие зимой на площадях люди обогревались возле костров. Все это доказывало, что в город, как и говорил Гоцинский, вошло «Национальное войско», а не толпа. Наконец, отказ Нажмуддина от должности имама и отдание предпочтения должности муфтия тоже диктовались его опасением «нарушить мирные отношения между русскими и мусульманами» [Доного, 2002, с. 20, 21; Тахо-Годи, 1927, с. 39]. Тень закончившейся за 60 лет до этого «священной войны» во главе с имамами побуждала его к осторожности.

Вряд ли абсолютным лицемерием были заявления Гоцинского типа следующего:

> Если будем говорить о том, как меня назвать, то мое лучшее название, которое я хотел бы себе присвоить, это пастух... Мое последнее слово к вам, эй мусульмане, я человек, явившийся для воскрешения умерших частей божьего

> шариата. Не добиваюсь ханства, я не облачаюсь в иной «аба» (священный хитон), кроме рабского... Если же между Вами будет человек, который скажет, что не будет подчиняться пастуху, я ему отвечаю: если для этого дела есть другой подходящий и готовый во имя блага мусульман пожертвовать своей жизнью, то ему первый подчинюсь я и беспрестанно буду чистить ему ноги.
>
> [Тахо-Годи, 1927, с. 29]

В этих словах действительно много позы, Нажмуддин играл словами, но в игре просматриваются сомнения и переживания романтической натуры, да и многие слова взяты из лексикона поэзии.

Не так мыслил и иначе поступал Узун Хаджи. Когда во время работы 3-го Вседагестанского съезда Гоцинского снова прочили в имамы, Узун Хаджи заявлял, что «кто не подчинится имаму, тому мы отрубим голову». Однако съезд вновь остановился на должности муфтия, а Нажмуддин говорил еще и о «пастухе». Все это вконец рассердило Узуна, он увел «войско», и у имама-муфтия осталась только личная охрана. Узун Хаджи и до этого отличался самоуправством (в частности, он захватил крепость Гуниб), теперь же, уйдя из Дагестана в Чечню, он «воодушевлял на борьбу» тамошние массы. Прозвучал призыв к газавату. «Есть массовое движение, — по свежим следам отмечал публицист-большевик в истории горского революционного движения, — а герои найдутся. Таким героем для Северного Кавказа явился шейх имам Узун Хаджи (автор неоднократно называл Узуна имамом. — *Ю. К.*). С толпой мюридов он появляется в с. Ведено и объявляет войну с добровольцами (Добровольческой армией генерала Деникина. — *Ю. К.*)» [Костерин, 1921, с. 21, 28]. Узун Хаджи «мотается где-то в Чечне» и «по дороге... сжигает с чеченцами дотла прекрасный цветущий городок Хасав-Юрт» [Тахо-Годи, 1927, с. 50] [26]. Вскоре, возглавив созданное Северо-Кавказское эмирство, Узун Хаджи вступает в контакт с красными партизанами на почве борьбы с российской тиранией и «добровольцами» как ее защитниками. На территории эмирства отряды Красной Армии под командованием Н. Гикало рассматриваются как гости, от которых желательно согласие на подчинение правительству эмирства, «тогда его (Гикало. — *Ю. К.*) и его армию считать нашими друзьями по очистке земли нашей от реакционеров». В свою очередь, штаб Группы Красной Армии вызывает Узуна Хаджи в Грозный для

[26] События того времени в Чечне и в ближайших к ней районах выходили за рамки собственно политических процессов. Любопытен документ (в 1980-х гг. хранившийся в Центральном государственном архиве Чечено-Ингушской АССР), в котором погром Хасав-Юрта вписан в контекст более масштабного и сложного общественного явления. «После революции остановившийся на полустолетие процесс сползания горцев на плоскость опять возобновился. Вспыхнувший в революционный момент, он носил характер военной интервенции чеченцев в Дагестан. Был разгромлен административный центр кумыцкой плоскости Хасав-Юрт, а целые селения (например Бамат-Юрт) немецких и русских беженцев были захвачены чеченцами. В образовавшийся с уходом этих поселенцев прорыв хлынули из Ножай-Юртовского округа образовавшиеся там за десятилетие излишки населения. Чеченцы с 1917 г. продолжали спускаться на кумыцкую плоскость до тех пор, пока она определенно не перешла в состав Дагестанской республики, положившей после 1922 года предел этому хозяйственному завоеванию Дагестана (равнинного. — *Ю. К.*) чеченцами» [Общие выводы (А), л. 13]. Как и отмечали авторы цитированного документа, эти события имели непосредственное отношение к масштабным миграциям горцев Чечни на плоскость (подробнее см.: [Карпов, 2004а]).

переговоров. Больной эмир (или имам?) посылает вместо себя делегатов. С теми было выработано обращение к «имаму», в котором, в частности, говорилось:

> Если Вы, как Имам Чечни и Дагестана, признаете Советскую власть и всенародно объявите об этом, дальнейшие взаимоотношения установятся сами собой. Советская власть в религиозные дела народа никогда не вмешивается и не будет вмешиваться. А поэтому Советская власть признает Вас как Имама, как духовного вождя мусульман Сев. Кавказа. Но вместе с тем, Вы, признав Советскую власть, объявив об этом мусульманам Северного Кавказа, раз навсегда должны отказаться от гражданской власти...
>
> [Костерин, 1921, с. 39—40, 98—99]

Переговоры не имели результата ввиду смерти Узуна Хаджи.

А у оставшегося в Дагестане Нажмуддина Гоцинского дела складывались далеко не лучшим образом. «Социалистическая группа» небезуспешно действовала по «разложению настроения нажмуддиновских войск», параллельно организуя новые военные силы из местного крестьянства. Последнее сходилось в Шуру, и его встречали «с красными знаменами и революционными гимнами под оркестр реального училища». Искусственность такого отрежиссированного «социалистами» революционного антуража была очевидной, равно как очевидной была необходимость объявления альтернативной Гоцинскому фигуры вождя. Из Даргинского округа был призван Али Хаджи Акушинский. Новое «войско» провозгласило его муфтием. Тахо-Годи отмечал: «Надо было сбить Нажмуддина с его пъедестала и противопоставить ему другую личность. Ход удался и на провозглашение Али Хаджи явились даже те, кто „голосовал“ до того за Нажмуддина» [Тахо-Годи, 1927, с. 41]. Авторитет последнего не просто снизился, а едва ли не упал. Он вынужден был покинуть Темир-Хан-Шуру, отправился к родственникам в Дженгутай, но оттуда его «попросили», и он ушел в родной Гоцо.



Штаб имама и шариатского блока (звездочками помечены:
* — Нажмуддин Гоцинский, ** — Узун Хаджи, *** — генерал Халилов)

Что же изменило настроение масс и их отношение к этому человеку? Впрочем, и вопрос о том, чем определялась популярность Нажмуддина до этого, остается недостаточно ясным.

Он был одним из лучших арабистов Дагестана своего времени, но человеком преимущественно светских взглядов. Поэтому рядом с ним должна была появиться личность, отмеченная религиозной одержимостью. Таковой стал Узун Хаджи. Социальный опыт горцев Кавказа показывает, что светской составляющей часто (а может быть и как правило) оказывается недостаточно для полноценного функционирования института вождя (правда, если он не отмечен особой харизмой). Так, в Чечне в 1820-е гг. самой яркой фигурой являлся Бейбулат Таймиев (Таймазов), прославившийся «джигитством» и возглавивший борьбу местного населения с Россией. Но, ощущая некоторую уязвимость своей политической позиции в обществе, он пытался укрепить ее привлечением себе в сподвижники религиозного авторитета — муллы Магомеда (подробнее см.: [Карпов, 2004в, с. 231—233, 243]). Такого не сделал Хаджи-Мурат, однако он не являлся полностью самостоятельной фигурой (а, возможно, став таковой, обратился бы к аналогичному опыту), к тому же он отличался своей неподражаемой харизматичностью. Если Гоцинский и был наделен харизмой (божественным даром), то она, воплотившаяся в его поэтическом даровании, была малопонятной и недостаточно зажигательной для народа. Как отмечал А. Тахо-Годи, при первичном избрании Нажмуддина имамом от него ожидали чудес, атмосфера была наэлектризована, к полам его

одежды припадали, надеясь коснуться святого человека. А сам он пребывал в сомнениях, какими средствами восстановить «божий закон», не причинив вреда невинным людям и не испортив вконец отношений с «соседями». Излишняя своеобразная интеллигентность Нажмуддина вряд ли была понятна и особо привлекательна. Он представлял себя народу пастухом, тогда как окружающие рассчитывали на обретение в его лице вождя. В силу отмеченных качеств Гоцинский вряд ли мог быть открытым и доступным народу человеком [27], а это, в глазах последнего, было необходимым качеством вождя. Вспомним, что Шамиля на завершающем этапе его политической карьеры упрекали как раз в закрытости и недоступности народу. Изрядное состояние пятого имама (его небезосновательно считали богатейшим человеком) тоже смущало. В обществе, идеальная модель которого была ориентирована на приблизительное равенство всех его членов, бросавшийся в глаза материальный достаток лидера являлся неуместным. Не случайно и явно вынужденно Н. Гоцинский делал публичные объяснения о доставшихся ему в наследство землях в тот момент, когда от него уходил Узун Хаджи, а авторитет резко пошатнулся. «Я слышу, — говорил он тогда, — что я сторонник князей из-за своих земель. Как... могут так говорить, когда эти земельные вопросы подлежат разбору по шариату, как и другие дела» [Тахо-Годи, 1927, с. 44—45]. Он сознавал, что личное богатство — слабое место его как народного вождя: «Если не быть бдительным и, подобно пророку, не помочь своему бедному соседу — то, подобно тому, как помогает смелому храбрость, богатство богачу не поможет» [Тахо-Годи, 1927, с. 31]. Однако, призывая такими речами соратников к снятию явных противоречий в обществе и в «революционном» движении во избежание «безрассудной слепой анархии», сам Гоцинский лично оказался не готовым осуществить действенные шаги к провозглашаемому. И хотя в дни мусульманских праздников имам резал баранов из своего стада и раздавал мясо на садака беднякам [Доного, 2002, с. 10], «массы», по словам А. Тахо-Годи, раскусили его «мелкобуржуазную собственническую натуру» и в большом числе отвернулись от него [Тахо-Годи, 1927, с. 31], а в районах Дагестана, где бывал Гоцинский, до настоящего времени рассказывают забавные истории о его жадности [ПМА, № 1587, л. 62]. Впрочем, последние могут быть результатом советской агитационно-пропагандистской работы.

Когда рядом не стало Узуна Хаджи, когда небезуспешно начал действовать Али Хаджи Акушинский [28], Н. Гоцинский связал свои планы и действия с

[27] Хотя, как отмечал художник Х. Мусаясул, он производил впечатление «человечной», «импульсивной» натуры. При личном общении с Гоцинским художник был явно очарован им: «Во всяком его поведении чувствовалась такая искренность и доброта, которая характерна сильным людям» (цит. по: [Доного, 2002, с. 12]). Такой портрет резко контрастировал с описанием внешности Гоцинского, оставленным Тахо-Годи: властный, редко улыбающийся человек с ликом старого орла.

[28] Узун Хаджи и Али Хаджи встречались на заседании парламента Горской республики, где заявили, что во имя шариата и спасения мусульман готовы драться. При этом Али Хаджи категорически отвергал возможность сотрудничества с казаками. Членам горского правительства он писал: «Приверженцы казаков, находящиеся среди Вас, будут изменники своему народу, который веками будет проклинать то место, где эти изменники будут жить. Я, Али Хаджи Акушинский, прошу очень энергично Вас сообщить мне, кто из Вас стоит за ислам и кто стоит за казаков. Я думаю, что молодежь, чтобы не быть участниками в этих позорных для народа делах и чтобы не взять на свою душу тяжкого греха, останется далеко

Кайтмазом Алихановым (о котором упоминалось во втором параграфе настоящей главы), поддерживавшим Деникина. Военспец Ал. Тодорский в этой связи ссылался на «противобольшевистский „орган революционной демократии горских народов Северного Кавказа“ газету „Вольный горец“, которая в декабре 1920 г. писала: «Повстанческое движение (против Советской власти) могло охватить Дагестан поголовно, если бы оно не было сразу же скомпрометировано в глазах населения тем, что во главе его оказались Нажмуддин Гоцинский и Кайтмас Алиханов» [Тодорский, 1924, с. 41, 53].

Антисоветское восстание под руководством этих лидеров началось в сентябре 1920 г. в Дидойском и Анцухо-Капучинском участках (одну из интерпретаций этих событий см. во втором параграфе) и длилось, охватив Андийский, Аварский и Гунибский округа, до мая 1921 г. Отмечали, что восстание носило характер настоящей гражданской войны, когда в разных лагерях оказывались не только соседи, но и родственники. Отличительной чертой этого восстания было и то, что в нем наиболее активной силой были жители небольших селений, в то время как прославившиеся в недавней истории крупные аулы, «подвергшиеся большой политической обработке», оказались в стороне от него [Тахо-Годи, 1927, с. 145—146]. После завершения активных военных действий Гоцинский скрывался в Дагестане и в Чечне. Движение переросло в терроризм по отношению к новой власти в его абреческом варианте. Аулы Аварского и Андийского округов являлись базой по снабжению отрядов повстанцев. Н. Гоцинскому оказывалась помощь из-за границы, ему прочили место главы «будущего независимого государства на Кавказе». В свою очередь, советские органы проводили агитационно-массовую работу, в ноябре 1923 г. ими был организован съезд мусульман Дагестана, призвавший верующих к борьбе против Гоцинского и его отрядов. Пятого имама и в то время не отличала абсолютная решительность; в конце 1923 и в мае 1924 г. он через посредников обращался в Даготдел ОГПУ с предложением переговоров, с заявлением о желании прекратить сопротивление. По разным причинам они не имели последствий.

В начале сентября 1925 г. на одном из хуторов в Чечне Нажмуддин Гоцинский и его ближайшие сподвижники были арестованы. Согласно народным преданиям, чекистам удалось это осуществить только благодаря предательству, сам же имам проявил благородство — на предложение сдаться

в стороне от этих изменнических действий». Горское же правительство упрекало его за сотрудничество, вплоть до военного, с большевиками. В свою очередь «социалисты» гордились тем, что сумели приобщить этого, «наиболее почитаемого за свою седину, смирение и ученость... старика» к революционным событиям и политической борьбе. Он сумел переманить значительные массы горцев от Гоцинского к себе, «не дал ни одного человека контрреволюционерам против большевиков», не пустил войско Узуна Хаджи через Даргинский округ, выступил вместе с большевиками против «добровольцев», затем не поддержал турок. Большевики прельстили его возможностью введения шариата в Дагестане, он им поверил. Правда, в конце 1919 г. Али Хаджи попытался было связаться с командованием Доброармии с целью «кончить восстание на почетных для шариата условиях», но «уйти от плена большевиков» ему не позволили [Тахо-Годи, 1927, с. 98, 110, 132, 133].

он ответил требованием освободить 16 человек, арестованных из-за него, и только после выполнения требования вышел сам.

В октябре 1925 г. Н. Гоцинский был приговорен к расстрелу. Были также расстреляны его 16-летний сын, две дочери и другие родственники [Доного, 2002, с. 10, 22—31].

5.4. Общие замечания

Список «лиц» могли бы продолжить ученые, революционеры «социалистического блока», начальники разных уровней (последних, вплоть до современников, было бы особенно интересно рассмотреть). Но ограничусь тем, что есть, так как детали их судеб (а в источниках, к сожалению, можно найти только детали) вряд ли существенно изменят картину [29]. Хотя не могу сказать, что картина получается определенная.

[29] Я позволю себе привести только пространную цитату, которая, на мой взгляд, дает хорошее представление о местном типе начальника, об отношении его к окружающим и окружающих к нему. Описание составлено ученым-ботаником, который посетил южные районы Дагестана в 1911 г. Безусловно, автор глядел на местную власть со стороны и общо, но его наблюдения характеризуют ее почти в «лицах».

«Старшины... играют в селениях своих огромную роль. Они являются своего рода князьками среди одноаульцев, пользуются огромным почетом и уважением. Я бы сказал, пожалуй, что население скорее подчиняется и исполняет беспрекословно приказания и повеления своих старшин, чем редко наезжающего в аулы и часто переменяемого местного начальства — наибов, начальника округа.

Перед ним встает и стар и млад, когда он проходит по аулу, на пути ему отвешиваются низкие поклоны не только встречными односельчанами, но и жителями соседних аулов, и только более почтенные и старые люди могут стать на равную ногу с старшиною. Должность эта в ауле часто наследственная и переходит от отца к сыну. Выбирается старшина аулом и утверждается в своей должности высшим начальством, хотя начальство может и не утвердить выборы или назначить на эту должность своего кандидата. Но если назначается лицо мало популярное в ауле, то более влиятельные члены аула — муллы, судьи, вообще старики, роль которых в аулах до сих пор еще весьма значительна — начинают поход против такого нежелательного кандидата. Начинаются кляузы, тяжбы, жалобы, доносы. В этих доносах и кляузах жалобщики не останавливаются ни перед какой инстанцией... Если старшина человек властный и энергичный, он держит аул в своих руках, если же он характера более мягкого и молод еще, то управляют аулом собственно старики, старейшины, перед которыми большое почтение питает и сам старшина, в особенности в домашнем обиходе. Но публично, на народе, и такой молодой или слабохарактерный старшина пользуется всеми преимуществами своего сана и положения. Ему, по обычаю, односельчане обрабатывают поле, пасут его скот, несут известную часть своих урожаев. Он и его семья освобождаются от всяких натуральных повинностей, дорожной податной и т. д. Зато на нем лежит вся тягость представительства. Старшина принимает у себя приезжающее начальство, чиновников. У него должна быть всегда более или менее чистая комната для приезжающих — кунацкая. У него имеется запас коньяка, вина для угощения; он при приезде почетного гостя обязан (конечно, все эти обязанности и права регулированы не законом, а местными обычаями и нравами) зарезать барашка и угостить этим барашком гостя, а остатками — соседей-односельчан. В большинстве случаев старшина выбирается из самой богатой и влиятельной семьи, и, благодаря своему богатству, приумножаемому мелочной торговлей и барантой, такое представительство для старшины большей частью не затруднительно, но зато почетно. Их самолюбию льстит принять и угостить хорошенько почетного гостя... Их адаты и обычаи не позволяют взять за угощение или за ночлег денег.

Редко кто из сторонних людей, общавшихся с дагестанцами, горцами, не отмечал их храбрости, «острого до болезненности самолюбия», гордости, любви к личной свободе, впечатлительности, хитрости и мстительности (военный упоминал еще наблюдательность) [Тодорский, 1924, с. 27]. Я бы к этому добавил романтичность, сдобренную сентиментальностью. Но такие характеристики описывают типаж общо. Впрочем, и из деталей судеб и образов рассмотренных здесь лиц особый, дагестанский, «горский» типаж вырисовывается неотчетливо.

Ну свойственна дагестанским горцам романтичность и т. п., так что? Что, например, из того, что Нажмуддин Гоцинский писал лирические стихи, Хаджи-Мурат страдал в разлуке с семьей, Шамиль был «под каблуком» у жены, а Гази-Магомед, наоборот, почти совсем не прельщался женщинами? Это характеристики близких рядов сравнения, но какое особое свойство местной натуры или типажа каждая из них выделяет, и как такие свойства через судьбу человека могли влиять на жизнь родной ему социокультурной среды и, возможно, на ход истории?

Вспоминаю давно услышанную историю о «железном» Феликсе Дзержинском, когда он, не то в разгар революционной борьбы, не то чуть позднее, выпросив разрешение у Ленина или без такового, отправился через несколько границ к любимой женщине. Этот рассказ дополняет образ человека, который являлся главным попечителем беспризорников страны (факт, отмечающий человеколюбие и сострадательность персоны) и одновременно главой ВЧК, что подчеркивает совершенно другое. Образ «железного» и тут же романтичного героя выразителен, с него недавно официальными инстанциями и лично поэтом Владимиром Маяковским юношеству и людям зрелого возраста рекомендовалось брать пример. Но что в обобщении может и должно главенствовать? Недавняя общественная система подчеркивала в нем одни, востребованные ею самой качества, новая система общественных ценностей декларирует противоположное.

Сравнительных рядов «качеств» может быть названо много. И не только «качеств», но и «жизненных ситуаций». Вполне естественно, что в юности первый и третий имамы испытывали психологический дискомфорт из-за «слабостей» своих отцов, и так же очевидно, что устойчивым у них был психологический контакт с матерями. Но что из этого следует? К чему побуждало их в дальнейшем раненное в юношеские годы самолюбие? К решительному неприятию адата как своего рода кодифицированной системы допущения человеческих слабостей, «мерзких» обычаев? А как «веселый» нрав Гамзат-бека из более чем благополучной семьи согласуется с осуществленными им расправами над учителем Саидом Араканским и принявшими его в свой дом ханами, наконец, над женщиной, годившейся ему в матери? Это другие сравнительные линии. Как они вплетаются в кружево «мировоззренческих основ» и «социального опыта»?

Такие примеры лишь в большей или меньшей степени иллюстрируют и поясняют тезис о самолюбии местного типа личности. Они же, наряду с другими примерами, говорят о честолюбивых наклонностях представителей этого типа.

Это обидит их... Подарки, почести, благодарности они принимают охотно и непрочь похвастать ими» [Кузнецов, 1913, с. 133—135].

Я уже отмечал, что повышенный интерес Гази-Магомеда и Гамзат-бека к Аварскому ханству, выливавшийся в походы на его столицу, а также повышенное внимание Шамиля к Хунзаху резонно связывать не только с особым военно-политическим значением этого «города» в Дагестане той поры, но с осознанием указанными лицами своего участия в творении истории. М. М. Блиев и В. В. Дегоев небезосновательно видят в действиях двух первых имамов их почти неудержимую тягу к тамошней ханской резиденции как к едва ли не совершенному механизму власти как таковой [Блиев, 2004, с. 210—211, 268; Дегоев, 2001, с. 75, 80]. Трон Аварии действительно был или, точнее сказать, воспринимался особым явлением в композиции политических сил Дагестана. Об этом определенно говорил Гаджи-Али, который два десятка лет играл в имамате заметную роль, имел довольно близкие отношения с Шамилем и уже поэтому передавал оригинальный взгляд на данный предмет тогдашних творцов истории [30].

Гаджи-Али связывал истоки политической (ханской, бекской) власти в Дагестане с легендарным Абу-Муслимом [31] и отмечал «главнейшую» позицию в нем ханов аварских. Если «избрание прочих дагестанских ханов, — писал он, — как-то: Шамхалов, ханов Цахурских, Казикумухских, Мехтулинских и Кайтахских... иногда (осуществлялось. — *Ю. К.*) не по праву наследия, но тому, кто успевал присвоить его себе силою оружия, чему примеров очень много», то в Аварии «с самого начала до сего времени» порядок «избрания» (?!) был одинаков — «по наследству в мужском и женском колене». Особенность Аварского ханства заключалась и в том, что хотя публичная власть в Дагестане в целом считалась происходящей от Абу-Муслима, в Хунзахе трон передавался по линии потомков некоего князя Сурака, якобы из «племени Русов», христианина. В свое время хунзахские правители только «под силою оружия» легендарного воителя приняли ислам, однако прервись эта их линия — и «на престол должен был быть избран хан из русских, грузин или армян» [Гаджи-Али, 1995, с. 25], т. е. из христиан. Современные исследователи убеждены в легендарности русского происхождения Сурака (примечание редактора В. Г. Гаджиева [Гаджи-Али, 1995, с. 24]), но важно что легенда жила и создавала оригинальный, в чем-то мифический антураж тамошней власти. Рациональное зерно специфического отношения к этой власти диктовалось особой ролью Аварского ханства в Дагестане, его большим влиянием на сопредельные территории. Сочетанием рациональных и «иррациональных» мотивов (однако как можно считать иррациональным восприятие «особости» конкретной власти) диктовался повышенный интерес Гази-Магомеда и Гамзат-бека к Хунзаху (выросших, как и Шамиль, в орбите его политического, экономического, идеологического мифологизированного влияния). Овладение Хунзахом предполагало не только занятие стратегически важной местности, не только обладание территорией, выделявшейся среди прочих «по высоте местности... и по всем остальным положениям» **(«это управление является венцом Дагестана»)** [Абдурахман, 1997, с. 141], но

[30] Это не отвергает известной самостоятельности его взглядов на историю, а также на события и на людей, которым он был современником. О последнем можно судить хотя бы по крайне негативной оценке, которую он давал сыну Шамиля Гази-Магомеду.

[31] Образ этого шейха в Дагестане сложный, многогранный, во многом противоречивый (см.: [Бобровников, Сефербеков, 2003]).

было претензией на создание новой, собственной династии, которая продолжила бы играть особую роль во всей Стране гор. Тот, кто из «веселой» жизни бросается в жизнь праведника-борца, совершая это, по крайней мере отчасти, в силу уязвленного самолюбия, очевидно, способен решиться на крайние меры и средства, на попрание принятых норм во имя достижения избранной цели. Равно и в отказе Гамзат-бека жениться на вдове убитого наследника аварского трона тоже можно усмотреть претензию на выстраивание собственной, новой династической линии в этом «венце Дагестана». А во всех вместе взятых обстоятельствах деятельности Гази-Магомеда и Гамзат-бека следует видеть посылку к творению истории, вписывающуюся в рамки их, и не только их честолюбивых натур. Они желали творить историю под стать легендарным воителям ислама Средневековья, их поступки должны были восприниматься «как повторение поступков уже бывших, вернее, повторная реализация их глубинных прообразов», как обращение к «первым временам», как претензия на обеспечение «роста... вечного „столбового“ события» [Лотман, 2001, с. 357].

Аналогичное честолюбие видно в «лице», в поступках Шамиля. Но, в отличие от своих предшественников, Шамиль отказался от (оказался выше) их довольно узкого взгляда на творение истории. К тому же, как заметил Абдурахман, в отличие от Гамзат-бека (с его специфическим «горским взглядом на вещи»), Шамиль «не приходил в восторг от **бесплодных** поступков» [Абдурахман, 1997, с. 47].

Шамиль тоже не упускал Хунзах из вида, тем более что этот «город» в его время стал оплотом русской силы в Дагестане. Следуя примеру предшественников и развивая их опыт, он мог, приложив изрядные усилия, овладеть этим «городом» и сделать его центром своего вновь организуемого государства. Но так как он был нацелен на создание «своего» государства и государства «нового типа», то «пошел другим путем».

В конце войны, испытывая жесткое давление русских войск и отступая, «Шамиль говорил, что Авария принадлежит потомкам русского князя Сурака, и это ничего не значит, если русские завладеют ею, потому что они и прежде ею владели, лишь бы только те общества (аварские и андо-дидойские. — *Ю. К.*) остались (бы) в нашей власти» [Гаджи-Али, 1995, с. 59]. Однако в разгар войны он не желал оставлять русским центр Аварии с его потенциальной силой и значением.

> ...Имам спросил мнения великого ученого Заголова о том, чтобы переселить жителей селений Хунзаха и сжечь их жилища. Но тот удержал его... Тогда имам собрал руководителей и почитаемых людей Хунзаха и спросил их совета... Умный храбрец Тана Мухаммед... понял, что имам ищет... ответа, (и) сказал: «Мы думаем, что в интересах дела нужно разрушить наши жилища, сжечь наш сжатый хлеб... а нам переселиться туда, откуда мы не вернемся до тех пор, пока русские не будут изгнаны из этой земли». Имам был доволен этим мнением...
>
> [Карахи, 1990, с. 9—10]

> 16 марта (1844 г.) 8 наибов, собрав партии свои, окружили Хунзах в числе 8 тыс. человек; несчастные жители оставили дома свои беспрекословно, и прежняя столица Аварского ханства по приказанию Шамиля была превращена в груду камней.
>
> [Движение горцев, 1959, с. 460]

Строя новое государство, вводя новую систему жизни, Шамиль основывал новые столицы. Ими были Дарго, а затем Ведено. Перенос столицы из первого во второе обуславливался только ходом военных действий, так что имам второй столице дал название первой, Ведено называлось Новым Дарго. Абдурахман назвал его «матерью селений», новая столица должна была стать организующим центром вновь созданного государства, и уже поэтому, а не только в согласии с инженерной мыслью ее непосредственного проектировщика *(мухаджира,* т. е. переселенца, в данном случае из Египта, инженера Хаджи Юсуфа) имела правильную форму со рвами по периметру и с четырьмя башнями по углам («по краям») [Абдурахман, 1997, с. 149]. Правильная форма поселения выглядела, должна была восприниматься центром творимого микрокосма. «От Центра проектируется четыре горизонта в направлениях четырех сторон света... *Размещение на какой-либо территории уподобляется сотворению мира* (выделено автором. — *Ю. К.*)» [Элиаде, 1994, с. 37]. По словам Шамиля, новая столица и земли вокруг нее были отмечены благодатью и являлись самим совершенством. «Всевышний Аллах оставил нас так, как мы хотели и желали» [Абдурахман, 1997, с. 150].

Размещение столиц по соседству с Чечней и в ней самой диктовалось не только военными причинами, но и новым взглядом на формируемое политическое пространство, отказом от ограничения «своего» мира рамками своей страны — Дагестана, хотя вновь формируемый мир все же должен был соответствовать, пусть в общих чертах, но образу родины. Гористая и лесистая Чечня отвечала подобному требованию. Не то Кабарда, куда Шамиль совершил поход в 1846 г. и где он «нашел их (кабардинцев, черкесов. — *Ю. К.*) землю гладкой и ровной», и в частности оттого «пропало его стремление, и он пожалел о своем приходе» [Карахи, 1990, с. 36]. В подобной реакции было не только подчинение политической обстановке, но также невозможность использования усвоенной военной тактики. Это была реакция на соприкосновение с другим, во многих отношениях чужим дагестанскому горцу миром.

Уже этот пример показывает, что при всем своем реформаторстве Шамиль не мог игнорировать известных вещей. Поэтому, всматриваясь в «лица», резонно говорить не столько о формируемом ими типаже дагестанца (горца), сколько об использовании этими «лицами» социального опыта родной им среды. Того опыта, который они стремились переделать, но не могли не замечать. Ведь говорил же Шамиль, что горец скорее откажется от ислама, чем от своего обычая. Шамиль учитывал такой опыт наиболее полно и потому добился наибольших результатов [32]. Если в здешней общественной модели делался акцент на сбалансированности всех составлявших ее сил, то феномен Шамиля во многом и состоял в том, что, несмотря на обретение им едва ли не самодержавной власти, он не спровоцировал открытого противостояния общества себе. В чем же состоял секрет Шамиля?

[32] Впрочем, Шамиль в данном случае руководствовался не только личным опытом. Хорошо зная основные принципы шариата, он как талантливый политик, очевидно, принимал в расчет те из них, которые гласят: «Обычай имеет значение нормы», «То, что применяют люди, является критерием, которому надлежит следовать» и т. п. [Сюкияйнен, 2002, с. 51].

Фактор внешней угрозы самостоятельной роли здесь не играл. Более того, по оценке Шамиля, ему пришлось несравненно труднее, чем Гази-Магомеду и Гамзат-беку, утверждать собственное влияние среди горцев, ибо в годы правления первых имамов новые идеи находили в народе живой отклик, тогда как ко времени прихода к власти Шамиля уже понесенные потери и пережитые неудачи расхолодили начальный пыл народа [Руновский, 1904, с. 1524]. Очевидно, сформированный Шамилем корпус власти не только подчинил себе коллективную силу, но сделал это достаточно искусно, и общество почти не восприняло его как насилие над собой.

Шамиль, безусловно, являлся харизматической личностью. Окружающие видели в нем, в его поступках отмеченность свыше. С учетом готовности этого окружения, как и окружения лидеров в иных средах, фиксировать подобный дар через чудеса (см., напр.: [Блок, 1998]), третий имам не разочаровывал народ в подобных ожиданиях. Он не придумывал чудес, он лишь позволял соответствующим образом воспринимать все необычное, происходившее с ним. К тому же и суфийская традиция предполагала то же. Однако чудотворная подпитка власти не могла быть самодостаточной и требовала подтверждения реальными знаковыми поступками. Шамиль оказался к ним готовым и способным на них.

Главным слагаемым успеха явилось достижение эффекта справедливости (иное дело — реальной или иллюзорной) как выражения сбалансированности сил общества и индивида. На этот эффект работала распропагандированная и отчасти осуществлявшаяся идея социального равенства. «...Многочисленные приветы от справедливого имама Шамиля к каждому наибу, кадию, мюриду и всем остальным мусульманам» [Арабоязычные документы, 2001, с. 85] (а идеи справедливости и равенства практически всегда и всюду обречены на успех). Эффект подкрепляло стремление к «осторожности», щедрости и открытости в общении с окружающими (подвластными), позволявшее последним чувствовать себя «вполне свободными». Значимость указанного определяла исходная посылка о делегировании обществом особых прав социально выделившимся персонам, которые, в известном смысле, были нанимаемы обществом и подотчетны ему.

Характерно, что в категорию насилия не попали запрет на несанкционированные общинные сходы [Дубровин, 1896, с. 192], а также крайне жесткие карательные меры. В последнем случае важным являлось то, что они проводились под знаком справедливого возмездия за содеянное и потому выглядели разумной и обоснованной мерой. Не звучали нарекания и по поводу военных поражений [33]. Все это не противоречило образу лидера, который имел право на ошибки, на всеобъемлющее применение власти при соблюдении одного, но главного — означенного выше условия. В противном случае лидеру, даже избранному народом с делегированными правами, не удалось бы вписаться в общественную систему, он неизбежно был бы ею тем или иным способом отвергнут. А Шамилю это в целом удалось, даже при том, что его власть стала почти диктаторской (так что желаемое равенство

[33] Шамиль замечал, «что неудачи, которые случалось иногда ему терпеть при встречах с нами (русскими войсками. — *Ю. К.*), вредили ему очень немного и даже в глазах большинства населения казались неизбежными в таком длинном и блестящем ряду успехов» [Руновский, 1904, с. 1419].

оказалось весьма ущербным, равными все или почти все оказались перед всемогущим имамом). И если исходить из того, что «в конечном счете внушать людям можно только то, что в общем соответствует направлению их потребностей и интересов, их убеждений и воли, и, значит, сам авторитет порождается коллективом, общностью и психически индуцирован ими» [Поршнев, 1979, с. 166—167], то тогда народовластие горцев оказывается не таким уж самодовлеющим и самодостаточным явлением и формой организации их жизни. Природный горец Нажмутдин Самурский (революционер-большевик) небезосновательно отмечал, что горцам **«очень импонирует сила, и даже кажущееся отсутствие ее производит самое отрицательное впечатление»** (выделено автором. — *Ю. К.*) [Самурский, 1925, с. 81]. Однако сила не может применяться вслепую и безоглядно. «„Великие“ менее кого-либо другого могут позволить себе вольно обращаться с официальными нормами и должны оплачивать свою повышенную ценность повышенным соответствием ценностям группы» [Бурдье, 2001, с. 255].

В чем же могло заключаться повышенное соответствие Шамиля ценностям группы? Соблюдение баланса всех составлявших систему сил являлось только выражением чего-то большего. Чего? И здесь резонно вспомнить Виктора Тэрнера с его разграничением «структурной» модели общества — иерархической системы и общины — структурированной лишь рудиментарно и сравнительно недифференцированной общности [Тэрнер, 1983, с. 170 и след.]. Имея цель создать государство, т. е. «структуру», Шамиль тем не менее не только не избавлялся от «общины» (хотя публично ликвидировал ее институты), но в измененном, трансформированном варианте воспроизводил ее как системообразующую целостность. Такое отношение к вновь создаваемому «государству-общине» проступало в заботе об ее угодьях — горных и предгорных, в требовании рачительного ведения хозяйства, в навязчивой идее создания столицы как идеального поселения-общины, в стремлении к соблюдению равенства «всех». Это же «отношение» вызвало указ имама об «обеспечении» вдов и незамужних женщин мужьями. «Общинное подсознание» Шамиля определялось доминантностью образа дома в его мировоззрении, столь характерной для культурной традиции местного населения, где дом-община и его составная часть, его клетка дом-жилище являлись по-своему объектами культа. Резиденции Шамиля не представляли собой штаб-квартир главнокомандующего, но были полифункциональным организованным пространством. В них имелись кабинет, помещения для хранения казны и приема посетителей, комнаты для жен и матери, помещения для хранения продуктов и приготовления пищи [Абдурахман, 1997, с. 152]. Шамиль горячо любил своих детей и трогательно заботился об их здоровье, но с таким же вниманием он относился и к чужим детям (см.: [Чичагова, 1889, с. 1421). Качества хорошего семьянина рождались восприятием образа дома (семьи) как особого феномена культуры, и этим же в целом объясняется неожиданное «подчинение» имама жене. Однако в равной мере все это объясняет успешность его политики как государственного деятеля.

В свою очередь, лиричность и сентиментальность многих других выдающихся «лиц» переходной эпохи местного общества тоже обусловлены восприятием образа дома (а отсюда и семьи) как доминантного в их личном мировоззрении.

Напротив, первый имам Гази-Магодед являлся фигурой, придерживавшейся иных взглядов. Дом и семья его не прельщали, он был внедомен, он был скитальцем. Соответственно, и образ общины был ему чужд. Социальное пространство Дагестана он не воспринимал как целое и как систему; пространство как таковое имело для него абсолютно иные очертания и жило, как мог он себе представить, в совершенно отвлеченном от реалий ритме. Поэтому он мечтал и говорил о походах на Москву и Стамбул. Поэтому даже земляки упрекали первого имама в разрушении определявшей их жизнь — по большому счету общинной — системы, когда он, не задумываясь о принципах и границах ее функционирования, разорвав и практически хаотично разбросав это пространство в бессистемную ширь, на самом деле «стеснил» для них «этот мир» (уже тем, что нарушил существовавший порядок отношений с соседями).

Плохо соответствовали принципам общины и действия Гамзат-бека и Нажмуддина Гоцинского. Предельное своеволие первого и нерешительность наряду с умозрительным созерцанием мира второго в равной степени не вязались с основами ДОМО-строительства. Скорее всего они их и не понимали. Лишь некоторыми своими качествами они могли оказаться уместными и успешными в потоке переходного состояния местного общества.

Обращаясь вновь к Шамилю, нужно сказать, что насколько следование принципам общинности способствовало его государственной деятельности, настолько же сами вводимые им порядки государственности (по В. Тэрнеру — структуры) обрекали ее на неуспех (или провал?). Не сами по себе злоупотребления наибов вызывали недовольство, но выраженная через них иерархизация социального пространства. Подчинение всех и вся единой власти (в том числе самостоятельных крупных общин, наподобие чохской, которые были им разгромлены) тоже было воплощением формируемой «структуры» (противоположной исконной местной общественной структуре). Объявление сына наследником, проявившаяся со временем (или же только вмененная в вину?) «закрытость» главы от народа и даже особые права «первой леди» интерпретировались аналогично. Шамиль вышел за известные рамки — ведь он был честолюбив и хотел создать «свой» новый мир [34].

Но здесь уместно задаться вопросом: а возможно ли было построение в этой отдельно или не отдельно взятой горной стране «нового мира» как «структуры»?

Об этом далее.

[34] На то, что новый мир должен был быть «своим», указывает нежелание Шамилем «соединения с турками, так как по мусульманскому закону имамство его прекратилось бы с того момента, как вступил бы в связь с единственным имамом правоверных — султаном» [Дубровин, 1896, с. 322].

Глава 6

ВРЕМЯ

Время течет, отмеряя эпохи и периоды в общем потоке жизни. В Дагестане понятие «время» передают арабским словом *заман* и выделяют несколько периодов, эпох. Это время пророка Нуха (Ноя) — самая древность, ближе к современности время Шамиля, затем николаевское время *(Николай заман)*, потом революция, Отечественная война как особый период и современность. В сознании старшего, да и среднего поколения николаевское время было самым благополучным, когда жили по адату, исполняли требования религии, войн не было, хозяйство достаточно успешно развивалось, т. е. для них характерна идеализация прошлого.

> Люди постоянно хвалят, но не всегда основательно, старое время и порицают настоящее; они до того пристрастны к прошлому, что восхваляют не только давно прошедшие времена, известные им по воспоминаниям, оставленным историками, но и то время, которое видели в молодости и о котором уже вспоминают в старости.
>
> [Макиавелли, 1998, с. 293]

В настоящей главе я предлагаю взглянуть не на эпохи-периоды, а рассмотреть некоторые черты и особенности трансформации горного Дагестана как социокультурной общности в ходе исторического времени, а также посмотреть на закономерности формирования этой общности или целостности, на специфику функционирования ее структурных звеньев.

6.1. Время прошедшее

Дагестан всегда представлял собой сложную культурно-историческую общность. Однако если в прошлом ее структурными звеньями были политические образования — ханства и т. п., с одной стороны, и союзы общин — с другой, то в настоящее время таковыми являются этнические образования, народы.

Дагестан и особенно его горная часть — крайне своеобразная полиэтничная среда. Существуют народы большие и малые, последние в той или иной мере и форме тяготеют (и, очевидно, всегда тяготели) к более крупным соседям. В исследованиях этнографов второй половины XX в. было общепринятым отмечать многоуровневость этнического сознания представителей малых народов, которое совмещалось с сознанием общинным, территориальным. Например, в сводной работе о народах Дагестана середины 1950-х гг. относительно андо-дидойских народов говорилось следующее:

> На вопрос о национальной принадлежности каратины отвечают: «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. Совершенно аналогичный ответ дают и бежтины: «Мы — аварцы, только по местности нас иногда называют бежтины».
>
> [Народы Дагестана, 1955, с. 67]

Натяжки в таком изложении имеются, хотя процессы межэтнической интеграции и внутриэтнической консолидации имели место. Об этом позже, а сейчас о представлениях, связанных с национальной идентичностью.

Автор середины XIX в. заметил, что дагестанские горцы больше всего любят свою национальность [Глиноецкий, 1862, т. 24, с. 74]. Каковы очертания «национальности» в их представлениях, он не пояснил. Расул Гамзатов в книге «Мой Дагестан» передал установку на сохранение национальной (?) идентичности так: «Аварское слово „миллат“ имеет значения ʻнацияʼ и ʻзаботаʼ [1]. „Кто не заботится о нации, тот не может заботиться и обо всем мире“, — говорил мой отец... „У кур, у гусей, у крыс, кажется, не бывает нации, но у людей она должна быть“, — так говорила моя мама» [Гамзатов Р., 1989, с. 317]. На чем основывалась и чем подпитывалась такая установка, коль скоро народ мог раствориться в более крупном соседе или рассыпаться на аульные идентичности?

Первая из слагаемых этнической идентичности — это отчетливое восприятие территориальной целостности. Оно было выражено представлением об отграниченности «своей» территории от соседней. Предельно ясно это передает этноним *даргинцы*, производный от *дарг* — ʻвнутренностьʼ, противоположенная внешнему окружению. Географическую закрытость территории Лакии дополняло восприятие ее самими жителями «земным раем» [Васильев, 1899, с. 62]. Цезы (дидойцы) называют собственную этническую территорию Цунта и интерпретируют топоним как составное слово от *ц1ун* и *тIасан,* соответственно, — ʻчашаʼ и ʻполный чего-либоʼ (и сверх того), т. е. «чаша, наполненная до краев и даже сверх того»; наполнение, безусловно, — достаток [Карпов, 2004б, с. 180—181]. Образ чаши здесь уместен уже потому что Цунта географически совпадает с Дидойской котловиной. Продолжает ряд аналогичных сравнений аварское общество Гидатль (Гид). Н. Воронов писал:

> Вот эта-то редкая в горах Дагестана широкая котловина, весьма привольная для жизни, а между тем отовсюду запертая горами, защищенная как нельзя лучше от вражьих нападений, послужила предметом народной молвы про необычайную благодать Гида.
>
> [Воронов, 1868, вып. 1, с. 25—26]

[1] Слово *миллат* арабское. Имея значение ʻнацияʼ, ʻнациональностьʼ, в большей степени оно подразумевает гражданскую составляющую данных понятий, хотя нередко и религиозную. Например, в Средней Азии в конце XIX и в первой четверти XX в. оседлое население сознавало «близость людей по землячеству», а общим и главным его самоназванием было «мусульмане» [Сухарева, 1966, с. 143]. Но в аварском языке есть и слово *милат* со значением ʻзаботаʼ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 343]. В обыденном сознании наблюдается совмещение значений этих слов.

Современные гидатлинцы предлагают следующие этимологии названия своего общества: от *г1и* — так называют ритуальную кашу, которая варится из разных злаков: кукурузы, пшеницы, фасоли; якобы от арабского слова *гид* со значением ʻобеспечивающие самих себяʼ («так как здесь все есть, кроме соли и черного металла; сюда приходили попрошайки»); наконец (как говорят, с легкой руки уроженца Гидатля профессионального историка, ныне политического деятеля лидера Исламской партии Дагестана С. Х. Асиятилова), местный топоним начали связывать с *Индией,* ибо слова похожи и обе местности одинаково «богаты во всех отношениях» [ПМА, 2004**,** л. 43—43 об., 55 об., 66]. Можно упомянуть и каратинцев, территория расселения которых тоже представляет собой вариант котловины, и хотя особо ярких этимологий и историй о своей родине каратинцы не сообщают, зато с гордостью поясняют, что урожай здесь всегда был хороший, и «чтобы каратинец где-нибудь у кого-нибудь просил, такого не бывало» [ПМА, № 1757, л. 9].

Я не располагаю аналогичными примерами по другим этническим образованиям и локальным этнографическим группам Дагестана. Возможно, не у всех представление о родине совпадает с образом «переполненной достатком чаши», хотя в той или иной степени такой образ должен проявляться, ведь даже места расположения селений были отмечены благодатью. Зримо ощущаемый критерий территориальной целостности подкреплялся критерием материальной самодостаточности. По большому счету, иначе и быть не могло.

Целостность имела социальную слагаемую, определявшуюся уже тем, что свою («нашу») территорию и свою («нашу») хорошую жизнь надо было оберегать, защищать от соседей, которые вряд ли могли смотреть на все «наше» без зависти. Обозначение «общества» — союза общин словом «войско» (авар. *бо,* анд. *игъа,* дарг. *х1уреба)* подразумевало не столько военизированный уклад жизни населения, сколько защитную функцию общества как социального организма. Такая функция была многомерной. Каратинцы обозначают «селение» словом *гьане,* одновременно это слово имеет значение ʻмозгиʼ (головной мозг, ум); *гьане игъа* — букв.: ʻвойско селенияʼ, со значением ʻвесь народʼ, ʻвесь джамаатʼ, где *игъа* не только ʻвойскоʼ, но и своего рода государство; *гьане игъа гъерчар* — букв.: ʻподнять войскоʼ, а в реальной жизни подразумевает «поднять народ на пожар, на общественную работу», «поднять ополчение» [ПМА, № 1757, л. 50].

Социальной слагаемой целостности являлись кодифицированные в адате нормы общежития. Зона функционирования регламентирующих правил совпадала с вариантами первичной целостности. Это могли быть особо крупных размеров селения, но, как правило — группы близлежащих селений, договаривавшихся совместно исполнять функцию своей многомерной защиты ради собственного благополучия на благодатном участке земли.

Это была потестарная форма организации социальной жизни, предшествовавшая политической форме. И она, соединяя, сплачивая жителей соседних аулов (общин), дистанцировала их от обитателей иных (в каждом случае «своих») благодатных мест, которые вступали в собственные договорные отношения. Дистанцированность фиксировалась на языковом уровне — в говорах, диалектах и собственно языках. Языковая дробность коррелировала с другими очень наглядными вещами — деталями женской одежды, манерой ношения тех или иных ее элементов. Женщины олицетворяли собой дом как таковой, домашнюю среду, их внешний облик

маркировал малую родину, в одних случаях — отдельное селение, в других — союз общин (или разными деталями одновременно то и другое).

Социальная целостность не могла обходиться без идеологической подпитки и ее материализованных форм. Таковыми являлись места отправления традиционного культа, часто обретавшего мусульманскую форму.

На практике представления о «национальной» целостности с ее маркерами имели довольно сложные выражения и комбинации.

В качестве примера приведу дидойцев (цезов). Хотя их этническая территория невелика по размерам, занимая межгорную (между Главным и Богосским хребтами и их отрогами) котловину, она делится на части, на группы селений, расположенные вдоль небольших речек. Сами дидойцы выделяют на территории Цунты шесть таких групп или подрайонов: Шератльби, Тлибилзи, Асах, Кода, Керботби и Тешо [ПМА, № 1213, л. 18—19]. Источники XIX в. и вслед за ними историки говорят о делении территории Дидо в недалеком прошлом по ущельям на три общества: Дидо-Асахо, Дидо-Шуратль и Дидо-Шиитль (Дидо-Шаитль, грузинское название Илан-хеви) [Воронов, 1868, ч. 1, с. 20; Магомедов Р., 1957, с. 64]. Офицер Генерального штаба Мочульский, в 1844 г. составивший военно-топографическое и политическое описание западной части Дагестана, выделял в Дидо три прихода: Асахо (совпадал с одноименным обществом и подрайоном), Хупро (частично совпадал с обществом Шуратль и, также частично, с подрайоном Тлибилзи) и Кидеро (совпадал с другой частью того же общества Шуратль и соответствовал подрайону Шератльби). Мочульский также писал:

> К дидойскому обществу причисляются еще селения: Мококо (85 дворов), Берихо (17 дворов) и Хеботли (30 дворов), кои хотя и дидойского происхождения, но себя называют не цунти, а лезгинами и в действиях своих сообразуются с вольными лезгинскими селениями Соцхо (Тлазахо, 80 дворов) (совр. Тляцуда. — *Ю. К.*), Нахвиратли и др., на Ори-цхали (название реки. — *Ю. К.*) расположенными. Посему в новейшее время эта страна составляет независимое владение под общим названием Сотл (Сотле)...

«Мококское общество», расположенное между тремя основными дидойскими обществами, могло занимать особую позицию в общедидойской «политической» расстановке сил, но при этом его принято относить к обществу Шуратль. Район («страна») Сотл у Мочульского — это часть общества Шиитль и подрайон Тешо. Особые союзнические отношения между мококцами и «сотлинцами» в народной памяти не зафиксировались, как, впрочем, и особые связи внутри трех выделяемых историками обществ. Мочульский в качестве самостоятельного назвал общество Эшитль (Шиитль, Шаитль, Илан-хеви) и отмечал, что оно «находится под влиянием Али-Чуллы-Богозского (Богосским называли Тиндинское общество. — *Ю. К.*) и имеют связи с капучинцами (бежтинцами. — *Ю. К.*), анцугцами и со всеми обществами вольного Дагестана» [Мочульский (А), ч. 2. л. 94—102].

По-видимому, политическая раздробленность Цунты (Дидо), этого пограничного с Грузией района Дагестана и одного небольшого народа, стала явной в условиях войны, когда отдельные общества, подрайоны выбрали разные политические ориентации в масштабном конфликте горцев с Россией. Упоминаемые Мочульским приходы (приход Асахо он еще называл Дидо Тушинским, приход Хупро — Дидо Сабуйским, а приход Кидеро — Дидо

Шильдинским; Сабуе и Шильда — кахетинские селения), очевидно, занимали нейтральную (вряд ли откровенно прогрузинско-российскую) позицию, тогда как общества Сотл и Эшитль были настроены иначе и потому называли себя не «цунтами», а лезгинами (так посчитал возможным определить «этничность» одной из противоборствующих в войне политических сил офицер российского Генерального штаба). Здесь же отмечу, что политическую самостоятельность общество Дидо-Шиитль (Илан-хеви) в конце XVIII—начале XIX в. демонстрировало регулярно, о чем свидетельствовали его договоры с грузинским царем Ираклием II и российской администрацией [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 272, 273, 302; Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 77—79].

К этому можно добавить, что на территории Цунты (Дидо) известно три основных культовых места, каждое из которых располагается в одном из трех основных обществ [Мегрелидзе, 1951] (но можно ли на этом основании строить заключения об идеологической разобщенности Цунты, сказать трудно). Лингвисты выделяют в цезском языке пять диалектов: кидеринский, шаитлинский, асахский, шапихский (селение Шапих находится в подрайоне Тлибилзи) и сагадинский (это территория подрайона Тешо и общества Сотл Мочульского) [Бокарев, 1959]. Сами цезы (дидойцы) рассказывают о былой структуре своего «этнического общества» так. Шесть перечисленных обществ составляли Цунту в отличие от Цумады и Бежты (ближайших иноэтничных территорий). Язык в них во всех был одним. Жители обществ состояли в брачных связях. Но на праздниках, когда собирались вместе (в до- и послевоенные годы таким событием являлся «Праздник выхода плуга», когда на поляне Бешо возле селения Шаури — в 1930-е гг. центра одноименного района, который территориально совпадал с Цунтой), представители обществ состязались между собой. Соревнования были по борьбе, бросанию камня и т. п. Каждое общество выставляло своих спортсменов [ПМА, № 1213, л. 18 об.]. На холме на той же поляне лежал большой белый камень *ц1алу,* к которому относились с благоговением, как к олицетворению бога. В 1930-х гг. учащиеся старших классов местной школы, борясь с религиозными предрассудками, сбросили древнюю святыню с ее пьедестала [Карпов, 19896, с. 95]. Являлся ли тот камень неким символом цезского единства и «храмом», современники определенно сказать не могут. Наконец, дидойских женщин еще недавно было легко отличить от соседок бежтинок благодаря тому, что они подпоясывали свои платья матерчатым кушаком красного цвета, тогда как у бежтинок пояс был желтым.

Такое непростое сочетание потестарных структур и этнокультурных маркеров у относительно небольшого народа. При всем том, соседи воспринимают этот народ единым и называют кто *дидо* (*дидойцами*), кто *цунтой*, кто *цуниди* и т. д. Сами себя дидойцы гордо именуют *цезами* — ʻорламиʼ (от *цеj* — ʻорелʼ), а свою этническую территорию Цунтой — ʻпереполненной чашейʼ. Показатели этнического самосознания достаточно выразительные. Внутреннее деление на общества, подрайоны не оказало разрушающего воздействия на его «национальную» самоидентификацию. Примечательно, что И. А. Гильденштедт, в начале 1770-х гг. побывавший на границе с Дидо и, благодаря тому что информатором у него был дидоец Рамаз из селения Кидеро, собравший о ней интересные материалы, определял Дидо как отдельный уезд, соседствовавший с уездами Унзо и Капуча (этнические

территории малых народов — гунзибцев и бежтинцев; выделение «уездов» в данном случае было явно не административным, а, судя по всему, этническим) [Гильденштедт, 2002, с. 248—251].

Исследователи резонно полагают, что «вольные» общества (союзы общин) являлись «как бы обособленными этническими единицами» [Магомедов Р., 1960, с. 639] и что именно опосредованное через такую политическую организацию самосознание породило «этническую атрибуцию каждой из ячеек полиструктурной политической системы» [Агларов, 1987, с. 58].

Отсюда чрезвычайная этническая дробность горного Дагестана. Это в XX в. даргинцы стали одним народом (с двумя добавленными к ним этническими группами — кайтагами и кубачинцами), а до этого являлись кто жителями Акуша-Дарго («внутренности» акушинской), кто — Каба-Дарго, кто — Сюрги, Цудахара и т. д. Их соседи аварцы и лакцы называли обитателей каждого общества локальным этнонимом.

Даргинский язык делится на 13 диалектов (плюс языки двух упомянутых этнических групп). 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 [Народы Дагестана, 2002, с. 290—291] и предпочитают его в качестве языка школьного обучения с начальных классов [ПМА, 2005, л. 59—59 об.]. «Внутренность», т. е. полузакрытая целостность и самодостаточность с выраженной самоидентификацией, здесь была местечковой. Подобные общества, скорее всего, являлись оригинальным вариантом того, что принято называть этносоциальным организмом.

Изрядную самодостаточность демонстрировали также андийские и дидойские народы. Самодостаточность я употребляю в смысле отстраненности каждого из них от аварского этнокультурного «котла», который и сам не представлял единства (откуда изрядное количество этнографических групп, диалектов и т. д.), но тем не менее был реальностью. Исследования лингвистов показали сложные родственные связи языков этих трех групп народов. Аваро-андо-дидойскую (цезскую) языковую подгруппу выделяют в составе нахско-дагестанских языков. В ней аварский язык занимает срединную позицию, андийские и дидойские языки каждые со своей стороны близки к нему в большей степени, нежели между собой. Это с очевидностью указывает на сложные этноязыковые процессы в Западном Дагестане в древности, в какой-то мере повлиявшие на дальнейший ход этнокультурных и этносоциальных процессов в горном крае.

Абсолютное большинство андо-дидойских народов в новое время образовывали самостоятельные союзы общин: андийцы — общество Анди, багулалы — общество Багулал и т. д., хотя границы обществ не обязательно совпадали с границами языковыми, этническими. Так, основная часть селений андийцев формировала одноименное общество, но два селения — Муни и Кванхидатль входили в состав общества Технуцал. Последний союз общин был сборным в этническом плане и помимо двух упомянутых аулов включал два населенных пункта ботлихцев (ими и еще двумя хуторами ограничивалась территория этого народа), три селения годоберинцев (аналогично ботлихцам) и три аварских селения, центром союза являлось селение Ботлих. Несмотря на разноязычие, жителям общества удавалось понимать друг друга в прямом и переносном смысле слова, так как их объединяли общие интересы при

достаточной автономности каждого джамаата и соблюдении необходимого паритета между ними. В этом же ряду можно назвать федерацию союзов общин («вольных» обществ) Антльратль («Семиземелье», в состав которой входили общества аварские (в том числе локальных этнографических групп с особыми диалектами), а также бежтинцев и гунзибцев.

Подобные довольно сложные этносоциальные (и одновременно политические) композиции во многом копировали структуру селений-джамаатов с их кварталами и тухумами. Там представители тухумов помнили о своем происхождении, нередко иноэтничном, и могли сохранять в быту некоторые отличия от соседей, хотя общее — джамаатское превалировало в их жизни и формировало сознание принадлежности к конкретной общине, а через нее — к конкретному народу (пусть и малому). Другое дело общины с их достаточной самостоятельностью в рамках союза, которая проявлялась в хозяйственной, социальной, бытовой, отчасти и идеологической сфере (у общины могли быть собственные культовые места и, с очевидностью, имелось собственное кладбище) и которая позволяла ее членам, точнее, сформированному из них небольшому социуму сознавать и представлять себя окружающим в качестве общества с довольно высоким уровнем самоидентификации.

В данном отношении интересным примером являются гинухцы — жители всего лишь одного селения Гинух (Генух), общая численность жителей которого вряд ли когда-либо достигала полутысячи человек. Это селение расположено в 4 км от дидойского селения Кидеро, не отделено от него ни горным кряжем, ни лесом, ни рекой, однако его жители считали и продолжают воспринимать себя особым народом. Они пользуются языком, который родствен цезскому/дидойскому (одни лингвисты считают гинухский язык промежуточным между бежтинским и цезским [Бокарев, 1959], другие — диалектом последнего [Ломтадзе, 1963]). Сами гинухцы рассказывают, что у них якобы имеются родичи (разговаривающие якобы на их языке) ни много ни мало где-то возле Мекки [ПМА, № 1213, л. 15 об.]. Путешественники XIX в. отмечали сходство с гинухским языком речи жителей некоторых селений современного Цумадинского района [Воронов, 1868, вып. 1, с. 21]. Среди дидойцев бытует версия о происхождении гинухцев от плененных их предками два-два с половиной столетия назад бежтинцев и анцухцев, которые были поселены на границе дидойских земель в качестве прикрытия [ПМА, № 1213, л. 50 об.—51]. В работе И. А. Гильденштедта гинухцы упоминаются в округе капучинцев (бежтинцев) [Гильденштедт, 2002, с. 250]. По крайней мере, с середины XIX в. Гинух входил в состав дидойского общества Шуратль (где главным являлось селение Кидеро). До революции браки они заключали в своей среде, позднее стали допускать соответствующие отношения с жителями ближайших дидойских селений. Гинухцы владели собственными угодьями, но, как вспоминают старики, с кидеринцами постоянно возникали споры из-за пользования ими, для разрешения споров в качестве судей приглашали бежтинцев.

Яркое замечание по поводу споров гинухцев с соседями имеется в статье Н. Воронова:

> Этот крайний из дидойских аулов, на границе с Капучею, состоящий всего из 26 дворов, составляет по языку нечто особое от всего Дидо, претендует на

> самостоятельность или независимость от дидойского общественного распорядка, спорит за земли с кидеройцами и на сходке заявляет открыто, что и дидойский наиб, и вся цунта их обижают. Такие сепаратистские стремления со стороны 70 душ инухцев, забавные в другой местности, кажутся вполне естественными в Дагестане, где отдельность, уединенность, замкнутость местоположения дают все способы, а следовательно, порождают и стремления к тому, чтобы обособиться.
>
> [Воронов, 1868, вып. 1, с. 20—21]

Но в данном случае не было и нет замкнутости местоположения, т. е. природно-географической, зато очевидна некогда сконструированная и продолжавшая функционировать «у-един-енность» этносоциальная. И претензии у гинухцев к соседям-дидойцам, как передал автор, были не столько хозяйственные, сколько по сохранению собственной этносоциальной особости-уединенности. На чем они могли базироваться? На определенной самодостаточности их социального (общинного) пространства, подкрепленной осознанием исторической и языковой специфики (очевидно, также и культурной в известных пределах — гинухские женщины носят кушаки такого же цвета, что и дидойки). В итоге их «пространство» становилось **этно**социальным.

В отличие от многоэтничного общества Технуцал, где разные (этносоциальные) силы, взаимодействуя, уравновешивали позиции друг друга, дидойское общество Шуратль (а через него и вся Цунта) имело только одно иноэтничное (особое этносоциальное) вкрапление в лице гинухцев. В глазах гинухцев их права были явно ущемлены, ибо физически маленькое общество (община, пространство) не могло не испытывать давления со стороны более крупных соседей. Сбалансированности сил, вступавших в некий договор между собой, той сбалансированности, представления о которой весьма много значили в конструируемом образе социального мира, здесь не было. В итоге ощущение давления со стороны других/чужих подкрепляло чувство «личной» особости, равно и наоборот — «личная» особость усиливала ощущение давления.

В Цунте рассказывают любопытную историю о взаимоотношениях андо-дидойцев и аварцев. Данная история вряд ли является преданием. Скорее, это интерпретация современных общественных реалий, выстроенная с учетом указанной потребности и на фоне хорошей информированности современных жителей в вопросах истории Дагестана [2]. История такова.

Некогда все андо-дидойцы разговаривали на одном языке, но их покорили аварцы и, для того чтобы разобщить людей и в целом сделать слабее, заставили жителей разных местностей изменить привычный язык. Тех же, кто не подчинялся приказу, они облагали данью. Следствием этой политики явилась разобщенность 12 малых народов, живущих в тесном соседстве на ограниченной территории, но «не понимающих» друг друга [ПМА, № 1723, л. 39—39 об.].

История дает образное описание насилия в свете актуального «национального» бытия, насилия как нарушения паритета общественных («национальных») сил. И хотя данная история в определенном смысле

[2] В учебниках и обобщающих трудах по истории края отмечается существование в раннесредневековый период военно-политического союза Дидо, объединявшего все андо-дидойские народы.

подразумевает статичность «национальных» компонентов картины «своего мира», она вынужденно фиксирует определенные и, как можно предположить, неизбежные изменения в этой картине. И тогда правомерен вопрос: действительно ли имели место в прошлом изменения этносоциальной ситуации в горном Дагестане? И если да, то каков был их характер? Я не предполагаю сколь-либо обстоятельно рассматривать подобные вопросы, однако их игнорирование вряд ли допустимо в общей характеристике социального опыта.

* * *

В работах историков и этнографов общим местом является указание на автохтонность этнических образований горного Дагестана. Не вызывающий в целом возражений тезис о глубоких корнях прадагестанцев на территории современного Дагестана и сопредельных ему землях доводится до крайностей в частностях. Ну как, например, можно установить, что гинухцы проживают на нынешней их территории со второй половины I тыс. до н. э. [Народы Дагестана, 2002, с. 242], при том что даже история современных селений, о чем говорилось во второй главе, представляется весьма сложным процессом. В свою очередь, об автохтонности цезов/дидойцев на территории «переполненной чаши» тоже можно рассуждать с оговорками уже потому, что, согласно преданиям, зафиксированным в XVIII—XIX вв., их предки некогда переселились туда из Грузии [Вахушти, 1904, с. 130—131], а современные жители Цунты убежденно рассказывают о расселении их предков по 6 упомянутым обществам (подрайонам) всего лишь 3—4 столетия назад из местности Атлетль, что находится в подрайоне Тешо (подробнее см.: [Карпов, 19896, с. 91—94]).

Опираясь на материалы археологических, антропологических, лингвистических исследований, ученые говорят, что бронзовый век явился «важнейшим этапом этногенеза народов Дагестана, когда происходил активный процесс формирования современных (? — *Ю. К.*) народов» [Гаджиев М., 1995, с. 24]. Этот процесс представляют как первичное деление культурно-языковой общности на южно- и нагорно-дагестанский уровни. В дальнейшем в последнем образовалось три новых очага андо-аваро-цезского уровня (именно в таком порядке близости между собой), которые дробились на более мелкие культурно-языковые группы, и данный процесс, как полагают, шел вслед за политическим размежеванием и сложением описанных форм общинного и межобщинного социально-политического устройства [Агларов, 2002, с. 16—17]. Впрочем, дробление общности на одном «уровне» не исключало объединительных процессов на другом «уровне», так что, например, образование территориально-культурного центра бежтинцев — селения Бежта происходило из мелких тухумных поселений, где проживали носители соответствующих языковых и культурных особенностей.

Потестарная (политическая) организация населения горных территорий в форме общин и союзов общин являлась достаточной во многих, но не абсолютно во всех отношениях. И малые общества, функционирование которых часто было сопряжено с этническим своеобразием их населения, объединялись или примыкали к крупным. Пример первому являло общество Технуцал, пример второго — гинухцы, входившие то в состав Анцухо-

Капучинского союза, то в Дидо-Шуратль. В свою очередь, капучины (бежтинцы) длительное время были политически объединены с аварцами Анцуха и вместе с ними входили в федерацию союзов Антль-Ратль. С ними делил судьбу малый народ гунзибцы. На основании таких примеров политической интеграции можно говорить и о процессах этносоциальной, этнокультурной интеграции. Дивергенция условно первичной этнокультурной и языковой общности прадагестанцев не могла быть бесконечной, а обстоятельства реальной жизни не могли не обозначить тенденции к интеграции.

В середине 1940-х гг. Е. М. Шиллинг, возглавляя отряд этнографов, проводил экспедиционные исследования в Западном Дагестане, по результатам которых отметил проявление интеграции между андийцами и соседними аварцами, тиндинцами и багулалами, каратинцами и ахвахцами, бежтинцами и хунзалами (гунзибцами) — все эти народы соседи, — но отмечал, что указанные «народности не достигли завершенности процесса национальной консолидации; создание общности развивалось скорее по линии общеаварской» [Шиллинг, 1948, с. 33—34] [3] . Некатегоричный вывод указывает на отчетливое проявление тенденции.

«Общеаварская линия» фиксировалась уже в знании и широком употреблении аварского языка населением большей части Нагорного Дагестана, в том числе андо-дидойцами (обзор свидетельств второй половины XIX в. см.: [Сергеева, 1989, с. 93]). Это был тот аварский язык, который получил название *болмац1* — ʻязык войска, ополчения’, т. е. язык, обеспечивавший в нужные моменты коммуникацию между представителями разных этнотерриториальных образований; его еще называли *гьобол мац1* — ʻязык гостя’, позднее он лег в основу литературного аварского языка. Напомню, что на рубеже Средневековья и Нового времени появился письменный аварский язык на основе арабской графики. В нем была потребность, так как Аварское (Хунзахское) ханство и крупные межобщинные союзы жили активной политической и экономической жизнью. Равно понятным выглядит то, что автор хроники о Кавказской войне Мухаммед-Тахир аль-Карахи (т. е. родом из аварского общества Карах), подробно описывая ход военных действий и часто указывая, кто из дагестанцев в них участвовал, игнорировал их «национальную», этническую принадлежность и этнографическую специфику. Язык у войска был один, и войско было одним (хотя состояло из частей), что соответствовало целям движения. Другой хронист того же периода Гаджи-Али упоминал Цунтал и Тиндал, но как географические районы в целом единой страны, охваченной войной. Абдурахман описал этнографическую специфику многих обществ Аварии и андо-дидойцев, но для него (уроженца Казикумуха, т. е. лакца) она вряд ли являлась более значительной, чем бытовое своеобразие.

[3] Участвовавшая в этих исследованиях Ю. В. Иванова записала в своем дневнике: «После рассмотрения исторического прошлого, культуры и быта тиндалов (тиндинцев. — *Ю. К.*), надлежит определить их место в семье остальных горских народов Дагестана. Тиндалы — это самостоятельный народ со своим языком и национальным самосознанием… Их культура, как материальная, так и духовная, не лишенная некоторых самостоятельных черт, является составной частью большой комплексной культуры Центрального и Западного Дагестана, которую условно можно назвать аварской, общность культуры находит объяснение во всей предыдущей истории горцев» [Иванова (Аб), л. 16].

В четвертой главе я говорил об оригинальном проявлении «возрожденческих» тенденций в культуре (точнее, переходного состояния культуры), которые получили наиболее впечатляющие формы в аварской среде. Была отмечена и правомочность, с надлежащими поправками на особенности местной социально-политической среды, определения одной из составляющих Кавказской войны как национально-освободительной. Здесь же уточню, что ареал активных военных действий в Дагестане охватывал аварские и соседние им андо-дидойские районы и они же вошли в состав вновь созданного государства, в имамат. В целом это симптоматично.

Историк Кавказской войны и биограф Шамиля В. В. Дегоев отмечает отсутствие этнической целостности и этнического сознания у населения имамата. По его мнению, для того чтобы некоему политическому процессу стать антиколониальным или национально-освободительным движением, ему необходимы особая социально-политическая база, «свой персонал идеологов»» и главное — «твердая этническая основа». Шамиль якобы в значительной мере достиг «этнического» единства, но только силой принуждения, так что когда «скрепы диктатуры» ослабли, «этно-центростремительные» силы проявили активность, и это сказалось на судьбе имамата [Дегоев, 2001, с. 315—316].

Такие оценки исходят из жестких истматовских клише, решительное использование которых якобы способно во всех ситуациях расставить точки над ї. Происходившее в Дагестане в 20—50-е гг. XIX в., безусловно, лишь с поправками может быть определено как национально-освободительная или антифеодальная борьба. Это было социальное и одновременно политическое движение, в котором национальная, освободительная, антифеодальная и другие компоненты оказались представленными в своеобразной форме и в таком же сочетании.

Этнической целостности там не могло быть (ее нет в Дагестане и сейчас) по причине преобладания групповых, местечковых идентичностей. Правда, на одном из уровней социокультурного порядка местечковость могла отступать на второй план, как это имело место среди населения аварских районов, делившегося на жителей гор *маг1арулал* и жителей долин *хьиндалал*. Поэтому и сформулированных «национальных»/«этнических» целей в рассматриваемом движении ожидать не приходилось. Противоречия многоуровневого (в чем-то даже многоукладного) самосознания населения единственно способна была не ликвидировать, но пригасить идеология другого порядка. Мировая история знает изрядное количество примеров, когда религиозная канва играла важную роль в формировании национальных движений. Равно в Дагестане в XIX столетии мобилизующей идеей социально-политического движения стала не «национальная», а мюридизм, которому вряд ли найдется однозначное определение. Он не был подлинно религиозной идеологией, хотя из уст его сторонников звучали характерные слова. «Когда народ увидел благоприятствование времени и содействие всемилосердного в борьбе против людей непослушания и во взыскании с братьев шайтана (вариант: против отошедших от правил ислама и мусульман), то усилилось их стремление к джихаду — встрече с врагами — и стремление разжечь против врагов огонь битвы» [Карахи, 1990, с. 3].

Так же без малого за два века до этого борьба с иранцами во главе с Надир-шахом стала не только освободительной, но одновременно и

религиозной войной дагестанцев-суннитов с шиитами. Напомню здесь и оценку Кавказской войны П. К. Усларом, согласно которой религиозные символы борьбы горцев исходили из реакции на иноземцев, так что если бы турки пришли на Северный Кавказ раньше русских, то горцы вели бы с ними войну под знаменами христианства, а на деле вышло обратное. Поэтому движение 1820—1850-х гг. было национальным уже в силу того, что, преодолевая этническую и этнографическую местечковость, оно формировало круг «своих», «мусульман», не только воевавших с внешним врагом, неверными, но и укреплявших (и расширявших) собственные ряды через борьбу с отошедшими от «правил ислама». Пример одного из дидойских обществ, население которого в ходе войны стало именовать себя не «цунтами», а «лезгинами», является хорошей тому иллюстрацией. «Лезгинами» они были названы офицером русской армии, для которого собственно «национальные» моменты в среде военного противника являлись третьестепенными. С равным успехом они могли быть названы «мусульманами» (и так действительно часто делалось), однако при конкретных обстоятельствах такое именование плохо работало, мусульман было много — и на окраинах империи, и по ее границам, а лезгины только в Дагестане — лезгины как собирательное обозначение жителей всей его горной части. В свою очередь, местные историки называли земляков «людьми ислама», «людьми веры» или просто «народом». Так, по крайней мере, говорил аль-Карахи, наиболее полно передавший и хронику событий, и ее идеологический антураж. И в то же время решительное причисление себя к миру и людям ислама вовсе не предполагало инфильтрации дагестанских горцев в оных. Нежелание Шамиля всецело оказаться под властью турецкого султана не только свидетельствовало о его личных амбициях, но и отражало устремления местного общества к сохранению самостоятельности в рамках мусульманского мира. Я разделяю мнение М. М. Блиева о революционном характере движения, развернувшегося в Дагестане в указанное время, об изрядной социальной энергии, определившей накал и длительность военного противостояния горцев России. Однако я не могу согласиться с введением данного общественного процесса в жесткую сетку известной модели исторической эволюции, где ему отводится ячейка переходного состояния от родового строя к феодальному. Этот процесс (или явление) был гораздо более разносторонним и сложным. Заявления, что из наибов и кадиев, назначавшихся имамом, формировался класс феодалов, а экономика имамата являлась переходной [Блиев, 2004, с. 294, 301, 309—310], выглядят изрядным упрощением. Блиев явно искажает факты (выдает желаемое за действительное), утверждая, что в созданной Шамилем политической системе впервые главная роль была отведена «вольным» обществам, общине вместо тухумов [Блиев, 2004, с. 304]. Тухумы здесь фигурируют как олицетворение якобы классического рода, так что «волевой акт» имама по переустройству общества, по мнению автора, должен быть оценен в качестве скачка из родового строя в классовый. Но разве общины и их союзы до появления имама не являлись основой политической организации даже в ханствах, так что местные правители вынуждены были с ними считаться в полной мере? В данном отношении Шамиль не изобретал чего-то нового, но использовал хорошо известные институты и механизмы. Когда он уведомлял российскую сторону, что «войска Койсубулинского, Гумбетовского, Андалальского, Боголальского, Чамалальского и других обществ... будут вести борьбу совместно», то имел в ви-

ду именно их. Новым было другое, зафиксированное в уточнении того же послания, а именно, что все эти общества «единодушно признают и принимают мусульманскую веру, беря на себя ее законы», и готовы «разорить аулы, которые вздумают уклониться от общего согласия» [Движение горцев, 1959, с. 151—152]. Новое заключалось в выстраивании связей между обществами — союзами и федерациями общин — на принципах надместечковости, надтерриториальности, над-«национальности». Принятие обществами «законов веры» — добровольное или под угрозой силы — организовывало отношения в новом политическом пространстве и в таком же контексте. Это не было в привычном для нас смысле слова государство. Аль-Карахи в своей хронике не привел каких-либо определений данного пространства. Люди со стороны тоже не находили для него четких формулировок:

> Весь непокорный Дагестан и вся Чечня повинуются ныне Шамилю как своему имаму, как верховному правителю и как предводителю в борьбе с неверными. Таким образом, он в лице своем соединил всю духовную, административную и военную власть.
>
> [Движение горцев, 1959, с. 412]

«Государство» заключалось во власти одного лица, он, а не полуабстрактное государство, являлся волевым субъектом действия.

Религиозная составляющая объединяющей силы здесь, безусловно, имела большое значение, но объективно не она была главной. Тем более не была таковой экономика. Имам предписывал вести хозяйственную деятельность, ориентируясь на опыт общинной жизни (см., напр.: [Движение горцев, 1959, с. 621, 625—626]). Использование денежных средств производилось по элементарным каналам:

> На содержание духовенства, мечетей, бедных, сирот и войска, которое беспрерывно должно находиться в газавате, т. е. войне с неверными, указаны шариатом особые доходы, которые и должны составлять шариатскую казну.
>
> [Движение горцев, 1959, с. 415]

Переживавшееся горским обществом политическое состояние рождало своеобразную систему военного коммунизма, а не НЭП или феодальные отношения — условия были не те, что, впрочем, не отрицает в условиях такого «коммунизма» злоупотреблений на местах и наверху. Менялись не формационные основы экономики, а системообразующая основа функционирования вновь создававшегося политического и социокультурного пространства.

Если за два-три века до рассматриваемых событий в условиях новой для того времени хозяйственно-экономической специализации разных природно-географических зон феодальные владения корректировали свои территории, ограничивая их пределами одной зоны (в результате чего шамхалы и уцмии стали владетелями равнины, а казикумухский и аварский ханы — владетелями гор) [Османов М., 1996, с. 113—114], то Шамиль изменял контуры подвластной ему территории в обратном направлении. Это не означает, что он целенаправленно объединял «горы» и «равнины», однако предгорная и равнинная Чечня стали житницей сформированного им пространства. И в этом был не только тривиальный расчет. Созданное в рамках имамата пространство

делилось на три области: Чеченскую, Аварскую (можно определить как североаварскую) и Андалальскую (можно определить как южноаварскую). Андийские общества, предгорные аварские общества Салатау и Гумбет состояли в подчинении собственных наибов и кадиев [Движение горцев, 1959, с. 413—414]. В такой политической композиции виден не столько результат деятельности харизматического лидера, сколько готовность жителей именно указанных территорий откликнуться на заявленные им идеи и цели [4]. Это говорит о том, что в данной среде имелась надлежащая социальная энергия: чеченское общество с XVI в. находилось в территориально-пространственном и социальном движении (подробнее см.: [Карпов, 2004а]), в аварской среде сильнее, чем в какой другой в Дагестане, наблюдались тенденции переходного характера в культуре, и в ней же обозначились предпосылки к консолидационным процессам [5].

Впрочем, повторю, восприятие имамата как «государства» напрямую не соотносилось с территорией и народами. Области, на которые делился имамат, являлись кварталами общего функционального пространства («имам назначает наибов в провинции с той целью, чтобы восторжествовал ислам, чтобы удержать народ от дурных поступков и от нарушения запретов») [Движение горцев, 1959, с. 619], где этнический и территориально-культурный факторы находились на третьем плане. И хотя основу пространства составляли земли конкретных народов — аварцев, андо-дидойцев и чеченцев — имамат-«государство» являлся наднациональным «порядком». Слово «порядок» использовалось местными историками того времени чаще, нежели привычное для нас «государство».

> Это то, ради чего необходимо бодрствование управителя и
> Его управляемого без рассеивания внимания.
> Истинно, порядок — у него совершенство такое, как множество камешков,
> Не надлежит оставлять его ни при каких обстоятельствах.
>
> [Карахи, 1990, с. 40]

К данному «порядку» (не в религиозном аспекте оного, а в тех его смысловых значениях, которые подразумевали «порядок» *г1адлу* как таковой, *шариат* — его высшую форму, и «войско», оно же «государство» — *бо*, *игъа* и т. д.) тяготело население соседних даргинских, лакских, кумыкских обществ, так что «порядок» фиксировал тенденцию к формированию единого дагестанского или северо-восточно-кавказского социокультурного и политического пространства. Данная тенденция была развитием наметившегося раньше — «собирания земель» условно северной части Дагестана, в отличие от южной его части, которая тогда же оказалась политически отделенной и включенной в исторически иную государственную систему, а именно Ширвана [Магомедов А., 1990, с. 67].

---

[4] В своих симпатиях имам не руководствовался «национальным» фактором. В беседах с А. Руновским он отмечал сходство характеров своих земляков гимринцев и унцукульцев и горных чеченцев [Руновский, 1904, с. 1465].

[5] Последние, пусть даже не ярко выраженные, контрастировали с углублением диалектного размежевания, которое фиксировалось в лезгинской среде [Магомедов А., 1990, с. 65].

* * *

С присоединением Дагестана к Российской империи данная тенденция получала шанс укрепиться и развиться, хотя бы благодаря тому, что в административном порядке была выделена особая Дагестанская область.

Имперская администрация начала учитывать разнообразие этнического состава здешнего населения (отказавшись от именования всех дагестанцев собирательным словом лезгины) [6] и в какой-то мере — роль подобных его компонентов в политических процессах. Так, в 1850 г., т. е. за девять лет до окончания войны в Дагестане, вышел указ о создании Дагестанского конно-иррегулярного полка, который и был сформирован через год. В положении о нем фигурировали аварцы, правда, не столько в этническом значении, сколько в политическом — как жители Аварского (Хунзахского) ханства, выказывавшие лояльность российскому правительству на протяжении десятилетий военных действий.

> Знамя, всемилостивейше пожалованное Аварскому ханству... сдать в арсенал, разве что Ваше Сиятельство полагаете, что это знамя со временем может быть дано Дагестанскому конно-иррегулярному полку в награду и в память, что аварцы послужили полку основанием... Обер-офицеры полка... определяются главнокомандующим Отдельным Кавказским корпусом: или из обер-офицеров регулярных и иррегулярных войск Отдельного Кавказского корпуса, или же из лиц аварского племени, вышедших из непокорного Дагестана и дослужившихся до офицерских чинов в милициях и в полку отличающихся усердием, испытанною преданностью Правительству и личною храбростью во всем. Муллы и лекарь из туземцев определяются... из лиц аварского племени, известных усердием и преданностью Правительству. Векили и урядники и рядовые всадники назначаются преимущественно и почти исключительно из выходцев аварского племени... В виде редкого только исключения допускается зачисление в полк туземцев Прикаспийского и Закавказского края вообще, и то таких, которые по личной храбрости, примерной нравственности и хорошей способности к верховой езде могут быть особенно полезными в этом полку...
>
> [Полное собрание законов, 1852, с. 7—8]

Сделав ставку на отвлечение горцев от исламской идеологии, и, в частности, противопоставляя шариату адат, российская администрация уже в 1840—1850-е гг. предприняла шаги по сбору норм адата у разных народов Северного Кавказа. Полученные материалы предполагалось использовать в судебной практике на местах. Были составлены соответствующие сборники, однако горцы не пожелали судиться по правовым нормам чужих обществ. В судебно-административных реформах 1860-х гг. это было учтено. «Местечковость» в столь важном аспекте общественно-политической практики была отчасти узаконена.

Впрочем, у курса на поддержание адата имелись солидные противники. Например М. М. Ковалевский, который совершил несколько экспедиционных

[6] Дагестанская область была разделена на округа, которые своими наименованиями, а также территориями с некоторыми поправками подразумевали их «национальное содержание». Это были Андийский, Аварский, Гунибский (тоже аварский по составу населения), Казикумухский (читай — лакский), Даргинский, Кюринский (читай — лезгинский), Самурский (лезгины и народы лезгинской подгруппы), Табасаранский, Темир-Хан-Шуринский (большей частью населенный кумыками) округа.

поездок по Кавказу и побывал в Дагестане, где, в частности, записал (или переписал) «Бежитские (бежтинские. — *Ю. К.*) адаты» (см.: [Из истории права, 1968]). Несмотря на то что «покровительство адату, — отмечал ученый, — лежит в нашем интересе», шариат ближе к общероссийским юридическим нормам и ориентация на него в большей мере способствовала бы включению «едва замиренного края» в строй жизни Российского государства [Ковалевский, 1890а, т. 1, с. 280]. Введенная судебная практика (см.: [Бобровников, 2002, с. 154—166]) предполагала использование шариата по гражданским делам.

На деле ориентация российской администрации на умаление шариата, точнее, роли мусульманского духовенства в жизни дагестанского общества, не имела успеха. Это в начале XX в. отметил цитированный ранее И. Пантюхов, а в послереволюционные годы старался обосновать председатель Дагестанского ЦИК Нажмутдин Самурский (Эфендиев). 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 так же вооружен кинжалом и винтовкой, и в бою он является обыкновенно руководителем и начальником, сражаясь в первых рядах. Все это создает спайку 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, владелец 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 должны воздерживаться от антирелигиозной пропаганды. В свою очередь, духовенство якобы априори не отвергало идей коммунизма, «наоборот, **мюридизм, в последнее время заметно расширяющийся в Дагестане** (! — *Ю. К.*), **охотно подделывается под коммунизм**. **Современные мюриды называют себя коммунистами** не без основания. В их проповеди, безусловно, есть черты коммунизма, но коммунизма религиозного,

аскетического, первобытного...» Что было неприемлемым для духовенства в советской власти, так это ее атеистическая идеология, напрямую воспринимавшаяся «иноземной, гяурской... носительницей „греховной, проклятой“ западной цивилизации». Общий же вывод и одновременно политическая и практическая рекомендация для налаживания «новой» жизни в Дагестане в русле общегосударственного переустройства звучали у Н. Самурского так: **«Прежде всего необходима наиболее полная национализация власти и ее аппарата»** [Самурский, 1925, с. 127—132].

Столь определенная установка на большие автономные права в рамках «коммунистического» государства, провозгласившего лозунг о равенстве всех народов (чем оно, это государство, и устраивало освобожденных из «тюрьмы народов») означала, что более чем за полвека мирной жизни дагестанское общество весьма незначительно включилось в общероссийское экономическое, политическое и т. д. пространство. Новым местным идеологам и практикам национально-государственного строительства Дагестан виделся ассоциированным членом того политического пространства, которое должно было выстраиваться по известным правилам [7]. Национально-государственное строительство не являлось голой фразой. Коренизация госаппарата (дополнительно формально спровоцированная центром) 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 [Самурский, 1925, с. 116, 118]; 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.

Центр такая постановка вопроса удовлетворить не могла. Он не собирался отказываться от руководящих и контролирующих функций, но компенсировал собственное силовое давление предоставлением возможности относительно широкого развития (с выделением средств) национальных культур в светском формате. С целью пригасить русофобские настроения и увести жителей мусульманских окраин страны от исламской культуры национальные

[7] Новое центральное правительство России поначалу откровенно заигрывало с массами и властью на местах, чем последняя имела шанс воспользоваться. «Правительство России, — заявлял И. В. Сталин в 1920 г., — предоставляет каждому народу полное право управляться на основании своих законов и обычаев. Если дагестанский народ желает сохранить свои законы и обычаи, то они должны быть сохранены. Вместе с тем считаю необходимым заявить, что автономия Дагестана не есть его отделение от России. **Автономия — не есть независимость**. Россия и Дагестан должны сохранить между собою связь, ибо только в этом случае Дагестан сможет сохранить свою свободу. Давая автономию Дагестану, советское правительство имеет определенную цель выделить из среды местных работников людей честных и преданных, любящих свой народ, и вверить им все органы управления Дагестана, как хозяйственные, так и административные. Только так и таким образом можно сблизить советскую власть в Дагестане с народом. Никакой другой цели, как поднятие его на высшую культурную ступень путем привлечения местных работников, советская власть не имеет» [Торжество национальной политики, 1936, с. 9].

письменности (в том числе вновь созданные) переводились с арабской на латинскую графику. Ставка центральной власти на национальный принцип построения государства (через союзные, автономные республики и области, национальные округа) отразилась и на Дагестане. И не только в том, что сам он стал автономной республикой (хотя уровень автономии оказался далеко не тем, на какой рассчитывали местные руководители, тот же Н. Самурский), 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 развиться, поскольку 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.

Подобно форсированию коллективизации сельского хозяйства, индустриализации, смычки города с деревней и т. д. административными методами предполагалось форсировать и этнические процессы. Так, в конце 1928 г. в ЦК ВКП(б) рассматривался вопрос «о возможности объединения ингушей и чеченцев», Северокавказскому крайисполкому поручалось «разработать вопрос о слиянии Чеченской области и Ингушской» [Ерещенко, 1991], обсуждались перспективы создания единого литературного вайнахского языка. В Дагестане прозвучали слова о консолидации малых народов с их более крупными соседями: двенадцати народов андо-дидойской подгруппы с аварцами, кайтагов и кубачинцев с даргинцами, а цахуров, рутульцев и агулов с лезгинами. Отчасти к такой постановке вопроса склоняла практика национального строительства в СССР, предусматривавшая создание письменности для каждого народа, ведение школьного обучения на родном языке и т. д. На унификации пестрого этнического состава населения страны можно было сэкономить. Но работали и другие стимулы. В многонациональном Дагестане необходимо было выявить или создать ядро из вновь сформированных основных субъектов политики — народов. То, как был решен вопрос с малыми народами, говорит о сделанном выборе.

Вскоре после окончания Великой Отечественной войны московским и ленинградским этнографам была поставлена задача оценить (и желательно «правильно») характер социокультурной интеграции малых народов со своими крупными «родственниками». Вывод Е. М. Шиллинга, проводившего исследования у андо-дидойцев, был процитирован выше. Л. И. Лавров, тогда же работавший в Южном Дагестане, вспоминал:

> Одним из результатов наших исследований нынешнего состояния этнических процессов в Дагестане было внесение ясности в вопрос о консолидации рутульцев, цахуров и агулов с лезгинами. Согласно господствовавшему мнению, такая консолидация уже подходит к завершающему этапу, и поэтому официальные документы (в том числе и паспорта) причисляли рутульцев, цахуров и агулов к лезгинам. Наши выступления в печати и доклады в соответствующих организациях привели к исправлению допущенной ошибки и признанию этих народов (и при проведении всесоюзной переписи населения) самостоятельными этническими образованиями.

[Лавров, 1982, с. 149] [8]

Думается, Л. И. Лавров преувеличил значение выступлений ученого в решении судьбы одной группы малых народов. Их судьба главным образом зависела от политических расчетов управителей различных уровней. Нужен был основной, «ведущий» народ в многоэлементной структуре общества, и он появился. За счет причисления к аварцам андо-дидойских народов численностью около 50 тыс. чел. и отказа от аналогичного шага в отношении малых народов Южного Дагестана прежний относительный баланс «сил» основных этнических групп народонаселения республики был нарушен, и аварцы упрочили свое положение самого крупного народа, стали «лидирующим» этносом пестрого Дагестана. В материалах переписи населения страны 1939 г. отсутствовали данные по всем малым народам. Бюро Дагестанского обкома КПСС своим решением от 11 января 1957 г. «утвердило» «слияние» андо-дидойцев и арчинцев с аварцами, кайтагов и кубачинцев с даргинцами, но восстановило самостоятельность рутульцев, цахуров и агулов. В переписи населения 1959 г. эти «исчезнувшие» ранее народы появились вновь (хотя Л. И. Лавров тогда же отмечал отсутствие в рутульском языке терминов для обозначения «народа» и его языка, т. е. невыраженность «национального самосознания) [Лавров, 1962, с. 141]. Говорят, что в те же годы на республиканском «верху» обсуждался вопрос о преподавании аварского языка во всех национальных школах Дагестана. Целесообразность подобных вопросов и дел скорее всего была политической (первым секретарем Дагестанского Обкома КПСС с 1948 по 1968 г. являлся аварец Абдурахман Даниялов).

* * *

Курс на форсирование политических и социально-экономических процессов выражался в борьбе с религией, в стремительном кооперировании сельского хозяйства и др. Что это означало на деле, всем хорошо известно. Сопротивление населения этому было (например в дидойских селениях) [Раджабов, 2003, с. 140—151], но подлинно массовым оно не стало.

В большей степени примечательно другое. Создававшиеся по приказу сверху колхозы (пожалуй, только красные партизаны создавали их по собственной инициативе) [ПМА, 2005, л. 40—40 об.] и соответствующий новый порядок по возможности адаптировались местными жителями к привычным для них устоям жизни. В багулальском селении Кванада рассказывают, 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 [ПМА, 2004, л. 20 об.; № 2005, л. 72 об.—73, 77—77 об.]. В маленьком дидойском селении Сагада фамильные участки сохранялись на протяжении едва ли не всего советского периода истории; появлявшимся проверяющим регулярно обещали исправить положение дел, но по их отбытии жизнь продолжала идти своим

[8] Выступлениями в печати были: [Лавров, 1953, с. 5—6; Народы Дагестана, 1955, с. 201—203], а также выступление во Всесоюзном географическом обществе [Известия географического общества, 1953, с. 239].

чередом [ПМА, 2005, л. 102]. Данные примеры не назовешь в полной мере характерными, однако почти обычным делом было толкование горцами основных положений Устава сельскохозяйственной артели в согласии с поземельными и хозяйственными нормами местного адата.

Первые коллективные хозяйства часто создавались на общинных пастбищах, в ряде мест мульки сохраняли своих прежних хозяев, их тайно продавали, дарили, передавали по наследству [9], и при этом следили, чтобы земельный участок не попал в руки нечлена джамаата. Под угрозой высоких штрафов запрещалось самовольное изменение использования любых категорий земель в пределах владений колхоза, выступавшего в роли традиционного джамаата. Сами колхозы функционировали в территориальных границах угодий джамаатов. Сохранялся порядок регулирования *мегъ,* с «закрыванием» и «открытием» его участков в согласии с циклами полевых работ [Бобровников, 2002, с. 245—249]. Приведу два примера из архива исполкома Ахвахского районного совета ДАССР, дающих представление о сохранении прежних практик в новых условиях. Так, в августе 1948 г. исполком рассматривал постановление общего собрания колхозников колхоза им. Кирова сел. Тукита «О назначении гр-на Омарова Хайруллы сельисполнителем с начислением трудодней за счет каждого трудоспособного колхозника по одному трудодню» и отменил его «как противоречащее существующему закону». В июле того же года общее собрание колхозников колхоза им. Кагановича селения Кудияб-Росо приняло решение исключить из колхоза двух женщин, мотивируя его тем, что «они сдали в аренду свои приусадебные участки, а кому — неизвестно» (Ф. 1, оп. 1, ед. хр. 9, л. 169, 189).

Подобными фактами я не хочу создать впечатление, будто жизнь в Дагестане, особенно в его глубинке, даже в периоды столь масштабных социально-экономических и политических катаклизмов, охвативших огромную страну (частью которой он являлся), текла своим чередом. Колхозный строй в Дагестане был создан. Со временем у него появились определенные достижения, но очевидными были и очень значимые издержки — изнурительный, оплачиваемый грошами труд, особенно женщин, забрасывание террасных полей (которые невозможно было обобществить) и многое другое. Единственно я хотел оттенить живучесть традиционных устоев хозяйствования и общественной практики, которые и в сильно измененных условиях проявляли себя.

Физическое уничтожение, высылка, поражение в правах лиц из социальной категории духовенства, которые, по оценке Н. Самурского, были наиболее компетентными в руководстве общественными делами, часто делали кадровый вопрос особенно острым и сложным для новой власти. Публицист, посетивший Дагестан в 1920-е гг., писал:

> Есть глухие места, где секретарями партячеек выбирали, устраивая состязания, наиболее ловких джигитов, танцоров... Это логически вытекало, впрочем, из довольно распространенного в горах, очень наивного, почти детского

[9] Такому положению дел способствовало и то, что по «Уставу сельхозартели по Северному Кавказу» 1935—1937 гг. террасированные земли колхозников не обобществлялись, а оставались в их личном пользовании в размерах фактического использования [Полян, 1988, с. 171].

бесхитростного представления о коммунисте вообще: в сознании горцев коммунист очень часто рисуется как неустрашимый и гордый, с ног до головы обвешанный оружием воин, вставший на защиту бедноты и одного за другим в совершенно фантастическом числе нанизывающий на свой чудесный кинжал царских генералов и «меншайвиков».

[Зорич, 1929, с. 60—61]



Селение Кази-Юрт Хасавюртовского окр.
Члены сельсовета около канцелярии. Фото В. В. Храмовой. 1928 г. МАЭ (№ И-2193-10)

Публицист упростил ситуацию. Впрочем, 1920—1930-е гг. привели в движение новые механизмы социальной активности и совокупно с ними задействовали условно новые общественные силы. Последние были «условно новыми», ибо являлись той частью местного общества, которой предоставлялась возможность заявлять о себе в те или иные переходные или революционные моменты. Так было в конце XVIII в. и в период имамата, когда «неожиданно» в первом случае и уже закономерно во втором резко изменилось социальное положение лагского сословия и на политической арене стали фигурировать их представители — потомки пленных и рабов, *хъазахъ*'ов и *лагъ*'ов. Революционные пертурбации в России в первой трети XX в. оказались третьим этапом их активного вхождения в большую политику местного масштаба. Рассказы информаторов иллюстрируют частности этого явления. Но, отвлекаясь от частностей, действительно следует отметить корректировку порядка жизнедеятельности местной среды, которая дала о себе

знать не только благодаря «внешним» событиям 1917 г., но во многом являлась закономерным процессом ее «внутренней» эволюции. Закономерным уже потому, что данная среда не была ориентирована на жесткое сословное структурирование самой себя, наоборот, склонялась к эгалитарности. Как следствие этого, она предоставляла возможности, чаще опосредованные, для представителей местного социального низа подниматься наверх. То, что происходило во внутренних районах Дагестана, где было изрядное количество представителей указанных социальных групп, не укладывается в данном случае в узкие рамки процесса советизации, но связано с ним, так как советизация создавала благоприятные условия для заметных общественных трансформаций. Подобные трансформации можно описать так.

Хъазахъ'и или *лагъ'и* (точнее, потомки пленных, за которыми сохранялось соответствующее обозначение), как правило, формировали отдельные тухумы. Они пользовались основными правами членов джамаата, тем не менее некоторая дискриминация в отношении их имела место. Во многих селениях рассказывают истории о прежних порядках, которые чрезвычайно похожи на то, что было в Хунзахе в отношениях между «коренными» тухумами и апарагами (устранение с годекана, когда оставалось обсудить «свои» дела, изоляция в брачных связях). В ходу и кочующий сюжет о том, как потомок хъазахъа устроил для джамаата хорошее угощение, единственно попросив за это не называть его больше таким обидным словом. Гости с удовольствием отведали предложенное им, но, уходя, кто-то неумышленно посетовал на то, что «хъазахъ» недосолил одно из блюд, либо, наоборот, во всем похвалил *хъазахъ'а*. Морально-психологический дискомфорт этой категории граждан (именно так, ибо основными правами они были наделены), своего рода третьего (на самом деле условно второго) сословия горцев, стимулировал предприимчивость среди них, подкрепленную характерной чертой натуры горца — чувством соревнования. Они якобы стремились и стремятся, чтобы дома у них были лучше чем у других, и скота больше по сравнению с представителями узденских тухумов, и дети получили бы хорошее образование. И этого им якобы удается добиваться. Многочисленные выходцы из знаменитого селения Чох, состоявшие и продвинувшиеся по службе в дореволюционное и в советское время, а также весьма состоятельные скотовладельцы были в основном из этой категории его жителей [ПМА, 2005, л. 2 об.]. Нередко их обвиняют в хитрости: «Они постоянно (в советское время. — *Ю. К.*) входили в комиссии по перераспределению земель (практика периодических, раз в 3—5 лет, перераспределений земельных участков — имевших естественные различия — существовала во многих колхозах разных районов. — *Ю. К.*), так что в итоге им достались лучшие земли». Иногда обвиняют в фальсификации (удревнении) своих родословных. Более взвешенной представляется такая оценка (представителя «узденского» тухума):

> Уздени не трудолюбивые, хъазахъи же хорошие ребята, умеют и любят работать, и они сейчас выходят или вышли на первые роли (как «черная Америка», которая добилась столь многого). Они работают днем, ночью. У них это осталось от родителей, которые росли под давлением — это нельзя, нельзя, нельзя, а теперь можно, то... Во многом плохая [их] черта в том, что они узденям жизнь испортили. Они не врут, не опаздывают [на работы]. Наши же

расслабились; я поработал — мне хватило, я ушел, а эти будут работать продолжать. Наши могут тоже так работать, но не работают почему-то.

[ПМА, № 1757, л. 12 об.—13, 25, 32 об.—33, 44, 63—63 об., 64 об.—65 об.; № 2004, л. 55—56, 71, № 2005, л. 94 об.—95, 97 об.—98]

Советский период (особенно первые этапы оного) с его идеологией дать возможность тем, «кто был ничем», стать всем, безусловно, оказался благоприятным для соответствующих изменений в горском обществе. «Благородных» на резком повороте истории обходили в социальной практике «неблагородные». Обходили не в первый раз, но в новых условиях и при новой динамике жизни. Общественное явление, в целом широко известное в мировой истории, в том числе кавказской. Так было в «революцию» конца XVIII в. у «демократических племен» адыгов и в XIX в. в ходе Кавказской войны. В первой половине XX в. в Дагестане очередная фаза данного процесса развилась под контролем солидной внешней силы и во многом была стимулирована ею. Однако процесс не принял масштабного размаха, «расплывшись» на местечковом уровне. В каждом селении он получал особую моторику и драматизм, ибо обстоятельства в них различались. Там, где практически отсутствовали *лагъ'и* и *хъазахъ'и* (в обществах высокогорной зоны, пограничных с Грузией и Азербайджаном), он вряд ли обрел сколь-либо значимые формы. Иное дело общества, где данная категория составляла заметный процент жителей и где их прежде было принято выделять в особые тухумы (а не включать в состав «коренных», как, например, в Согратле, тем самым давая возможность напрямую адаптироваться в местной среде). Однако даже в этом случае подобные корректировки не обретали революционного характера, и переворота в строе жизни на местах не происходило. Во-первых, потому, что схожие корректировки бывали и прежде и «система» переживала их, оставаясь в целом прежней. Во-вторых, каждый сельский вариант трансформаций замыкался на самого себя. В третьих, само горское общество Дагестана как социокультурная целостность в указанное время оказалось в столь масштабном и динамичном движении, что подобные внутренние социальные подвижки были всего лишь малоприметными деталями жизни этой целостности.

В 20—80-е гг. XX в. произошло массовое переселение горцев на равнину.

* * *

Начало миграций горцев в предгорные районы датируют концом XV—XVI в. Это явление было характерно для всей зоны Большого Кавказа, и причины его резонно связывать с изменившейся к тому времени политической обстановкой в предгорно-равнинной зоне Северного Кавказа, с демографической обстановкой в горах, но также и с негативными природно-климатическими изменениями, о чем говорилось ранее.

В указанные столетия в Дагестане произошло расширение этнотерритории аварцев, даргинцев, лезгин, цахуров. Миграции носили разный характер — от переселений массовых до диффузных. Первые приводили к изменениям этнотерритории горцев, при вторых горцы ассимилировались жителями предгорий и равнины, так что именно благодаря им, как считают некоторые исследователи, в XVI—XVII вв. произошел быстрый рост численности кумыков [Магоме-

дов А., 1990, с. 41—64]. Относительно масштабная миграция горцев в юго-западном направлении, на южные склоны Главного Кавказского хребта, в район Алазанской долины, происходила постепенно и заняла длительное время; сначала поселения горцев там были сезонными, но равнинные территории с их угодьями уже составляли с горами единый экономический комплекс. Подлинно массовым переселение туда не стало, в том числе ввиду резкого отличия тамошних климатических условий от горных (см., напр.: [Неверовский, 1847а, с. 7]). В северном и восточном направлениях миграции также носили затяжной характер. Этнотерритории аварцев и даргинцев расширялись за счет появления крупных селений в стыковой зоне гор и предгорий. К тому же предгорья и прилегающая к ним плоскость были достаточно плотно заселенными, а экономически (и отчасти политически) составляли единый комплекс с горными территориями [Магомедов А., 1990, с. 66—67]. Вследствие означенных причин до XX в. в Дагестане не наблюдалось массового переселения горцев на равнину, да в общем и стремления к нему (что отмечал автор газетной публикации начала указанного столетия). Спустя два десятилетия различия в характере переселенческого движения на Северном Кавказе и в Дагестане стали еще более заметными.

Советская власть в качестве одной из приоритетных и беспроигрышных линий своей политики в регионе выбрала земельную, напрямую связав ее с положением горских народов. «Горские массы, — заявлял Г. К. Орджоникидзе, — в прошлом являлись экономически обездоленными, и чтобы сделать их союзниками Советской власти, необходимо было наделить их землей» [Орджоникидзе, 1956, с. 130]. Уже в начале 1920-х гг. на плоскость переселилось около 17,5 тыс. осетин, так что население горных районов Осетии отныне не превышало 14 % от общей численности [Березов, 1980, с. 225]. В те же годы 5/6 ингушей обосновалось на равнине [Очерки истории, 1972, с. 105] [10]. В Дагестане реальные возможности для переселений представлялись неясными. На первых порах предлагалось отдавать под распашку общественные пастбищные угодья в горах [Османов Г., 1970, с. 39]. Для создания же реальных возможностей для организации переселений в состав Дагестанской республики в 1920 г. был включен Хасавюртовский, в 1922—1923 гг. — Кизлярский и Ачикулакский округа, что существенно увеличило ее земельный фонд. В 1923 г. был принят план переселения с расчетом вовлечь в него до 10 000 чел. и организовать 20 переселенческих поселков, и на эти цели центральной властью были выделены средства [Самурский, 1925, с. 101—102].

Реализация плана столкнулась с очевидными трудностями: малярия выгоняла жителей вновь образованных на равнине поселков обратно в горы (большинство горцев возвращалось восвояси, другие переселялись на летний период), горцы не хотели жить в поселках с многонациональным составом (а

[10] Помимо новой политической составляющей организации массового переселения горцев на равнину советская власть продолжала в отношении их политическую и социально-культурную линию, которую в качестве руководства к действию приняла еще прежняя власть. Если прежде говорилось, что интеграция «кавказских племен с нашим отечеством пойдет тем успешнее, чем больше… будет предоставлено им средств к мирным занятиям земледелием и сельским хозяйством» [Часть неофициальная, 1890], то в новых условиях культуртрегерская миссия советской власти бравурно воплощалась в жизнь. «С первых же дней жители новых селений, — писалось о переселенцах-карачаевцах, — переходили от скотоводческого хозяйства к земледелию» [Карачаевцы, 1978, с. 108].

именно такой вариант организации новых поселений предусматривался планом) [Османов А., 1994, с. 12]. Не менее значимой и столь же объективной трудностью в организации переселения оказался культурно-психологический фактор, отражавшийся в настроениях горцев. Он образно передан в книге Р. Гамзатова «Мой Дагестан»: «Предложите горцу переселиться на равнину... и он воспримет ваше предложение как оскорбление». На лозунг «Вылезем из каменных мешков и поселимся на цветочных полянах» горцы отвечали: «Если даже цепями потащите, не пойдем на плоскость!»; «Мы как гвозди вколочены в эти скалы. Никто не имеет права вытаскивать нас из наших гнезд» — и т. д. и т. п. [Гамзатов Р., 1989, с. 261—262]. Как следствие означенного, в 1926 г. во всех равнинных округах ДАССР насчитывалось 2,5 тыс. горцев — аварцев, даргинцев, лезгин, лакцев и др., или 2 % населения равнины [Народы Дагестана, 2002, с. 41].

Центральные органы власти страны не были удовлетворены ходом выполнения своих решений. В 1930 г. были выделены значительные денежные средства на реализацию плана земельно-водной реформы, согласно которому в Дагестане следовало переселить в равнинные районы, расселить в горах и перевести на оседлость (кочевых ногайцев) до 40—50 тыс. чел. [Османов А., 1994, с. 15]. В практике переселения стал использоваться опыт так называемых *казмаляров*. Овцеводы со скотом спускались на равнину, там они отстраивались, производили запашку и «таким образом постепенно экономически связывались с равниной, а затем и вовсе обосновывались на освоенных землях» [Османов Г., 1970, с. 101].

В 1944 г. в связи с депортацией чеченцев в Среднюю Азию и Казахстан в предгорные районы Чечни были переселены жители 224 селений (из них 114 — полностью и 110 — частично) из 21 высокогорного района Дагестана [Народы Дагестана, 2002, с. 42]. Переселение осуществлялось в принудительном порядке, о чем свидетельствуют данные по дидойцам (цезам). В Чечню их переселили полностью (1550 хозяйств), но в 1945—1947 гг. самовольно вернулись обратно 267 хозяйств, а к 1952 г. — еще 500 хозяйств [Магомедов Дж., 1994, с. 20—21].

В 1951 г. на союзном, а потом республиканском уровне были приняты новые решения по переселению, которые реализовывались на протяжении более чем 20 лет. Значительная часть населения ряда аварских, лакских, даргинских и лезгинских высокогорных небольших селений, в основном вынужденно, а частью добровольно, переселялась на *кутаны* (зимние пастбища с дополнительными земельными наделами для ведения комплексного хозяйства) своих колхозов и совхозов, расположенные в равнинных районах республики (Бабаюртовском, Хасавюртовском, Дербентском, Магарамкентском и др.), но большая их часть поселялась и в городах [Ибрагимов М.-Р., 1991, с. 117].

Общее число горцев, вовлеченных за все эти годы в переселенческое движение, колеблется в диапазоне от 200 до 300 тыс. чел. Для них было организовано 76 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. В качестве примера назову жителей самого высокогорного селения

Европы — лезгинского Куруша. В 1952 г. 700 хозяйств курушцев было переселено в Хасавюртовский район, где они образовали новое одноименное селение. Если в горах у курушцев имелось всего 100 га пашни (и занимались они в основном скотоводством), то на равнине за вновь образованным колхозом было закреплено 19 597 га земли, из них 5681 га поливных земель; у новых курушцев появились колхозные виноградники и фруктовые сады [Османов А., 1994, с. 19—21].

Адаптация горцев-переселенцев к новым условиям и трансформация их культуры — особый большой вопрос, ему посвящены специальные работы (см., напр.: [Традиционное и новое, 1988]), и на нем я не буду останавливаться. Однако необходимо отметить, что в результате широкомасштабной переселенческой политики четко выявились ее негативные стороны и последствия. Одно из таковых — это забрасывание многих селений в горах, разрушение системы террасного земледелия [11], обезлюдение горных районов и др., а в целом — исчезновение уникальной горской культуры. В данном отношении Дагестан разделяет судьбу других горных областей Кавказа [Волкова, 1988, с. 140; Волкова, Сергеева, 1995, с. 22], однако утешение в этом слабое.

6.2. Время настоящее

Рассмотрение социального опыта прошедшего времени я начинал с вопросов этничности и процессов этнического (национального) развития дагестанских горцев. Продолжу его во времени настоящем.

Конец XX в. едва ли не во всем мире был ознаменован разнонаправленными и в то же время взимосвязанными процессами — формированием наднациональных социально-политических (и культурных) общностей (например в Западной и Центральной Европе), процессом глобализации и одновременно ростом значения этнического фактора. Слова «глобализация» и «этнос/этничность» стали в равной мере популярными в официальной и бытовой лексике.

В СССР со второй половины 1980-х гг. одними из главных на политическом уровне оказались вопросы сохранения национальной идентичности, проблемы автономизации «национального пространства» или национального самоопределения. Дагестан как часть этой страны не мог избежать подобных вопросов. Тогда же наметились, а в первой половине 1990-х гг. отчетливо проявились симптомы кризиса дагестанской государственности, каковой она могла быть в рамках и в условиях СССР, затем Российской Федерации. Кризис «национальных отношений» подкреплял масштабный политический и экономический кризис в стране, а также дележ собственности на разных уровнях и в разных формах, в том числе собственности на власть. До этого относительно спокойный Дагестан начало охватывать брожение, а затем стало лихорадить.

Негативные последствия переселения горцев на равнинные земли, неравномерность социально-экономического развития районов республики,

[11] По наблюдениям геоморфологов, террасы, «предоставленные сами себе», т. е. спустя 10—20 лет после их забрасывания, начинают утрачивать свою противоэрозионную функцию [Полян, 1988, с. 171].

возникновение новых государственных границ, разделивших некоторые народы на части, ликвидация малых народов путем их причисления к большим, межнациональные трения и войны в бывших союзных республиках, мобилизация исламского движения в мире, активизация объединительных этнокультурных тенденций в мире, например среди тюркских и кавказских народов и др., напрямую влияли на социально-политическую жизнь Дагестанской Республики. Превращение в 1920-е гг. «народов»/«наций» (а вовсе не классов, как декларировалось на общегосударственном уровне) в субъектов политики предопределило трения и конфронтацию между ними. Но в новых условиях это одновременно породило в Дагестане отличный от прежнего взгляд на самое себя как общество и государство.

В этнокультурной среде, где понятия «нация» и «забота» представляются если не тождественными, то тесно связанными, их «идейная» спайка в новых условиях не могла не вызвать обостренной озабоченности представителей едва ли не каждого народа о судьбе «своего народа». Превращение ранее почти моноэтничных равнинных районов республики к середине XX в. в полиэтничные и существенный рост населения в них крайне обострил вопросы о том, кто на «этой» земле является хозяином, а также что такое есть «Дагестан», кто в нем может считать себя «хозяином» и коль скоро этнический фактор является весьма значимым в современной жизни, то имеют ли «коренные» народы [12] исключительные или преимущественные права на использование земель своей (?) этнической территории. В историко-культурной общности, где сбалансированность сил субъектов той или иной целостности всегда отслеживалась и контролировалась, нарушения баланса не могли не восприниматься как покушения на основы жизнедеятельности субъектов, каковыми в новейшее время стали «народы»/«этносы». В современном Дагестане соблюдение подобного баланса «отслеживается» в отношениях народов больших и малых. Обращусь к вопросам обеспечения его механики и начну с фигурантов малых, в наибольшей степени потерпевших, т. е. тех, которым было отказано в статусе «народа».

Острому обсуждению в последние 15 лет вопросов национальной/этнической идентичности среди малых народов андо-дидойской подгруппы предшествовало глухое их недовольство социально-экономическим положением территорий (районов) своего традиционного проживания (Ахвахского, Ботлихского, Цумадинского, Цунтинского), а также положением и перспективами для молодежи. Пояснить это можно следующим образом.

Перечисленные районы были и есть дагестанская глубинка, в которую плоды прогресса — дороги, электричество, телевидение и т. п. — доходят в последнюю очередь. Население этих районов, где поголовно, а где массово, было переселено в Чечню, а через 12 лет заново обустраивало жизнь на родине и также заново, но в худших, чем прежде, условиях, вписывалось в республиканскую систему пользования природными ресурсами. В условиях хозяйственной специализации горных районов на разведении мелкого рогатого скота это имело свою специфику и свою актуальность. Резкие

[12] И тут же возникал вопрос — «коренные» где, на каких территориях, в каких границах? Примечательно, что в конце зимы 1989 г. в Махачкале появились провокационные листовки с требованием к «инородцам» — русским, евреям и кумыкам (тюркоязычному народу) — покинуть Дагестан.

изменения в порядке хозяйственной деятельности наблюдались и в довоенное время: тогда дагестанские овцеводческие хозяйства лишились возможности пользоваться зимними пастбищами в Грузии и Азербайджане [Османов А., 1994, с. 16—17], получив взамен право использования для тех же целей угодий на севере своей республики и в Ставропольском крае. После 1944 г. горные пастбища западных районов республики, где ранее проживали переселенные в Чечню дидойцы, хваршины, другие малые народы, были переданы колхозам Грузинской ССР для использования в качестве летних пастбищ, и только в связи с массовым несанкционированным возвращением дагестанцев на родину они в 1953 г. вновь оказались в их распоряжении [Магомедов Дж., 1994, с. 2; ДВ, 2004, № 16—17), но отчасти в урезанном объеме. Горными летними пастбищами Цунтинского, Цумадинского, Тляратинского районов широко и активно пользовались и продолжают пользоваться мощные коллективные хозяйства центральных районов Дагестана, тогда как вернувшиеся из Чечни жители высокогорий не получили достаточно площадей-угодий в равнинной зоне, так как их кутаны в 1944 г. были перераспределены между теми же мощными хозяйствами республики, а по возвращении переселенцев не были им возвращены в полном объеме. В результате означенных причин хозяйства, например Цунтинского района, были весьма маломощными, в этом районе получила развитие такая форма организации коллективных хозяйств, как лесхозы (участки или отделения районного лесхоза), в ведении которых (часто при отсутствии на их территории лесов, например в Асахском участке) находились только небольшие животноводческие (молочные) фермы и некоторые другие малозначимые объекты. Заработная плата мужчин — работников лесхозов, а равно и совхозов (не занятых в уходе за скотом) в 1980-х гг. ограничивалась несколькими десятками рублей в месяц, а то и в год. Значительная масса населения жила на «детские пособия». В Дагестане, в Цунтинском районе, я впервые побывал в 1981 г. и в последующее десятилетие регулярно туда приезжал. В эти годы там велись работы по эликтрификации селений Тляцудинского участка, строились автомобильные дороги, но строились столь медленными темпами, что в той же Тляцуде дорога появилась только в последние годы и такого качества, что ездят по ней лишь «вездеходы»-УАЗики. До сих пор дорожный вопрос остается в районе одним из самых злободневных. О социальной инфраструктуре района говорить еще сложнее.

Помимо социально-экономических проблем не менее острой в 1950—1980-е гг. была проблема социальная, описать которую можно на следующих примерах.

В 1955 г. директор Дагестанской областной партийной школы А. Магомаев (его национальная принадлежность мне неизвестна) обратился в бюро дагестанского обкома КПСС с просьбой обсудить некоторые вопросы положения и развития андо-дидойских народов. Им был поставлен вопрос об изменении языка обучения в начальных школах Ботлихского и Цумадинского районов. Преподавание там осуществлялось на аварском языке, а с 5-го класса все предметы велись на русском языке, аварский же язык (и вновь появлявшийся в программе средней школы иностранный язык) преподавался как предмет. А. Магомаев небезосновательно утверждал, что аварский язык для поступавших в 1-й класс ботлихских, багулальских, чамалальских, каратинских, годоберинских и т. д. детей является таким же непонятным, как и

всякий другой неродной язык, что, не без труда овладевая в начальной школе аварским языком, в средней школе дети начинают также овладевать русским, но по окончании семилетки почти его не знают, а закончившие полный курс средней школы владеют им все равно плохо. С таким уровнем подготовки для детей указанных районов получение высшего образования являлось крайне проблематичным, что А. Магомаев подтверждал результатами проведенного им анализа. Он сравнил данные по населенным андо-дидойцами Ботлихскому и Цумадинскому и населенным аварцами Гунибскому и Хунзахскому районам. Сравнительные цифры по Ботлихскому и Гунибскому районам выглядели так: в первом школ — 20, в том числе средних — 3, во втором — 31 и 6, соответственно; окончивших вузы в первом — 22 чел., во втором — 259, в первом агрономов (уроженцев данного района в каждом случае) — 2, во втором — 44, учителей (также уроженцев районов), — соответственно, 6 и 89; на тот момент обучалось в вузах, соответственно, 18 и 200 чел. Положение со специалистами с высшим образованием из представителей малых народов было плачевным, квалифицированные кадры в Ботлихском и Цумадинском районах составляли приезжие из других районов [13]. А. Магомаев ошибался, предполагая возможность существования (создания?) единого языка у 13 малых народов (либо составленный им документ неправильно цитируют), но в том, что проблема языка школьного обучения являлась одной из важных причин далеко не лучшего в социальном отношении положения районов Западного Дагестана, он был прав. В целях «ускорения культурного развития андо-дидойских народов» А. Магомаев считал необходимым перевести преподавание всех дисциплин с первого года обучения в указанных районах на русский язык, отменив преподавание аварского языка как родного, увеличить сеть школ, установить в вузах квоты для поступающих из этих районов, а в районных инстанциях взять курс на комплектование кадров из местных жителей [Гаджиев А.-Г., 1981, с. 252—254].

Предложения А. Магомаева опирались на опыт реформирования школьного обучения в агульских, рутульских, цахурских селениях, где с 1953 г. преподавание было переведено на русский язык вместо лезгинского в первых и азербайджанского в двух последних и дало положительные результаты. Магомаев отмечал также, что республиканские власти не уделяли должного внимания «вопросам экономики и культуры андо-дидойцев» и что «эта многочисленная группа имеет свои особенности и специфические черты; она должна быть выделена (из состава аварцев. — *Ю. К.*), чтобы фактически уравнять ее с другими». Предложения по изменению школьного обучения поддержали Ботлихский, Цумадинский и Ахвахский райкомы КПСС. По данному вопросу была создана республиканская комиссия, которая в ходе своей работы наблюдала факты, изложенные А. Магомаевым, однако в заключении, составленном в 1957 г., в реформировании школьного обучения в районах проживания андо-дидойских народов отказала [Гаджиев А.-Г., 1981,

[13] Правда, сравнение Ботлихского и Цумадинского районов с такими аварскими районами, как Гунибский и Хунзахский, было не вполне удачным, так как последние являлись не обычными сельскими районами, а традиционными центрами грамотности, с расположенными на их территориях Хунзахом, Чохом, Согратлем, которые издавна по местным меркам считались, а фактически и были городами. Очевидно, сравнение с «подлинно сельскими» аварскими районами не дало бы столь внушительной разницы в показателях, хотя общую картину вряд ли бы изменило.

с. 228—233, 256—259]. Политическая составляющая данного вопроса явно возобладала.

Описанные же Магомаевым у андо-дидойцев факты лингвисты называют полуязычием, когда преподавание в школе на неродных языках имеет следствием неудовлетворительное овладение школьниками любыми языками в том числе и родным. В 1980-х гг. жители Цунтинского и Цумадинского районов постоянно сетовали на проблемы, изложенные за 30 лет до этого Магомаевым.

Поэтому закономерным стало то, что в условиях социально-политических перемен в стране данная проблема обрела не только новое звучание, но новое содержание и формы. В 1990-х гг. вопрос о восстановлении в статусе самостоятельных малых народов Западного Дагестана был не только поставлен, но для его реализации на местах проделывалась необходимая работа. Среди андо-дидойских народов дидойцы (цезы) оказались, пожалуй, самыми политически и социально активными, и на их примере удобнее всего рассмотреть этот процесс.

В 1993 г. организационно оформилось «Цезское народное движение „Возрождение“», цели которого были ясно определены — «это конституционное признание их (цезов) как народности Республики Дагестан». «...Пусть в верховьях реки Андийское Койсу, — говорилось в брошюре идеолога «Движения» Джамалудина Магомедова, — еще тысячелетиями будет звучать андо-цезская многокрасочная и многоязычная речь, созданная нашими предками... Мы обязаны бороться сегодня, чтобы сохранить и содействовать процветанию самобытности и культуры, истории, языка и традиций наших народов» [Магомедов Дж., 1994, с. 47]. Предстоявшая в 2002 г. перепись населения страны оказалась удобным поводом для каждого народа заявить о себе именно как о народе, и, как бы следуя рекомендации Ленина по вопросу, с чего начать подготовку к революции (начинать с газеты), появилась газета «Дидойские вести» (тираж 1,5 тыс. экз., сначала она была ежемесячной, затем стала выходить два раза в месяц). Установку на возрождение народа питали чувства самосознания — в Дагестане предельно актуального при самоидентификации как отдельного человека, так и групп людей. Редакция газеты (главный редактор Дж. Магомедов) воспитывала это чувство у тех, кто сомневался в необходимости самоидентифицировать себя цезом/дидойцем. В первых же номерах газеты (она начала выходить с января 2002 г.) был поставлен вопрос, как репрезентировать себя миру — цезами (самоназвание) либо дидойцами. Предложенный газетой выбор аргументировался так:

> Обозначив себя Дидойцами (написано с прописной буквы. — *Ю. К.*), мы тем самым **сохраняем преемственность** и историческую нить, связывающую нас **с** нашими древними и **прославленными предками** дидойцами. Тем более что **в мировой исторической и научной литературе нас знают как дидойцев.**
>
> [ДВ, 2002, № 2]

В № 4 (апрель того же года) была опубликована большая статья по истории, в которой пояснялось, что в переводе с грузинского *дидо* означает ʻвеликий’ (груз. *диди* — ʻбольшой’, ʻвеликий’), *дидури* — ʻвеликолепный’, говорилось о более обширной территории расселения дидойцев в далеком прошлом и о их многочисленности тогда же, о вольном образе жизни и зажиточности. «Для самоутверждения, — замечал автор статьи

Т. Шамилов, — нужно знание прошлого как фундамента, и на объективных исторических фактах надо доказать, что **мы** — **древняя нация**, справедливо **претендующая на самоопределение**. Нашей историей может гордиться не только наш народ, но и весь Дагестан. Наши политики не созрели до того, что, разрешив самоопределиться малым народам, они позволяют им с новой силой и энтузиазмом развить свою культуру, которая способна только обогатить культуру всей республики, вселить оптимизм и гордость малочисленным народам». В каждом из последующих номеров велась работа по воспитанию национального самосознания. В редакционной статье № 9—10 за 2003 г. делалось нарекание республиканской газете «Новое дело», поместившей материал о дидойцах и назвавшей их «коренным населением Западного Дагестана, проживающим в Цунтинском районе». «Мне кажется, — отвечал редактор „Дидойских вестей“, — редакция („Нового дела“. — *Ю. К.*) позволила себе допустить грубейшую ошибку, называя коренной малочисленный дидойский народ населением... Этнос (народ) начинает умирать тогда, когда становится на путь превращения в аморфную массу, именуемую населением» [14]. Газета и созданная в 2001 г. «Национально-культурная автономия (НКА) „Дидойцы“» вели разъяснительную работу, что «Родину, нацию и родителей не выбирают, они даются нам всевышним раз и навсегда вместе с „кровью предков“. Никто не имеет права... насаждать нам насильно ни родину, ни нацию, ни родителей. Тогда спрашивается, какой же я грузин или аварец, если я родился дидойцем... Мы должны гордиться тем, что являемся потомками одного из древнейших народов Кавказа — дидойцев» [ДВ, 2002, № 2].

Обсуждалась тема «национального эгоизма». В брошюре 1994 г. Дж. Магомедов писал:

> Национальное самосознание породило у определенной категории цезов национальный эгоизм, якобы цези — самый древний, трудолюбивый, воинственный народ, называемый даже грузинами «Дидо», что в переводе означает «великий»... Цезский национальный эгоизм полон примерами из истории, когда в районе в партийных, советских и хозяйственных органах, устанавливая советскую власть, работали люди из разных районов, многие из которых оставили о себе и из-за себя о своем народе плохую память... Нельзя содеянное личностью приписывать и переносить на его нацию и народ.
>
> [Магомедов Дж., 1994, с. 41, 42—43]

В редакционной статье № 5—6 за 2003 г. отмечалось: «Наш интерес к родному языку, истории и культуре своего народа некоторые воспринимают как национальный эгоизм. Если даже это так, то это чувство для нас лежит в основе патриотизма и любви к своему народу и отечеству», и к этому добавлялось, что «проводимая работа далека от собственно национализма и не причиняет ущерба какому-нибудь другому народу». В другом газетном номере (ДВ, 2003, № 7—8) тот же автор призывал: «Восстановим кристально чистое дидойское самолюбие. Давайте уважать гордость, достоинство и других

[14] В одном из публиковавшихся исторических очерков говорилось, что, несмотря на политические невзгоды XIX и XX вв., «дидойцы сохранили главное — ЭТНОС» [ДВ, 2002, № 17—18].

народов Дагестана, чтобы утверждать собственное». Под другими в первую очередь имелись в виду аварцы:

> Нет никакого основания некоторой части аварского народа считать нас раздробляющими аварскую нацию, сеющими вражду между народами... Мы уважаем этот мужественный народ, ибо сами годами считались, представлялись везде и всюду аварцами. В то же время мы вынуждены считать себя представителями не менее древнего народа...
>
> [Магомедов Дж., 1994, с. 33,34]

Общественные организации, в первую очередь НКА «Дидойцы», вели активную работу среди жителей Цунтинского района и дидойцев, компактно проживающих в равнинной зоне республики, по подготовке к переписи. В опубликованном «Обращении к дидойскому народу» говорилось:

> Что же нам даст обозначение себя теми, кем мы на самом деле являемся, т. е. дидойцами, в ходе всероссийской переписи населения этого года? Во-первых, будет восстановлена историческая справедливость относительно национальной принадлежности нашего народа. Во-вторых, будет поставлено начало предоставлению официального национального статуса дидойскому языку и народу, со всеми вытекающими последствиями: сохранение, развитие и возрождение родного языка, истории, культуры, среды обитания, народного промысла, традиционных форм хозяйствования, представительство в органах исполнительной и представительной власти и т. д. В-третьих, мы получим право требовать от государства возмещения морального и материального ущерба за насильственное выселение всего дидойского народа в 1944 году в ЧИАССР со своей этнической территории, тем более с ликвидацией района как административно-территориальной единицы. В-четвертых, согласно Закону РФ «О гарантиях коренным малочисленным народам РФ» от 30.04.1999. № 82-ФЗ, мы получим возможность пользоваться льготами и привилегиями как коренной малочисленный народ РФ... Сделайте правильный, добровольный, самостоятельный выбор!
>
> [ДВ, 2002, № 9—10]

Проделанная НКА «Дидойцы» и газетой «Дидойские вести» работа увенчалась успехом. В ходе переписи более 15 тыс. чел. самоопределились как дидойцы (цезы) [15]. Этот успех был тем значительней, ибо перепись среди ряда других малых народов дала совсем иные цифры: годоберинцы — 39 чел. (хотя по оценкам их 3,5—4 тыс. чел.), чамалалы — 12 чел. (по оценкам, более 7 тыс. чел.), багулалы — 40 чел. (по оценкам, более 5 тыс.) и т. д. Впрочем, андийцами назвали себя почти 22 тыс. чел., каратинцами — более 6 тыс., столько же ахвахцами, даже «предельно» малочисленные гинухцы оказались записаны в количестве более полутысячи человек [Итоги переписи, 2004, с. 7—18]. Дидойцы на почетном втором месте. Хотя, стоит заметить, далеко не

[15] В опубликованных предварительных итогах переписи они значатся цезами. Однако, как указано в ответе начальника Управления статистики населения Федеральной службы государственной статистики от 02.06.2004 И. А. Збарской на письмо президента НКА «Дидойцы» Д. Магомедова, в утвержденном списке национального (этнического) состава населения РФ «наименование **этнической группы** (? — *Ю. К.*) „цезы“ изменено на „дидойцы“».

все, ныне оказавшиеся в числе «дидойцев/цезов», довольны этим, подчеркивая, что «здесь многим навязали мнение записываться отдельно от аварцев, чтобы был свой член Госсовета», и что в ходе переписи данные подавались сельскими администрациями, а «особое» мнение граждан далеко не всегда учитывалось [ПМА, 2005, л. 105 об.—106].

В то же время можно сказать, что этническое самосознание в среде дидойцев было «возрождено» (в согласии с первоначальным названием созданной общественной организации) или даже сконструировано заново. Конструирование в первую очередь видно в замене этнонима и в переориентации этнического самосознания с «орлов» — цезов на «великих» — дидо/дидойцев — очень древних и широко известных в мире. К слову заметить, общественность некоторых малых народов андо-дидойской подгруппы изменение цезами этнонима восприняла как узурпацию ими славной истории общих предков, ибо все андо-дидойцы рассматриваются в науке (и ныне считают себя) наследниками тех древних дидойцев. Желания и устремления каждой из сторон понятны. Пожалуй, большинству народов (если мы будем исходить из того, что «народы»/ «этносы» существует в качестве объективной социальной реальности) присуще желание быть или считаться древними, а для народов Кавказа, со свойственной им актуализацией подсчета поколений предков и установления корней социальных групп всех типов, это правило фактически не знает исключений.

«Преувеличенную обрядность этнической идентичности», которая, в частности, может включать провозглашение особой древности и исторической славы собственного народа или «претензию на воплощение высшей точки местности», вероятно, допустимо рассматривать как характерную черту ее упадка (см.: [Деверо, 2001, с. 150]). Однако здесь правомерно поставить вопрос: а могло ли быть иначе? Могло ли этническое самосознание не обрести нового импульса в условиях информированности местного общества о процессах, происходящих в стране, в мире, в своей республике — с дележом территорий, власти и собственности между «нациями», а равно с учетом весьма определенных закономерностей функционирования дагестанского общества? Общества как целостности, единого организма [16].

Здесь резонно провести параллель с джамаатом, служившим базовой единицей дагестанского общества. Там каждое его звено (тухум, в трансформированном виде — квартал) имело гарантированное представительство в органе власти — в народном собрании и потенциально могло рассчитывать на активное соучастие в управлении общинной жизнью, а через это и своей собственной, могло рассчитывать на долю в джамаатском запасе богатств в виде земельных угодий и т. д. Та же в своей основе практика была принята в союзах общин. Известны примеры, когда слабые тухумы присоединялись, «вливались» в более сильные, однако они, не являясь исключением, все же не были в полной мере типичными. Тухум — здесь условно род — берег свое родовое имя и свое родовое тело. И если в основу конструируемой этничности кладется примордиалистский подход, выводящий «нацию»/«народ»/«этнос» из «родового»/кровного братства («Родину, нацию и родителей не выбирают, они даются нам всевышним раз и навсегда вместе с

[16] Тут же, правда, можно ответить, что могло; ведь далеко не все малые андо-дидойские народы заявили о себе подобно дидойцам, каратинцам, андийцам.

„кровью предков“»), то логика желания непризнанных народов получить свой «кусок общего пирога» со стола власти (как бы иронично ни 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 структуры как обладающей «общим богатством», на часть которого имеет право каждый субъект, если он не поражен в правах, т. е. не ликвидирован как субъект. «За время притеснений и гонений (насильственные выселения и консолидация), — писал автор заметки в «Дидойских вестях», — идет тенденция... к утрачиванию самого понятия о **праве народа** на существование **в качестве равноправного** этноса» [ДВ, 2002, № 9—10]. До второй четверти XX в. субъектами социального и политического пространства Дагестана «этносы» не являлись (существовали моноэтничные «вольные» общества, позднее — участки, но принципы их структурного оформления и функционирования были иными), а когда такая роль была им отведена, то каждый смел надеяться на равноправное активное соучастие в нем.

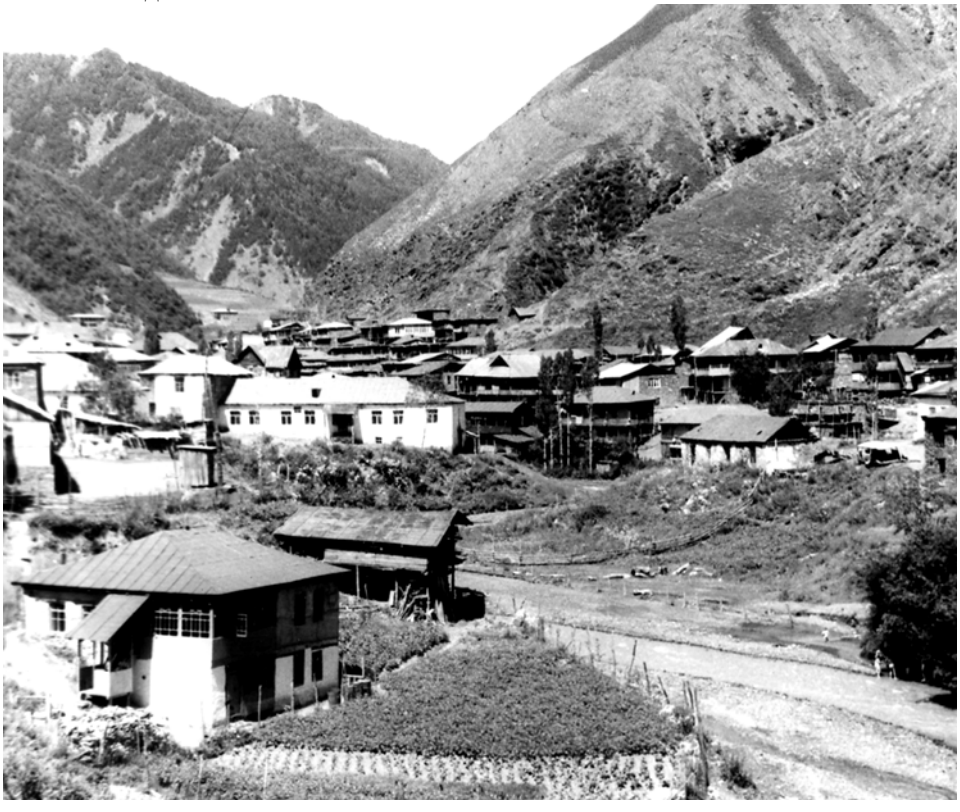
Вообще такие этнодифференцирующие признаки, как язык и самосознание, очевидно, всегда играли значимую роль в порядке общежития, даже если они являлись атрибутами общности численностью всего в несколько сотен человек. Наглядным примером этому служат гинухцы, в 1860-е гг. заявлявшие о притеснении себя крупным иноэтничным соседом. Гинухцы желали самостоятельности, мечтали о самодостаточности — общественной (если бы было возможно, то и политической) и, очевидно, территориальной.

В свою очередь, дидойцев в последние годы возмущал не только факт их насильственного выселения в 1944 г. «со своей этнической территории», но усугубление его негативного значения «ликвидацией района как административно-территориальной единицы», а также то, что образованный в 1955 г. Цунтинский район (уже по своему названию рассматриваемый дидойцами как их национальный) имел райцентр в селении Бежта, «расположенном вне этнотерриториальных границ цезов», что якобы было «очередной несправедливостью по отношению к цезам как малому народу» [Магомедов Дж., 1994, с. 22]. В середине 1992 г. дидойцы добились переноса райцентра в «свое» селение Кидеро. Цунтинский район неформально стал национальным, ибо бежтинский участок этого же района с тех пор только формально причисляется к нему, а в республиканском бюджете финансируется отдельной строкой. «Национальные квартиры» наконец разделили (между дидойцами — жителями «верхнего», или «горного» участка и бежтинцами, начиная с 1955 г., т. е. с момента объединения в рамках одного района, постоянно звучали взаимные упреки; больше их было со стороны дидойцев — тогда цезов, упрекавших бежтинцев в узурпации власти и в злоупотреблениях возможностями более успешного решения собственных социальных, экономических и т. п. проблем).

Социально-экономическое положение «района» и «участка» это не улучшило [17], но на республиканском уровне была поддержана и начала (с

[17] В 2004 г. Правительство Республики Дагестан, отметив, что Цунтинский район и Бежтинский участок занимают последнее место среди муниципальных образований горных районов республики по обеспеченности и техническому состоянию объектов социальной

изрядными трудностями) реализовываться «Программа возрождения культурного наследия дидойского народа». Многие родители и учителя были против введения в школьную программу дидойского языка, так как это, по их мнению, могло усложнить детям получение высшего образования (на русском языке). Далеко не все приветствуют деятельность газеты «Дидойские вести», во-первых, потому что для публикаций на дидойском языке используется шапихский диа-



Селение Бежта. Фото автора. 1981 г.

лект оного, не без труда понимаемый носителями других диалектов, а во-вторых, потому что информация в ней якобы подается с позиций только одной группы населения района («Смысла в этой газете не вижу», — заявил один из информаторов осенью 2005 г.) [ПМА, 2005, л. 105 об.—106].

Жители же Бежтинского участка в настоящее время добиваются преобразования его в район, т. е. «конституирования» собственных «прав». Гинухцы вроде бы добились официального признания своей национально-культурной автономии (в чем им ранее отказывали).

Ныне не приходится говорить о единстве и «эмоциональном» подъеме дидойского общества. В 2004 г. оно болезненно переживало кризис власти

инфраструктуры, приняло специальное постановление (№ 142 от 20 мая 2004 г.) «О социально-экономическом развитиии» указанных района и участка.

районного масштаба, который в начале следующего года вроде бы разрешился, хотя различные общественные группы (представлявшие кандидатов во власть от своих селений) оценивают ситуацию не одинаково. Новый глава района в качестве приоритетной задачи назвал достижение «единения... малочисленного Цунтинского джамаата» [ДВ, 2005, № 3—4]. Если «джамаат» окажется не словесной формой, но станет формулой действия, тогда «единение», как сложное сочетание и удовлетворение интересов его разных структурных звеньев, может оказаться возможным.

Тенденции и процессы, которые в указанные годы получили развитие у дидойцев, в главном совпадали и среди большинства других андо-дидойских народов. И у них образ и концепция «народа»/«этноса» как структурообразующей единицы общества (дагестанского или российского — в зависимости от подхода к оценке «общего» пространства) в силу восприятия его (этноса) изначальной данностью, построенной на якобы всеми осознаваемом и «обязанном» сохраняться едва ли не тысячи лет «кровном родстве», были ведущими. Уже поэтому активно фигурирующее в здешнем информационном поле слово «консолидация» (здесь: этническая консолидация с аварцами) интерпретировалось практически на биологическом уровне, синонимично «ассимиляции». «Родовое тело» (здесь: на уровне «этноса»/«народа») требовало сохранения и самообеспечения. Вина же за «ассимиляцию» возлагалась на внешнего врага, которым являлись не аварцы как таковые, а государство (свое, дагестанское, руководимое представителями конкретных «больших» народов), осуществлявшее подобную политику.

Из обращения Национального совета андийцев к Государственной думе и Совету Федерации РФ от 22.12.2002 г.

> В ходе Всероссийской переписи населения более 30 тысяч андийцев самоидентифицировались, зарегистрировавшись **исконными носителями культуры** андийского народа. Андийцы, как и иные малочисленные национальности, авторитарно были записаны аварцами в конце 40-х годов XX века. Однако в течение полувека эта мера не только не нивелировала национальную особенность нашего народа, но, напротив, усугубила социально-экономическую отсталость и культурно-исторический застой…
>
> История нашего народа насчитывает более 2500 лет. Хотелось бы, чтобы на государственном уровне история андийского народа рассматривалась как составная часть истории Дагестана, а не свободные измышления отдельных историков. Очень **верные и важные** по сути конституционные **принципы равных возможностей для всех в участии в общественной и политической жизни**, в Дагестане превратились в инструмент «регулирования» конфликтных ситуаций. Мы понимаем, что в политике должны быть компромиссы, соглашения и пр., но не игнорируя и ущемляя при этом целые народы…
>
> Какова вообще ситуация **представительства** андийцев **в органах** государственной **власти** и местного самоуправления в тех местах, где они наиболее компактно проживают?
>
> В Махачкале число андийцев составляет 3—3,5 тысячи человек, что составляет примерно 0,5 % от общего числа жителей города. В государственных и муниципальных структурах города представлены лишь три-четыре человека.
>
> В Кизилюртовском районе проживает 5—5,5 тысячи человек андийцев. Ни в одной из структур власти ни один из них не представлен.
>
> В Хасавюртовском районе проживает более 12 тысяч человек андийцев. Ситуация представительства самая плачевная. Не говоря о районном уровне,

даже на сельском уровне эти вопросы абсолютно не решены. К примеру, в селении Аксай проживает более 2,5 тысячи андийцев, в селении расположены 24 разных организаций и учреждений. Лишь в одном из них — почтовом отделении — работает андиец. В поселковом отделении милиции имеется 18 штатных единиц. Но туда на работу не принят ни один андиец, хотя имеется очень много достаточно подготовленных ребят.

В Кизлярской и Кочубеевской зонах проживает более 3 тысяч андийцев. Ситуация выглядит примерно так же, как и в Хасавюртовском районе…

Предлагаем образовать мононациональный Андийский район, разделив Ботлихский, а в Хасавюртовском и Кизилюртовском районах образовать культурно-национальную автономию представителей нашего народа. Решение проблемы подобным образом не ущемляет ничьи права, а андийский народ ощутит на деле озабоченность государства его проблемами, сможет эффективно преодолеть социально-экономическую разруху, культурно-историческую отсталость и стать полноправным дагестанским народом.

Отмечу, что во второй половине XIX в. андийцы составляли население менее чем десяти селений Андийского округа (сейчас это территория Ботлихского района). Формирование на их «базе» отдельного района, вероятно, возможно, хотя проблематично. Насколько мне известно, в последнее время вопрос о создании района в числе злободневных не значится.

Воссоздание же Андийского округа как полиэтничной административно-территориальной целостности, не столько противостоявшей бы «аварцам», сколько представлявшей бы андо-дидойцев на высоком уровне общедагестанского пространства и решавшей бы вопросы каждого малого этноса, для представителей общественности многих народов этой группы выглядит заманчиво привлекательным. Подобная идея андо-дидойской целостности в новых условиях является своеобразным откликом на предание о злонамеренных аварцах, некогда покоривших андо-дидойцев и разобщивших их через раздробление прежде единого языка. К проявившим же завидную политическую активность дидойцам высказываются претензии не только по поводу узурпации имени общих предков, но и за единоличное и в свою пользу решение общего андо-дидойского вопроса (через формирование национально-культурной автономии) и тем самым за раскол потенциально единого социального и политического движения и пространства.

По тем или иным причинам каждое национальное (того или иного народа) движение развивалось самостоятельно (а где-то и не развилось, о чем свидетельствуют данные переписи населения). Очень многое зависело от наличия инициативных и деятельных людей (или даже одного человека, что ввиду малочисленности подобных социальных образований оказывалось достаточным), способных мобилизовать и направить общественное настроение и мнение в соответствующее русло. Например, у каратинцев такую функцию по собственным убеждениям выполняет один человек — Магомед Ахмеднабиев. Он составил алфавит каратинского языка, он собирает литературные, архивные, музейные материалы по истории и культуре каратинцев и мечтает создать соответствующую хрестоматию, во многом благодаря личной его и его немногочисленных помощников энергии результаты переписи населения среди каратинцев оказались столь впечатляющими, он активно работает в Конгрессе народов Дагестана, обращается в республиканские, федеральные, международные организации в

защиту прав своего и соседних народов. Такие инициативные люди есть во многих из указанных народов. Желания и стремления этих людей — признание своих народов полноправными членами социального и политического пространства Дагестана и Российской Федерации, предоставление возможности обучения детей на родных языках в школе (как воспользуются и захотят ли вообще воспользоваться данной возможностью люди, а не «народ» — другой вопрос), привлечение внимания властей к социально-экономическим проблемам удаленных горных районов — понятны и в целом обоснованны.

Обоснованны уже потому что объективно равноценные субъекты дагестанского общества оказались и продолжают оставаться в неравных условиях. Если менее 10 тыс. проживающих в Дагестане цахуров (большая часть цахуров давно живет на территории современного Азербайджана) и на порядок более многочисленные рутульцы и агулы с начала 1990-х гг. получили право и возможность обучать в детей в школах на родных языках (хотя они этим пользуются выборочно; в одних селениях ведется преподавание на родном языке, в других — нет) [ПМА, 2005, л. 66 об.], имеют своих представителей в республиканских органах власти (и, по определению лидера НКА «Дидойцы», «имеют свою национальную политику») [Магомедов Дж., 1994, с. 15], то задается вопрос, почему всего этого лишены мало уступающие им, а то и превосходящие по численности, имеющие собственные языки народы андо-дидойской подгруппы. Желание иметь свою «национальную политику» — это заявка на непосредственное участие в распределении «общей доли» всех конституированных субъектов общего пространства. Неважно, что общественность представленных в госструктуре республики рутульцев и цахуров говорит о бездействии своих «делегатов от народа», которым вмененено в обязанность проводить «национальную политику». Проблема в «конституированности», в соответствующем предоставлении права на такую «политику» — «дайте нам возможность проводить ее, а мы сами спросим с тех, кто не исполняет доверенное им дело» [ПМА, 2006, л. 74—75]. Однако республиканские власти не только не готовы, но и не желают изменять установленный их предшественниками порядок.

Подобное нежелание можно объяснить опасением любых дополнительных осложнений в республике, основные субъекты-«силы» которой сейчас якобы находятся в зыбком равновесии при наличии очевидных лидеров. Объяснение видится и в заигрывании с властью федеральной, при параллельном заигрывании с населением республики. Очевидно, в расчете на дополнительные финансовые поступления из федерального бюджета и с оглядкой на федеральный закон 1999 г. «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» (таковыми считаются народы численностью менее 50 тыс. чел.) Госсовет РД 18.10. 2000 г. принял постановление (№ 191), в котором к коренным малочисленным народам Дагестана отнесены все 14 «конституционно обозначенных» народов республики — аварцы, агулы, азербайджанцы, даргинцы, кумыки, лакцы, лезгины, таты, табасаранцы, ногайцы, рутульцы, русские, цахуры, чеченцы-аккинцы — за исключением действительно малочисленных андо-дидойцев, кайтагов, кубачинцев и арчинцев. Именно Госсовет, членство в котором имеют представители этих самых 14-ти, взял на себя обязанность (и не собирается с кем-либо ею

делиться) определять, кто может фигурировать в соответствующем общероссийском реестре (интервью председателя Народного Собрания РД М. Алиева газете «Дагестанская правда» от 06.01.2003 г.).

* * *

Обозначившийся в конце 1980—начале 1990-х гг. кризис дагестанской государственности вызвали не малые, а большие народы, общественность и лидеры которых указывали на неудовлетворительно сложившуюся для их «родовых тел» практику взаимодействия «конституционно обозначенных» субъектов общедагестанского пространства. В первую очередь, это были лидеры лезгинской и кумыкской общественности.

Лезгинской общественностью и до указанного времени ставился вопрос о пагубных последствиях разделения народа в рамках советского национально-государственного устройства, когда одна часть лезгин 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 воспринимают себя национальным меньшинством, превращенным в таковое по злой воле конкурирующих с ними «сил». «Правителей, — заметил автор публицистической статьи, — напугала многочисленность лезгин. Тогда (во второй половине 1940-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 подгруппы. — *Ю. К.*) ... Нет народа — нет проблем. Маленький народ — маленькие проблемы» (цит. по: [Абдурагимов, 1996, с. 318]). 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»), 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» [Абдурагимов, 1996, с. 318—319]. В интерпретации политических, социальных, экономических и т. д. тем и проблем общедагестанского пространства национальный момент и здесь подается в качестве основного.

> Нынешние руководители Дагестана (это, судя по контексту и объективным данным, даргинцы, аварцы и кумыки. — *Ю. К.*), ставя перед собой узконационалистические задачи, фактически отдали Дагестан пантюркистам (здесь обозначен образ внешнего врага — Азербайджана, Турции, пособниками которого якобы являются тюркоязычные кумыки и вступающие с ними в альянс аварцы. — *Ю. К.*)... Представители некоторых народов Дагестана в высоких структурах власти ошибаются, думая, что на антилезгинской волне, подавив последних (т. е. лезгин. — *Ю. К.*), они создадут для себя широкое поле деятельности, сумеют расширить свои территории... (это, скорее всего, адресуется кумыкам и азербайджанцам. — *Ю. К.*).

[Абдурагимов, 1996, с. 289]

Исходя из подобных оценок, можно заключить, что сосуществование и взаимодействие народов в Дагестане (и в Азербайджане) толкуется (или оказывается на деле?) силовым взаимодействием, в ходе и в результате которого одна из сторон (в данном случае лезгины, но таких сторон, может быть, бывает и больше) оценивает ситуацию как жесткое давление на себя, насилие. Насилие уже через умышленное расчленение своего «тела» и тем самым уменьшение своей «силы». Для восстановления последней (а не «тела», которое не имеет четких контуров) предлагалось объединить малые лезгиноязычные народы (а заодно и не очень малые — 100-тысячных табасаранцев) с собственно лезгинами, вопреки желаниям первых, но во имя достойной конкуренции вторых с другими активными фигурантами общего силового поля. Вторая, и главная составляющая восстановления «силы» лезгинского народа — это объединение его разделенных — дагестанской и азербайджанской — частей в единое целое. И третье — самоопределение народа — политическое, государственное в собственном пространстве, которое необходимо формировать вне рамок Азербайджана и Дагестана. На это было нацелено созданное в 1990 г. Лезгинское народное движение «Садвал» (единство) (устав и программу движения см.: [Абдурагимов, 1996, с. 528—536]) [18].

Неменьший, а возможно и больший, сепаратизм отличал идеологию оформившегося на рубеже 1980—1990-х гг. кумыкского народного движения «Тенглик» (равенство). Бо□льшим он мог быть по той причине, что тюркоязычные кумыки, с одной стороны, воспринимаются кавказоязычными дагестанцами «не (вполне) своими», «не (вполне) кавказцами» и «негорцами», а с другой — сами идеологи движения, репрезентируя кумыкский народ, явно дистанцируют его от кавказцев, называя его правопреемником населения Гуннии и Хазарии, а одним из главных принципов своего движения называют тюркизм *(тюркчюлюк)* [Тенглик, 1996, с. 15, 90].

Для сепаратизма имелись причины и другого порядка, сформулированные идеологами «Тенглика» как «сужение базы (среды) воспроизводства кумыкской этничности», что подразумевало земельный вопрос. Последний действительно весьма сложен.

Благоприятные условия, созданные для горцев-переселенцев — выделение нередко значительно бо□льших, 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 чеченцев при одновременном заселении освобожденных ими территорий горцами и др. — вызвали в итоге обоснованное недовольство среди кумыков. Ныне «горцы» весьма значительная, а кое-где и преобладающая часть населения равнины — территории традиционного расселения кумыков. Так, в Кизилюртовском районе аварцы составляют 80 % его жителей, в Хасавюртовском — более 38 %, в Бабаюртовском — 22 %, а с учетом проживающих там же

[18] Впрочем, по Дагестану ходят разговоры, что «лезгинский вопрос» был инспирирован Москвой с целью сделать более сговорчивым в «большой политике» Азербайджан.

переселенцев других национальностей процент горцев еще более значителен (подсчитано по данным: [Республика Дагестан, 2001, с. 168—170]).

Как следствие уже этого, в программных требованиях «Тенглика» было заявлено «сохранение экономически и демографически целесообразного образа жизни кумыкского населения, а также среды обитания; прекращение массового переселения в Кумыкию и возврат незаконно изъятых земель их законным хозяевам». Восполненные и защищенные от новых посягательств со стороны земельные угодья кумыкского народа должны стать базой «восстановления всех структур этнизации» [19] и этноса, имеющего «историко-генетическое и духовное родство» со всеми тюрками, требующего усиления своего «родового тела» (это мое определение) через повышение рождаемости («чтобы семьи людей кумыкской национальности стали в среднем четырехдетными») и заявляющего о готовности своего пребывания в составе существующего государственно-политического пространства на автономных условиях — «сохранение единства Дагестана при изменении формы его государственности и обеспечении верховенства прав народов и прав человека» [Тенглик, 1996, с. 21, 89, 91].

«Народы» и их права оказались на первом месте, им была предложена роль единственных субъектов политики, экономики, культуры, всего комплекса общественной жизни. Соответственно, политическое, экономическое и т. д. пространство в рамках системы (политико-правовой и т. п.) должно было делиться между ними.

> Существующее унитарное устройство РД создает неравноправные условия народам, образующим нашу республику, и постоянно стимулирует межнациональную конкуренцию... Никто не может отрицать, что А. Даниялов — бывший первый секретарь обкома партии, создал преимущества аварцам, а М.-С. Умаханов — даргинцам и т. д. ...Каковы бы ни были личные качества руководителя, **нельзя ставить судьбу народа в зависимость от отдельного человека, тем более другой национальности...** Геополитически карта Дагестана включает 4 региона: территории севернее реки Терек — Ногайская степь, центральная равнина и предгорья — Кумыкия, горная территория — собственно Дагестан, южная территория — Лезгистан... По крайней мере, указанные 4 геополитических региона должны получить автономию и законодательную самостоятельность.
>
> [Ибрагимов Х., 1995, с. 153—157]

* * *

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» с большого формата опустился до низовых звеньев социальной и хозяйственной

[19] В частности, это предполагало, что «доминирующее место в национальном воспитании должно принадлежать формированию чувства кумыкскости (тюркскости) подрастающего поколения на основе углубления исторических знаний о древности, автохтонности, этноисторическом континуитете, антропо-географической стабильности тюркского этноса на Восточном Кавказе и на кумыкской территории, об особом месте тюркской культуры в евро-азиатском культурном ареале» [Тенглик, 1996, с. 93].

жизни — «разделение совхозов (в предгорных и равнинных районах, т. е. в тех, где оказалось большое количество переселенцев с гор. — *Ю. К.*) на отдельные хозяйства по национальному принципу — вот реальность наших дней» [Мустафаевы, 1990, с. 38]. Эта ситуация напоминала с точностью до наоборот ту, что имела место 50 лет ранее, когда бригады и звенья создававшихся колхозов формировались по тухумному 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» [Мустафаевы, 1990, с. 38]. 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.

«Национальное»/«этническое» представительство во властных структурах реализовалось практически с самого начала оформления Дагестана как советской республики. Время чисток 1937—1938 гг. внесло в него коррективы, но в 1948 г. во главе республики, а таковым являлся первый секретарь обкома, стал «коренной» дагестанец, 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 [Кисриев, 2002а, с. 171] [20].

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 которой 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. В свою очередь, и пример Андалальского общества XVIII—первой половины XIX в., где высшие должности были поделены между тремя основными его джамаатами, ни в коей мере не может быть соотнесен с советской моделью. Напомню, что там из представителей трех крупнейших селений — Согратля, Чоха и Ругуджи —

[20] По некоторым оценкам, постоянная представленность кумыков в высшей республиканской власти объяснялась значимостью равнинных, издавна кумыкских земель в хозяйстве, экономике республики [Узунаев, 2005]. Здесь же отмечу, что русские в Дагестане делятся на две категории — на приехавших по назначению «центра» и местных русских. Первым предоставлялись должности второго секретаря Обкома КПСС и председателя КГБ. Вторые, как правило, руководили махачкалинским горкомом, занимали должности заместителя председателя республиканского Совмина, одного из заместителей председателя Верховного Совета, были министрами [Кисриев, 2002а, с. 170].

избирались формально равноправные руководители союза — *кадий* (судья и духовный лидер), *раис* (букв.: ʻглаварьʼ, ʻначальникʼ; в поздней практике — сельский староста) и *каййим* (административная должность), из которых якобы сама практика сделала главным кадия, и таковой всегда избирался из согратлинцев. Между жителями (джамаатами) указанных трех селений была и до сих пор остается конкуренция, а равно взаимные претензии.

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 троичной 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 пусть и косвенным, но все же отзвуком закономерности, которая была принята в данном политическом пространстве как наработанный опыт.

Однако в официально светском государстве «церковный» лидер в триумвирате 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 трижды проводились референдумы: в 1992, 1993 и 1999 гг., и голосовавшие «за» введение данного поста составляли, соответственно, 10,6, 30,8 и 21,6 % [Кисриев, 2002а, с. 176]. Конституция 1994 г. узаконила систему государственной власти, которая ориентировалась на паритет основных субъектов дагестанского политического пространства. Выражением последнего явился Государственный Совет, который формируется по особому регламенту. Госсовет является коллективным президентом Республики, он состоит из 14 человек — представителей конституированных народов и в него «не может входить более одного представителя от одной и той же национальности» (Конституция РД, ст. 88). Госсовет возглавлет 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 в последние годы много говорили не только о даргинизации власти (данный тезис подкреплялся фактом пребывания на посту мэра Махачкалы также даргинца С. Амирова), но и о превращении ее официального лидера в Дагестан-баши [Набиев, 2004] [21]. Правда, звучат и другие оценки, согласно которым в такой «плюралистической структуре сил», каковой является Дагестан, авторитарное правление невозможно. Инициируемые федеральным центром изменения властных структур Дагестана (с нивелированием национального принципа их формирования или представительства в них) [22], по мнению аналитиков, в перспективе не только обусловят утрату связи политической власти с реальными настроениями в обществе, но лишат республиканскую политическую структуру динамизма [Кисриев, 2004б, с. 235].

В начале 2006 г. президент РФ освободил М. Магомедова от должности. Первым президентом Дагестана стал аварец Муху Алиев, ранее занимавший пост председателя республиканского парламента. О «национальной» составляющей подобного выбора, о его закономерности и т. п. можно строить весьма определенные предположения. В Южданге по данному поводу замечают: «Теперь аварцы, очевидно, успокоятся». А в среде людей, причастных к изданию «Дидойских вестей», возникло предположение, что их газета станет аварской.

* * *

Национальные сюжеты в новейшей истории Дагестана тесно связаны с вопросами религии. Восстановление здесь с началом перестройки позиций ислама было закономерным по многим причинам. 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 без малого 1600, число мусульманских учебных заведений в начале XXI в. составило: высших — 17, медресе — более 130, начальных школ (мектебе) — две с половиной сотни; количество выезжающих в хадж, в 1998 г. достигнув максимальной отметки и перевалив за 13 тыс., в дальнейшем снизилось в

[21] В народе Магомедали Магомедова чаще называли «дедушкой», подчеркивая этим не только его возраст, но и (а возможно в первую очередь) способность политически лавировать, быть «хитрым лисом» в республике и схожим порядком общаться с федеральной властью, что позволило сохранять мир в Дагестане в очень сложные 1990-е гг. Современного дагестанского «дедушку», вероятно, можно в чем-то сравнить с «дедушкой» лакского народа другой исторической эпохи – Сурхай ханом II – Кун-Буттой (о нем см. гл. 4.6).

[22] Существовавшая система позволяла учитывать национальный фактор при выборах по многомандатной системе в многонациональных районах и даже в больших городах.



Зиярат Хажи Суллу
в лакском селении Хосрех.
Фото автора. 2005 г.

несколько раз, но все равно представляет значительную цифру [Религии в Дагестане, 2001, с. 72—73].

Такие показатели существенно различаются по разным субрегионам республики. В первой половине 1990-х гг. количество мечетей в даргинских и аварских селениях в 1,5—2,0 раза превышало оное в кумыкских и в 3—5 раз — в районах проживания табасаранцев, лакцев, лезгин. Для примера: в даргинском селении Губден с десятитысячным населением в эти годы функционировало 25 мечетей, а в таком же по количеству жителей лезгинском селении Ахты («традиционном» и древнем «городе», в раннесредневековый период центре ислама) — лишь одна. В настоящее время перестали быть центрами ислама Кумух (бывший Кази-Кумух) и Цахур. «Парадокс, — отмечает аналитик, — заключается в том, что среди тех национальных общин, которые одними из первых приняли ислам в Дагестане (лезгины, лакцы, цахуры — VIII—XI вв.), наиболее выражена „эрозия“ мусульманской веры и тенденция к секуляризации» [Халидов, 1994, с. 37].

Обычно это связывают с более высоким образовательным уровнем населения и с более жестким характером проведения в свое время советизации данных районов. Однако можно 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 на местной почве 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 прозелитизм, так что с середины 1980-х и в 1990-е гг. религиозный подъем носил среди них особо массовый характер, с которым, по имеющимся оценкам, не сравнится ни один регион Дагестана и всей Российской Федерации [Бобровников, 1997, с. 133]. 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 дагестан-

цев 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, насколько мне известно, багулалы и дидойцы) 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» [ПМА, 2005, л. 3, 19, 43 об., 77, 83 об., 104 об.—105 и др.].

Переживание местной средой религиозного аспекта бытия часто оказывается тесно связанным с переживаниями этнополитических и культурно-исторических аспектов жизни. Под переживаниями я имею в виду не психологические мотивы, но явления, так или иначе связанные с социальными процессами. Если в XIX в. аварцы и андо-дидойцы являлись основной силой Кавказской войны в Дагестане и оплотом имамата, то в середине XX в. аварцы были «ведущим» народом края 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 желаемой цели.

Захват «аварцами» власти в Духовном управлении мусульман Дагестана (с целью 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 [23]. 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 и городов», которые должны влиять на выбор имамов сельских мечетей и их политику. ДУМД пользуется покровительством официальной власти республики и, в свою очередь, в состоянии оказывать значительное административное воздействие на гражданскую жизнь в республике [Кисриев, 2002б, с. 273]. Попытку огосударствления ислама в современном Дагестане, предпринимаемую малочисленной и однородной в этническом отношении группировкой руководителей ДУМД, аналитики связывают с достижением специфического альянса между даргинской и аварской элитами. «Даргинцы, — пишут К. Мацузато и М.-Р. Ибрагимов, — контролируют светскую власть в республике, однако опасаются контрнаступления аварцев, тогда как аварцы пытаются консолидировать свою монополию на религиозную администрацию, пользуясь проводимой даргинцами политикой умиротворения по отношению к ним. Этот альянс правящих национальностей обеспечивается ценой демократических принципов религиозной жизни... и

[23] По существующей информации, после захвата в 1992 г. ДУМД группировка Саид-афанди планировала также свергнуть светское руководство республики и создать Республику Аваристан [Мацузата, Ибрагимов, 2005].

интересов других национальностей». Политике и деятельности аварского ДУМД районы с кумыкским населением, а также районы и города в южной части республики сопротивляются. По мере сил оппозиция борется с монополией на власть Саид-афанди, предпринимая шаги к созданию альтернативного духовного управления, а вместе с ним также национальных и местных (субрегиональных) духовных управлений [Мацузата, Ибрагимов, 2005, с. 149—150].

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. Высказывается резонное мнение, что именно 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.

Но существует и иная оценка соотношения данных факторов. Применительно к Западному Дагестану и аваро-андо-дидойцам В. О. Бобровников говорит о превалировании в их самосознании религиозной (исламской) составляющей [Бобровников, 2001в, с. 90, 92].

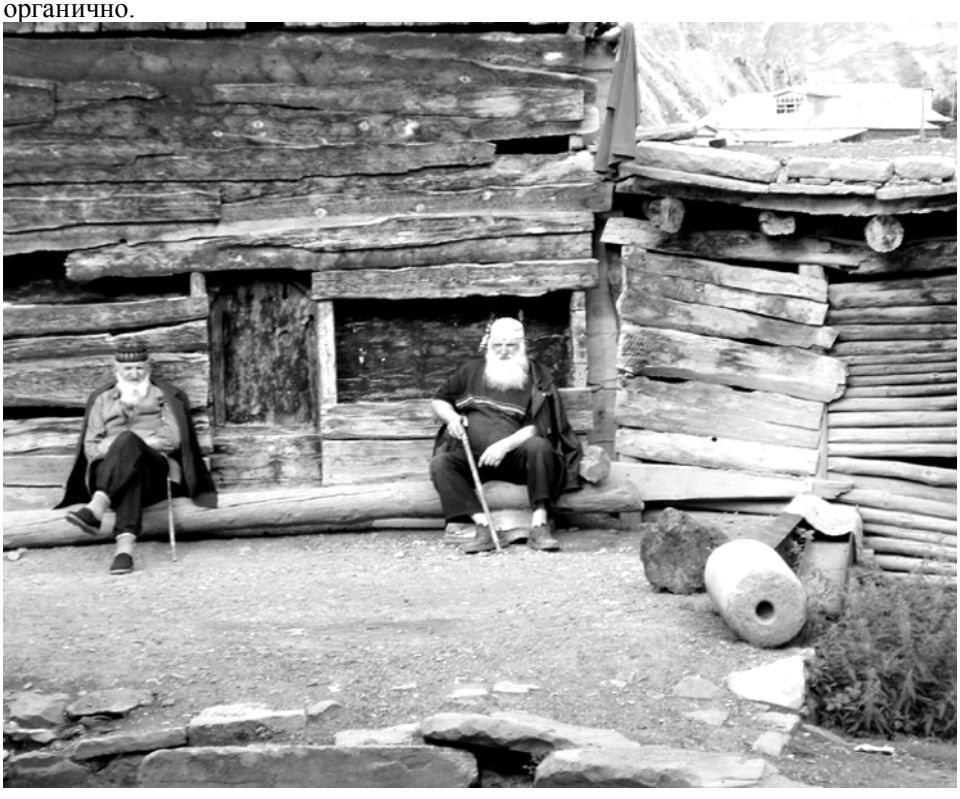
Представляется, однако, что такой вывод может быть отнесен только к части данного населения. Исследователь сделал заключение на основании личных наблюдений первой половины 1990-х гг. в селениях Цумадинского района, но перенес их на весь субрегион. А багугальские селения Хуштада и Кванада, хваршинское Сантлада, чамалальское Агвали (являющееся районным центром, что накладывает на него особый социальный отпечаток) и др. дают весьма специфическую картину. К тому же общественные процессы и умонастроения людей меняются в последние годы весьма динамично.



Хуштада. Помощник муллы с молодыми односельчанами
Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2978-26)

Багулальское селение Хуштада — одно из очень немногих горных селений, где мечеть действовала большую часть советского времени, и в начале 1980-х гг. в Хуштаду по пятницам съезжались и слетались (возле селения располагается районный аэродром) жители не только соседних селений, но и других районов [ПМА, № 1213, л. 4—8]. В Хуштаде были и есть ныне авторитетные алимы. Общий уровень религиозности населения достаточно высокий, однако нельзя говорить, что он полностью перекрывает национальную слагаемую идентичности. Хуштадинцы, как и абсолютное большинство багулалов, при последней переписи населения самоопределились как аварцы, хотя попытки сагитировать их к самоидентификации багулалами предпринимались. Большинство хуштадинцев ссылается на то, что не могут отделить себя от аварцев, с которыми у них общие песни и история. «Зачем нам изоляция? Все это (призывы к самоидентификации багулалами, чамалами и т. д. — *Ю. К.*) исходит „сверху“, чтобы поделить власть, портфели» [ПМА, 2005, л. 90—90 об.]. В коллективной и индивидуальной идентичности

хуштадинцев национальный и религиозный компоненты сочетаются вполне органично.



На годекане в Кванаде. Фото автора. 2005 г.

Соседи хуштадинцев кванадинцы, напротив, гордятся своей религиозностью (атеистическая борьба этой глубинки почти не коснулась, даже в сталинское время там якобы все тайно молились и так же обучали другу друга чтению Корана; полутайно функционировал молитвенный дом, «здесь не было тех, кто не совершал бы намаз, все соблюдали уразу... и не проводились дискотеки на Новый год»). Интерпретация собственной «идейной убежденности», характерная для современного Дагестана, — «так как кванадинцы последними среди всех окрестных жителей приняли ислам», где-то в веке XVI—XVII. Шамиль (естественно, главный авторитет) якобы сказал, что раз они последними приняли ислам, то они от него никогда и не откажутся. Местные старики с гордостью («скромной убежденностью») подчеркивают: самой религиозной республикой Российской Федерации является Дагестан, в нем самый религиозный — Цумадинский район, а в последнем самое религиозное селение — Кванада. Здесь как раз говорят о том, что люди делятся не по национальностям, а на мусульман — признающих власть Всевышнего, «смиренных», и *кафиров* — знающих о законах Всевышнего, но действующих по своему разумению, «национальность не играет никакой роли» [ПМА, 2005, л. 80—80 об., 83 об.].

Селение Сантлада является родиной главы ваххабитов Дагестана Багаудина-хаджи, и вполне естественно, что местный джамаат полностью склонился к ваххабизму, а его сторонники (и немалочисленные) имеются в ряде селений Цумадинского и соседних районов, в том числе Цунтинского.

В последнем в 1997 г. они имелись на территории Асахской (Терутлинской) сельской администрации. Однако тогда же влияние ваххабитов и в целом активность религиозной жизни в селениях соседней Мококской сельской администрации Цунтинского района были на порядок ниже, чем в Терутли, а в селениях Шаитлинской администрации того же района влияние религиозных деятелей ощущалось минимально [24]. В 2005 г. общая ситуация выглядела по-другому. Ныне здесь тоже в ходу аргумент принятия ислама «последними» (что соответствует действительности, ибо среди цезов/дидойцев ислам утвердился в конце XVIII—начале XIX в.), а сравнивая себя с цумадинцами (жителями Цумадинского района), дидойцы отмечают, что те уже пережили ваххабизм через кровопролитие (имеются в виду события 1999 г.) и якобы не хотят его, тогда как на большей части их района он укрепляется (причем за спадом «привлекательности» после 1999 г. в последнее время наступил новый рост «интереса» к радикальным формам — «молодежь берет верх над стариками»). Еще недавно «атеистическую» атмосферу в селениях Шаитлинской администрации сменил подъем религиозности (тогда как, по словам информаторов, в асахском участке, наоборот, отмечается снижение влияния радикальных исламистов). В самом селении Шаитли, известном по-своему уникальным праздником *игби*, последний в 2004—2005 гг. не справлялся — сторонники радикального ислама из числа молодежи и особо религиозные старики запретили его проведение [25]. В соседнем с Шаитли селении Китури одна группа молодежи организовала в 2005 г. его проведение, и одновременно с ним другая группа молодежи демонстративно устроила *мавлид*. В редакционной статье «Дидойских вестей» в начале 2003 г. говорилось:

> Мнение представителей духовенства по разным судьбоносным вопросам и сегодня является авторитетным для большинства дидойского народа. Их довольно успешно используют для решения вопросов выборных кампаний на местном уровне, хотя и здесь с каждым годом они уступают позиции

[24] В Терутле дебир мечети вместе с главой сельской администрации взял с жителей этого и соседнего селений подписку в том, что они под угрозой публичного наказания отказываются от употребления спиртных напитков и табака и будут вести праведный образ жизни. Тогда же в Китури и Шаитли местные жители смеялись над асахцами и говорили, что они «не дураки» давать подобную подписку, так что их быт протекал по заведенному ранее порядку. В том же году в селении Гениятль (Шаитлинская администрация) прошли торжества районного масштаба, посвященные награждению земляка Магомеда Серажудинова (родившегося в селении на плоскости, но его родители родом из Гениятли) звездой «Героя России», посмертно удостоенного этой награды за подвиг, совершенный еще в Афганистане (и награжденного благодаря стараниям учителя школы). Влияние религиозных деятелей на ход торжеств сказался в том, что они запретили установить бюст героя, так что открытый во время торжеств памятник представлял собой прямоугольный пьедестал с надписью [ПМА, № 1723, л. 5—7, 24—28, 56—56 об.].

[25] В 2006 г. игби в Шаитли был проведен. Смею предположить, что получившее огласку в СМИ Дагестана проведение в 2005 г. в МАЭ выставки, посвященной игби, сыграло в этом не последнюю роль.

> тоталитаризму власти и денег. Тем не менее в общественном мнении нашего народа существует точка зрения, что решение любых социальных конфликтов, в том числе и этнических проблем, под силу только представителям духовенства. Прослеживая исторические события последних десятилетий, мы стали в этом сомневаться и пришли к выводу, что духовные лидеры дидойцев, если сами между собою не могут договориться даже исключительно по своим концептуальным вопросам, не способны реально решить общественные проблемы. Это особенно проявилось в последние годы, когда они растерялись и показали политическую близорукость в условиях демократического преобразования общества. Хотя и среди них есть талантливые представители, которые пытаются преподнести ислам не в ракурсе догматических учений, а в цивилизованной форме.
>
> [ДВ, 2003, № 1—2]

Это точка зрения и оценка той инициативной группы (в местных реалиях ставшей едва ли не политической партией), которая во главу угла современных общественно-политических реалий поставила фактор этничности и соответствующей коллективной идентичности. Однако оценки могут быть различными, так как реалии достаточно сложные и весьма неоднозначные. В июле 2005 г. в дни празднования 75-летия Цунтинского района едва не произошли столкновения на почве идейных убеждений между местными «ваххабитами» и их противниками [ПМА, 2005, л. 104 об.—106], а в селении Хибиятль в первой половине того же года имело место то же по поводу прав на мечеть между сторонниками «традиционного» и «ваххабитского» ислама [газ. «Дидойские вести», 2005, № 21—22].

Настоящие примеры (о значении религиозного фактора в жизни современного дагестанского общества речь еще будет в дальнейшем) демонстрируют изрядную противоречивость современного положения в общественных умонастроениях жителей даже одной, конкретно западной части Дагестана, которые к тому же могут динамично изменяться. Какие-либо категоричные оценки делать трудно, равно как и строить обобщения [26]. Можно лишь отметить, что благодаря усилиям инициативных групп этническая идентичность среди ряда малых народов приобрела и сохраняет актуальность. Причем в этом случае просматривается своеобразное проявление характерного для местной среды фактора соревнования: высокая активность инициативной группы дидойской общественности по восстановлению прав своего народа, безусловно, повлияла на соответствующие результаты переписи среди бежтинцев (итоги переписи — 6 тыс. чел. назвали себя бежтинцами), гинухцев (то же — 531 чел.) и гунзибцев (то же — 998 чел.). В свою очередь, по тем или иным причинам повышенный фон религиозности населения конкретных селений Цумадинского района определил совершенно другие результаты переписи — считанные единицы — среди здешних малых народов.

[26] Подобно тому как не отличался однозначным вектором и предшествующий современному этап развития местного общества, так что имеющий хождение в литературе вывод о ценностно-ориентированной разорванности горских обществ в советский период, когда якобы население ранины и городов, а также интеллигенция полностью принимали советские ценности и целиком отождествляли себя с новой государственностью, а горцы воспроизводили себя в качестве их оппонентов [Курбанов, 2003, с. 17], представляется изрядным упрощением.

Идентичности в Западном Дагестане, как и в других его частях, изменяются, но этот процесс не имеет однозначного вектора.

Равно проблематично (и, может быть, ошибочно) говорить об аварцах как некоей целостности (тем более совокупно с андо-дидойцами), 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 [27]. Равно, если некоторый прозелитизм 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 [28], 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 излишнюю активность, уравновешивают друг друга. Однако относительная устойчивость ситуации в Дагестане во многом определяется раздробленностью самих этнопартий.

Сложные и во многом противоречивые изменения наблюдаются и в индивидуальных идентичностях.

Из беседы с Г. М., 1962 г. р., жителем селения Ботлих, ботлихцем:

> ...Пока какие-то большие силы нас делят, мы ничего не можем им противопоставить. Один лезгин говорит — Даниялов хорошо сделал, объединив всех аварцев, и плохо поступил с лезгинами, которых разделил на табасаранцев, рутульцев, агульцев. Я говорю, нет, наоборот — плохо поступил с аварцами и

[27] Пожалуй, только сравнительно небольшим по численности, притом «недагестанского происхождения» этническим группированиям удается в настоящее время выступать социально мобилизованными. Так, в последнее время водителями и владельцами маршрутных микроавтобусов в Махачкале, ставших основным видом городского транспорта, являются талыши и азербайджанцы. По-своему показательно, что дагестанским торговцам и мафии удалось не пустить на местный рынок китайцев, но у них этого не получилось с азербайджанцами [ПМА, 2004, л. 97—97 об.].

[28] В «народе» циркулируют свои информации по злободневным вопросам жизни общества. Для примера сошлюсь на рассказ информатора (аварца) о том, что он якобы слышал по телевидению от выступавшего некоего профессора. В далеком прошлом аварцы якобы жили на равнине, где сейчас проживают кумыки; кумыки же пришли с Алтая (прародины тюрков. — *Ю. К.*) и потеснили аварцев в горы; в свое время у аварцев была империя (очевидно, имеются в виду авары первых столетий новой эры. — *Ю. К.*), огромная по размерам — доходила до Румынии, и мощная — Азербайджан платил ей дань [ПМА, 2004, л. 93 об.]. Характерное видение своего народа, на основе которого делаются выводы политического характера.

хорошо с лезгинами. Лезгины сейчас имеют несколько представителей в Госсовете. Агулец представляет агульцев и в Госсовете, и в Народном собрании, то же рутулец и т. д. А интересы ботлихцев нигде никто не представляет. Хорошо, мы согласны, что мы аварцы, но аварцы-то не считают нас аварцами, вот что плохо. Мы как-бы стремимся быть аварцами, но они нас отторгают. Реально, когда дело касается власти, аварцы нас за аварцев не считают. Это неофициально, это делается на негласном уровне. Есть такой термин „нестандартные аварцы" — он обозначает андо-дидойские народы. Конечно, быть аварцем очень хорошо, у них славная история, один Расул Гамзатов чего стоит. Быть аварцем — это достойно, это хорошо, но...

В детстве я думал: какой я счастливый, я родился в СССР — это самая сильная страна в мире, затем я живу в РСФСР — это самая большая республика, затем — в Дагестане — там самые сильные борцы. Я гордился этим. Затем я гордился тем, что живу в Ботлихском районе, что сам я ботлихец; нет, сначала аварец — они (аварцы) самый крупный народ в Дагестане, затем (являюсь) ботлихцем среди аварцев. Не знаю, чем конкретно определялась гордость за то, что я ботлихец. Когда мы в школе учились, для нас не быть ботлихцем считалось позором, это второй сорт, апараг. С детства мое чувство родины было острое. Мои дети тоже гордятся, что они ботлихцы. А теперь оказывается, что самая плохая страна — это Россия. Я был в Эмиратах в 94-м году, мне советовали не говорить, что я россиянин. Россиянин — это плохо. Америка, Европа — это хорошо. Говори, что ты дагестанец, из Дагестана — корень «стан» — мусульманская страна. Теперь в России самым изгоем является Дагестан. Чеченцев боятся в России, а гнев обрушивается на дагестанцев. Попробуй быть дагестанцем в Москве — это убийственно. Теперь быть в Дагестане аварцем — плохо, непрестижно, престижно быть даргинцем или лакцем, кумыком, но только не аварцем. Потому что аварцев так раскололи, аварцы сами себя так продают. Продают себя только аварцы, другие с собой так не поступают. Как это произошло? Есть достойный аварец Абдулатипов, который не хочет служить подлецам, прислуживать даргинцам. Он отказывается от поста. Вместо него находится другой, который готов служить и прислуживаться. А есть негласное распределение постов в республике между представителями национальностей. И «аварские» места в аппарате занимают подлецы.

В Ботлихском районе власть сейчас принадлежит не ботлихцам, а представителям селений Ансалта и Рахата (которые пострадали в чеченском кризисе), а они, кстати, из хъазахъов (они были переселены в этот район аварским ханом). Выход для нас — быть самими собой, т. е. ботлихцами. А переписи здесь не было — всех автоматически записали аварцами (в случае со своей семьей я намерен это оспорить) [29]. Но мы «нестандартные аварцы» — такое отношение всегда бытовало. Есть еще название, применяемое к нам — «тIад магIарулал» — «верхние горцы» (некий аналог «нестандартным аварцам»). Когда мы станем самими собой, это, во-первых, даст нам право быть на своей территории хозяевами, во-вторых, когда мы здесь будем полноправными хозяевами, это даст нам шанс избрать хотя бы раз в жизни своего представителя в Народное собрание Дагестана. У нас никогда не было в постсоветский период своего представителя (в советское время была наша доярка в Верховном Совете РСФСР). Районная власть — 1-й и 2-й секретари в районе никогда не были ботлихцами. В постсоветский период глава районной администрации тоже никогда не был из Ботлиха. Практика такая — ботлихцы нигде и никем не

[29] Согласно официальным данным переписи 2002 г., ботлихцев в Российской Федерации всего 16 чел. [Итоги переписи, 2004].

представлены. Мы считаемся аварцами, но аварцы нас отторгают. Чтобы уйти от этого, нам надо стать ботлихцами. И наш человек должен быть в Госсовете...

[ПМА, № 1757, л. 68—70]

В данном откровении высокообразованного человека средних лет, живущего в начале XXI в. в условиях политической системы, которая декларирует равенство гражданских прав личности, рельефно просматриваются отсылки к характерным постулатам традиционного социального опыта. Это утверждение первичности этнической солидарности по отношению к личности, ибо понятие «нация» равноценно понятию «забота» и подразумевает коллективную ответственность. Это восприятие социального поля, в котором живет человек, его этногруппа и весь мир, как построенного на принципах силового взаимодействия, так что принадлежать к «сильным», к тем, «кого боятся» остальные, престижно и обеспечивает внутренний комфорт, а оказаться лишенным «силы» через эти перспективы и во всех отношениях невыгодно, да еще и унизительно. Наконец, это ссылки на перешедшее из прошлого, но сохраняющее значение в новых реалиях социальное неравенство между группами населения того или иного уровня.

Идентичности — индивидуальные и коллективные — в эпохи перемен и кризисов, а переживаемое ныне время на территории бывшего СССР именно такое, могут изменяться быстро и существенно. Но и в таких условиях и в новых формах сознания и осознания «себя» — индивидуального и коллективного — не происходит полного разрыва с опытом социокультурной традиции. Тем более что среда нацелена на сохранение своей системной индивидуальности и структуры.

6.2.1. Время настоящее (*продолжение*)

Несмотря на значительные миграции сельских жителей в города, они продолжают составлять большую часть населения республики (в 1989 г. 56,4 %). Не обезлюдели и горные районы, хотя населения там за последние десятилетия существенно поубавилось, а жизнь в условиях системного экономического кризиса в стране, пожалуй, наиболее трудная. Достаточно указать, что объем циркулирующей денежной массы в сельской местности несоизмерим с городским. Десять лет назад в райцентрах Дагестана объем товарооборота в расчете на одного работающего составлял не более 10—20 % от такового в столице республики Махачкале [Атаев, Гаджиев, 1997, с. 26—27], что уж говорить о рядовых горных селениях. Там и сейчас в магазинах часто встречаются таблички, извещающие о том, что товар в долг не отпускается. В значительной своей массе население живет на пособия, выдаваемые государством на несовершеннолетних детей, а также на пенсии по инвалидности, документы, удостоверяющие которую, первоначально покупаются за 20—40 тыс. руб., а затем ежегодно подтверждаются по следующим расценкам: 1-я группа инвалидности — 1300 руб., 2-я группа — 1000 руб., 3-я группа — 700—800 руб. В связи с введением нового правила, предписывающего обязательность ежегодного прохождения Врачебно-трудовой экспертной комиссии (ВТЭК), предполагают повышение расценок за

надлежащие услуги. Об огромном количестве в республике инвалидов ходят остроты [ПМА, 2004, л. 64—64 об.]. А что делать? Работы в горах мало.

Традиционный для мужской части населения вид трудовой деятельности чабанство ныне непопулярен, особенно среди молодежи. Да труд чабанов и оплачивается недостаточно высоко. В селениях исторического Гидатля (Шамильский район) месячное вознаграждение чабана выражается в двух баранах, стоимостью 1,5—2,0 тыс. руб. каждый, итого выходит 3—4 тыс. руб. На таких условиях местные жители не соглашаются чабанить и на эту работу нанимаются их соседи из более бедных по сравнению с Гидатлем районов, в частности Тляратинского. Правда, положение чабанов может оцениваться и иначе. Им теперь разрешено держать личный скот вместе с колхозным в соотношении 50 : 50. Колхоз (акционерное общество и т. п.) заготавливает сено на все поголовье отар, и это приносит чабанам некоторую выгоду. Кроме того, чабаны имеют возможность негласно возмещать потери личного скота за счет колхозного [ПМА, 2004, л. 64 об.—65, 92 об.] [30]. Однако, повторю, чабанство не популярно. Или чабанить не престижно?

К настоящему времени существенно изменилась традиционная модель распределения трудовых обязанностей между представителями разного пола (о ней см.: гл. 3.1). Серьезной причиной смещения трудовых функций послужила Великая Отечественная война, когда женщины заняли места ушедших на фронт мужчин. Если раньше горянки не брали в руки косу, то в годы лихолетья они вынуждены были это сделать, но по завершении войны мужчины не освободили их от нее. Теперь в сенокосе в горных и предгорных районах почти на равных участвуют представители обоего пола. Сбор урожая с деревьев в садах тоже стал женским трудом; при сборе плодов теперь используются лестницы и подставки. В целом мужской труд в общественных хозяйствах в основном оказался связанным с машинами и механизмами, тогда как на долю женщин легла вся тяжесть ручного труда. В последние годы не только горожанки, но и жительницы сельских горных районов вовлеклись в «челночный бизнес», выезжая за товарами в Турцию, Азербайджан. А это отражает изменение уже собственно общественного положения женщин (произошедшее в советский период) и их положения в семье, так как доходы от женского труда составляют значительный процент семейного бюджета.

Примечательна ситуация с отходничеством. Как отмечает М.-З. О. Османов, отход не всегда бывает экономически обоснован и имеет скорее корни престижного, психологического характера. Он приводит пример, когда руководители хозяйств готовы платить местным жителям — потенциальным отходникам такие же суммы, какие те могут заработать «на стороне», если будут работать так же быстро и качественно, как и там. Однако «соображения престижа» заставляют последних «стесняться» мнимого унижения при найме на работу в родном селе [Османов М., 2002, с. 114]. Характерным является положение, при котором жители селений приходят на заработки в качестве

[30] За счет существенно изменившихся условий выпаса скота в значительной мере ухудшилась его породность. В 1950-е гг. в колхозе селения Чох была выведена высокопродуктивная порода овец — дагестанская горная (тонкорунная). В условиях и в результате совместного содержания скота элитной и обычных пород (последние — принадлежащие чабанам) чистота элитной породы оказалась едва ли не полностью утраченной [ПМА, 2004, л. 92 об.—93].

строительных рабочих в свой районный центр, а мужчины последнего отправляются для того же в другой, более благополучный в экономическом отношении район. В 1997 г. я был свидетелем того, как на строительстве административных зданий в новом центре Цунтинского района селении Кидеро работали отходники из Грузии, местные же жители отказывались работать на стройке, ссылаясь на то, что значительные суммы денег уже «украдены начальством», соответственно, заработки «здесь» невысокие, а хорошо заработать они смогут «в России» (и это при объективно довольно, если не крайне, стесненных финансовых обстоятельствах их жизни) [31].

В последние два или немногим более десятка лет отходничество приобрело новые формы, а возможно и содержание, или вообще стало другим явлением. К сожалению, специальные работы по системе организации отходничества во второй половине XIX—начале XX в. отсутствуют [32]. Явно недостаточно информации и о том, что представляет собой отходничество ныне. В итоге сравнения возможны только общего характера.

Авторы книги о положении русских на Северном Кавказе отмечают, что диаспоры кавказцев, используя ресурс этносолидарного взаимодействия, опыт трудовой адаптации и криминальные практики, активны в самых разных регионах РФ, что так или иначе приобретаемые ими финансовые ресурсы отправляются в Кавказский регион на поддержание жизнеобеспечения семей,

[31] Здесь же отмечу, что в 1990-е гг. казалось, что в отношениях между «бедными», традиционно спускавшимися на заработки, уходившими в отход в Грузию горцами Западного Дагестана и жителями изобильной «текущей медом и вином Алазанской долины» «мир перевернулся». Тогда до этого по-своему свысока смотревшие на горцев молодые и средних лет мужчины-грузины приходили в горные аулы наниматься на стройки. Они нелегально, по горным тропам, пересекая границу (ведь Дагестан и Грузию разделила государственная граница), на себе приносили для продажи электроприборы китайского производства, а телемастер из почти полностью лишенного электричества Телави пришел в Цунтинский район обслуживать местное население. Контраст ситуаций, даже по сравнению с 1980-ми гг., был огромным.

[32] Мне известна только информация общего порядка. В 1901 г. из Дагестанской области «отлучившихся на заработки в одиночку было 76336 мужчин». Отход «в одиночку» в данном случае противопоставляется сезонным перемещениям горцев в равнинные районы целыми семействами. Отходники мужчины ежегодно весной возвращались на родину «для обрабатывания своих полей и садов, принося с собою заработок, остающийся у горцев, благодаря их крайней умеренности в пище и в одежде, почти целиком. Заработок этот для каждого человека, отправляющегося на отхожий промысел, простирается приблизительно от 80 до 100 руб. в год» [Дагестанский сборник, 1902, с. 88—89]. Об отходниках имеются и другие свидетельства, например такое: «Казикумухцы (лакцы. — *Ю. К.*), ввиду отсутствия у них пахотных земель, достаточных для жизни, ежегодно, начиная с сентября месяца, в течение семи месяцев отправляются на заработки в отдаленные путешествия, даже в Россию, Турцию и Персию. Они воспитываются, усваивая языки и нравы разных стран, и делаются беззастенчивыми. С таким трудом заработанные деньги они, по возвращении сюда, тратят в течение двух-трех месяцев на кутежи и, выпив чрезмерно бузы, раскраснеются и гуляют. То же самое в следующем году. В настоящее время (вторая половина XIX в. — *Ю. К.*) ежегодно из Казикумухского округа на заработки далеко отлучается более десяти тысяч человек, кои на месте отлучки занимаются кто слесарным мастерством, кто золочением, лужением, кто сапожным ремеслом, а большинство как чернорабочие. Если они не будут так странствовать, то на родине не сумеют прожить» [Алкадари, 1994, с. 39].

однако экономическая ситуация в регионе от использования этих моделей выживания не меняется.

> Фактически это — модернизированная и видоизмененная модель набеговости. Суть ее остается неизменной: ресурсы добываются «на стороне» и вкладываются в поддержание в самом регионе инфраструктуры быта, но не производства. У этого варианта организации функционирования нет долгосрочной позитивной перспективы.
>
> [Денисова, Уланов, 2003, с. 258]

Прочитав такое, как не вспомнить лексическую (и культурную тоже?) близость понятий *давла* — ʻдобычаʼ и *давлат* — ʻбогатствоʼ. Однако подобное сравнение будет поверхностной оценкой ситуации. Разве только кавказцы отличаются нацеленностью на поддержание жизнеобеспечения семей, формируя те или иные диаспоры в России и вне оной? А молдаване, украинцы, таджики и т. д., действия которых не связываются с «набеговостью»? Такое было и много раньше, в XIX—начале XX в., когда костромские, тверские и разные иные мужики-крестьяне приходили в активно развивавшийся Петербург, вовсе не заботясь (или делая это в минимальной степени) о создании инфраструктуры производства у себя на родине. Кавказцы (жители северной его части) — граждане России, и ходят-ездят они по своей стране с целью обеспечения выживания своих семей (что в полной мере согласуется с характерной для данной культурной традиции заботой о «доме») и вряд ли в массе своей должны заботиться о развитии производства в «собственном» регионе. Разве российские (или русские) бизнесмены, переправляющие изрядные суммы денег за рубеж, поступают принципиально иначе? Кавказцы, возможно, дают больший процент криминальных группировок по России, по крайней мере, в соответствующих информационных сводках они фигурируют довольно часто. Впрочем, вероятно, так же часто, как «тамбовцы», «солнцевцы» и т. д. Такой вариант «отходничества» формально в большей мере соответствует «набегу». Формально или содержательно?

Социолог Э. Ф. Кисриев резонно замечает, что при оценке сохранения «традиций» и появляющихся в культуре инноваций, при оценке взаимодействия тех и других необходимо выделять «структуры (материальные и поведенческие), которые можно конкретно и объективно описать, и значения, смыслы этих структур, которые содержатся в сознании тех, кто непосредственно актуализирует их». Соотношение «структуры» и «значения» здесь может быть сопоставлено с «текстом» и «смыслом» в семиотическом анализе. «Важно знать, — пишет Кисриев, — какой смысл несут в себе те или иные традиционные или инновационные структуры. При этом смысловые системы — вне прямой связи с тем, в каких структурах они проявляются, — также могут определяться как „традиционные“ и „современные“. Отсюда еще один важный тезис: динамика изменений „текста” культурного элемента, факторы, воздействующие на его структурные характеристики, не обусловлены с необходимостью динамикой смысловых изменений, т. е. значений, вкладываемых общественным сознанием в эти структуры. Глубоко ошибочным будет при рассмотрении современных социальных изменений искать смысл актуальной традиции, основываясь лишь на „текстовых“ характеристиках. Смысл, который несет в определенном обществе тот или

иной элемент культуры, т. е. „текст“, не может быть выведен с необходимостью из того, какой смысл несла данная структура в исторических условиях... Структурные характеристики („текст“) могут сохраняться при глубоких изменениях смысла и функций этих структур, устойчивые смысловые комплексы традиционного общественного сознания могут реализоваться посредством новейших, ультрасовременных структур» [Кисриев, 1993, с. 30—31].

Возвращаясь к «набеговой системе» в новейшее время, можно без труда заметить, что, в отличие от исторической ретроспективы, где ее «текст» и «смысл» находились в одном композиционном сочетании, теперь, особенно если ориентироваться на приведенный авторами упомянутой книги пример (а они не одиноки в своем мнении, так как, по большому счету, исторические построения М. М. Блиева явно подразумевают посылки в современность), такая композиция выглядит иначе. «Классический» набег не только решал экономический вопрос (как правило, решал на короткий срок, да к тому же почти безвариантно предполагал «ответный удар» «жертвы», и удар аналогичной, если не большей силы), он имел очень конкретное общественное наполнение — через него по-своему социализировалось юношество, он вносил динамику в «уравновешенный» порядок жизни горских обществ, и эта вторая — общественная — составляющая «смысла» была, пожалуй, более значимой в функциональности «текста» по сравнению с экономической составляющей. В новейших условиях отъезд в Россию «за деньгами» и разноплановая активность там диаспорных (земляческих) групп кавказцев в целях обеспечения своих семей не дает видимых оснований соотносить его с «набегом». Гораздо больше оснований видеть в нем современный вариант отходничества. Разве что упомянутые психологический и престижный мотивы оттеняют в нем компоненты «традиционного» «смысла» другого «текста». Не схожие ли мотивы в общем и целом подразумевал П. Бурдье? «В этом качестве инкорпорированной истории, ставшей натурой и тем самым забытой как таковая, габитус есть деятельное присутствие всего прошлого, продуктом которого он является; следовательно, он есть то, что придает практикам их *относительную независимость* по отношению к внешним детерминациям непосредственного настоящего» [Бурдье, 2001, с. 109]. Суждение, отличающееся от киериевского, впрочем, только частично.

Со своей стороны, я могу привести пример современного не то «отходничества», не то «набега», о котором я узнал в Карате.

В конце 1980-х—начале 1990-х гг. немало молодых каратинцев побывало в самом большом городе России, который предоставлял им шанс решить свои финансовые (житейские) вопросы. Они крутили наперсточный «бизнес» на Курском вокзале Москвы. А происходило все так (моим информатором по данному вопросу был Муртазали, 1960 г. р., который не принадлежал к числу «активистов», хотя и принимал во всех событиях деятельное участие).

Где-то в году 1987—1988 на этом вокзале «работал» некий лезгин — «бесшабашный парень» и с ним вместе некий кумык. Затем появились каратинцы. Лидером, организатором «дела» каратинцев стал некий Магомед, который в то время учился в Воронеже, но не был удовлетворен положением собственных дел, в первую очередь финансовых. Он привлек земляков, таких же неудовлетворенных и безуспешно пытавшихся решить свои дела на малой родине, но возлагавших особые надежды на Москву. Столица тогда была

поделена на сферы криминальных интересов и районы, в которых группы и группировки местных и заезжих «искателей приключений» находили себе применение. Как каратинцам удалось закрепить за собой одно из, по-видимому, соблазнительных мест «бизнеса», не вполне ясно, говорят, что стычки с конкурентами были, но не особо жестокие, так как на «кровь не шли». С милицией существовала договоренность — ей платили положенные суммы, она же иногда забирала «нарушителей общественного порядка», но только для вида.

За три-четыре года в Москве побывало порядка 150 каратинцев — одна партия «работала», уезжала, а ее место занимала другая. В основном жили в гостинице, в Останкино, некоторые — на квартирах, другие — у девушек. В группах совместно проживавших земляков были выборные старшие — «более шустрые, **мужественные**, способные взять на себя общественную работу».

В «деле» мой информатор выполнял роль лица, которое завлекало потенциальных жертв азартной игры. При этом он не испытывал на тот момент угрызений совести (игра есть игра) — «тогда был двойной стандарт (для себя, активных участников игры. — *Ю. К.*), работы не было и подобное выглядело допустимым». Аналогичные мысли были и у его товарищей. Правда, Муртазали несколько отличался от большинства из них, так как «задумывался о судьбе». Выражалось это в заботе о крепости собственного тела — он делал физкультурные пробежки, деньги же не являлись для него абсолютной ценностью (здесь уместно отметить, что к этому времени он был женат и жена находилась в родном селении). Постепенно, накапливая в Москве «жизненный опыт», Муртазали увидел «внутри грязь». Но выбрался он из «грязи», из криминала и из Москвы, равно как и большинство его земляков, благодаря дяде Магомеду. Последний — сотрудник дагестанских органов МВД, обеспокоенный тем, что в Карату уже доставили не один труп молодых людей, отправился в Москву забрать племянника, к которому испытывал глубокую привязанность, а заодно и других ребят, к судьбе которых он также не был равнодушен. Он увез их оттуда, чем по праву гордится, ибо оказался едва ли не единственным каратинцем зрелого возраста, живо и участливо отреагировавшим на происходящее. Магомед вспоминает, что и родители погибших в Москве, и родители тех, кому грозила аналогичная участь, реагировали на происходящее достаточно вяло (едва ли не как на само собой разумеющееся развитие событий и судеб их детей).

Большинство отправившихся некогда в странствие каратинцев «спаслись», и они вернулись в Дагестан; в целом (прошу прощения за определение) немногие из них погибли в стычках (как говорят, человек 5—6) либо от наркотиков; некоторые же остались в Москве — у кого появился собственный легальный бизнес, кто промышляет воровством (так говорит Муртазали), наперсточников среди них уже нет (да и сам этот «бизнес» канул в лету). Симптоматично, что многие из вернувшихся на родину обратились к Богу, естественно, в согласии с мусульманской (не ваххабистской) традицией. В их числе и Муртазали.

Сейчас он вспоминает о преподанных ему некогда бабушкой уроках веры и религиозной нравственности. Возможно, он вспоминал о них и в Москве, но определяющей роли в его мыслях и судьбе они тогда не сыграли, да и позднее, вероятно, не были главными, хотя память о бабушке — особая (вновь обращу внимание на значимую роль бабушек). Раскаяние в неправедных делах пришло

к Муртазали, как и ко многим его товарищам, по истечении 1—2 лет после возвращения из Москвы (хотя начальный импульс к нему ощущался уже в столице). Но раскаяние не означало обращения к религии. Таковое произошло еще позднее и было во многом определено сменой общей идеологической обстановки в стране. В 1990-е гг. стало возможным открыто выражать свои религиозные чувства, тогда же в Дагестане начали публичную деятельность духовные наставники, у которых желающие могли получить необходимые знания. В итоге произошла смена мировоззренческих установок и переход от одного образа бытия к другому. Ныне Муртазали, бывший организатор «наперсточного бизнеса» в Москве, Магомед и многие прошедшие через него каратинцы ведут праведную жизнь [ПМА, № 1757, л. 11—12 об., 25—27 об.].

В общих чертах криминальная практика каратинцев ненамного отличается от таковой, например, «солнцевских» или «тамбовских», за исключением отсутствия (полного или желательного) «крови». «Бизнес» у них был «мягким» (однако найдется много примеров организованного «кавказцами» в больших городах России «бизнеса» с «кровью»). Раскаяние и обращение к религии по завершении «бизнес-вояжа» тоже в той или иной мере типичны (кого в монастырях нет?). Для кавказцев же они, похоже, по-особенному неслучайны. Сошлюсь на пример известного в Москве на рубеже 1980—1990-х гг. организатора и руководителя «чеченской мафии» Хож-Ахмеда Нухаева, ныне активно занимающегося богостроительством и пытающегося на его основе разрешить чечено-российский конфликт (подробнее см.: [Карпов, 2003б]). Во многом (а может быть в главном) схожие примеры нетрудно найти в судьбах известных персон кавказской истории XVIII—XIX вв. Тогда активные политики и военачальники, те же Сурхай-хан и его сын, по завершении одной карьеры обращались к мусульманской философии и богословию. И тут вспоминается замечание автора первой половины XIX в., отметившего, что черкесы «не входят в церковь до тех пор, пока им не исполнится лет шестьдесят; они живут все разбоем и поэтому совестятся входить в церковь, полагая, что они могут осквернить ее своим присутствием. Но когда приходят для них такие лета и они перестают воровать и грабить, они посещают богослужение, которое слушали в своей молодости за стенами церкви, сидя верхом на лошади» [Монпере, 2001, с. 127].

Получается, что жизнь «джигита» как бы по заданной программе делится на этапы, которые он последовательно проживает в различных ипостасях. Цитированный автор переломным моментом в его, «джигита», жизни назвал достижение 60-летнего возраста. Думается, что цифра завышена; указанный возраст по естественным (физическим) причинам являлся предельным для воина и крайне мало оставлял возможностей для личности проявить себя в ином качестве. В действительности возраст своеобразной реинкарнации бывал более ранним — 30—40 лет. С упомянутым Х.-А. Нухаевым соответствующее изменение произошло после 30 лет. В рассказе Муртазали также звучала косвенная привязка кардинального изменения в его личной судьбе и в судьбах его товарищей к достижению того же возраста. Здесь, конечно, присутствует элемент случайности, ведь не приехал бы за племянником и его друзьями заботливый и ответственный родственник — и время их московского «похода» могло бы быть более продолжительным. Однако вспомним, что и в той давней, полулегендарной традиции 30-летний возраст отмечал существенные изменения в судьбе и статусе мужчины, прекращение им походов

«маскулинизации» и достижение возраста зрелости. Каратинцы также выделяют этот возрастной рубеж. О 25-летнем мужчине они говорят: «...жених вошел в моду», обзавестись же семьей ему надлежит в 26—27 лет. От других дагестанцев я слышал, что верхняя возрастная планка для вступления мужчины в брак — это 28—30 лет. Те молодые люди, которые ездят и промышляют по городам и весям страны, в этом возрасте должны вернуться в родной аул, и большинство из них поступают именно так. С появлением же семьи образ жизни мужчины принципиально меняется — «походная жизнь» с трудом вяжется с новым положением и статусом. Так что срок завершения «московского похода» каратинцев в известном смысле был предопределен «традицией».

В такой же степени определена «традицией» организация кавказцев «на выезде» по земляческому принципу (в полной мере она дает о себе знать в условиях армии, что многим хорошо известно). Корпоративность проявляется и в том, что к первому удачно устроившемуся на новом месте земляку тянутся родственники, односельчане и т. д., преимущественно сверстники. Достаточно косвенное влияние «традиции» можно усмотреть в сохранении некоторого подобия идеологического антуража, сопровождающего акции к «чужакам». Теперь, правда, нет призывов «обагрить кровью» землю «неверных», зато срабатывает эффект разжатой пружины, когда лица, в родном селении сдерживаемые контролем общины, «на стороне» как бы идут вразброс и позволяют недопустимое на «родине». В свою очередь, далеко не все современные девушки, большей частью знакомые с «секс-символами» масскультуры, предпочтут им мужчин-боевиков с шрамами на лице и теле. Очень косвенное отношение к «традиции» может иметь эйфория тех же наперсточников, с азартом обманывавших ни в чем не повинных людей (что ныне ими самими осуждается). В такой же косвенной связи с «традицией» выглядит допустимость (естественность) в глазах родственников и сельского общества в целом отъезда молодежи в «чужую» землю, равно как заявляемое требование их возвращения домой в установленный срок (в определенном возрасте). Чуть конкретнее связь «традиции» с изменением самоощущения лица, достигшего 30-летнего возраста и претендующего на изменение своего общественного статуса. Следующая аналогичная перемена происходит с ним в возрасте 50 лет (или в условно привязываемое к этой дате время, совпадающее с возвращением старшего сына из армии), когда мужчина прекращает более или менее регулярные посещения компаний сверстников и начинает вести себя «солидно».

Однако вряд ли нынешние описанного рода «походы» молодежи включены в систему ее социализации, которая сама в последнее время активно трансформируется. Это видно уже на таком примере, как не порицаемый местной общественностью отказ юношей (и поддержка их в этом родителей) от службы в российской армии после начала военных действий в Чечне. В 1980-х гг. служба в армии для дагестанских, по крайней мере, сельских парней являлась обязательным элементом «школы возмужания». Впрочем, сомнительно, что и процветавшее во второй половине XIX и в первой трети XX в. отходничество горцев на заработки в соседние районы страны было (и расценивалось) элементом такой школы или системы.

Позволю привести еще один пример из новоявленных общественных практик, в которых можно усмотреть связь с традиционными общественными институтами.

В последнее время в республиканских средствах массовой информации появляются сообщения о крайне необычном для Дагестана явлении общественного быта, которое имеет место в селении Карата. О нем была информация по телевидению, заметка и пространная статья в газете. Точнее, не о явлении, а об индейцах селения Карата, которые «с виду — люди как люди, а приглядишься — доподлинные индейцы». Материалы СМИ преподносят информацию о них большей частью как о забавном курьезе современной жизни, где все имеют право «дурью маяться» на собственный лад [«Московский комсомолец в Дагестане», 2004, № 8 от 15.09]. В том числе и дагестанские горцы, казалось бы, такие консервативные в своих жизненных принципах и устоях.

Мне довелось познакомиться с каратинскими «индейцами»; недолго, но я общался со многими из них в 2003 и в 2004 гг. Вот что рассказывают они о себе и что можно было наблюдать в их лагере в 2003 г.

Тридцать с небольшим лет назад (в 2003 г. отмечалась круглая дата образования этого «братства») семнадцатилетний юноша Магомед Абдусамадов, влюбленный в индейцев и все индейское, о чем он знал в первую очередь по фильмам производства ГДР с Гойко Митичем в главной роли, организовал своих товарищей, и в итоге группа подростков стала отправляться в местный лес (над Каратой, на склоне горы, расположен большой и красивый сосновый лес), где они поселялись на некоторое время, сооружая шалаши и ведя «природный» образ жизни. В этом не было чего-либо совершенно необычного для сельчан. И до этого в лес на экскурсии и в походы местных школьников водили учителя, на лесных полянах устраивались краткосрочные лагеря. В лес ходили и семьями — на отдых. Необычность группы, организованной Магомедом Абдусамадовым, заключалась в привнесении в быт каратинцев чужеродной индейской символики и активном использовании ее. Правда, восприняли ее лишь члены вновь сформированной и некоторым образом выделившейся из общей массы сельчан группы, а именно сверстники мужского пола юношеского возраста.

Какие символы и атрибуты оной использовались ими?

Если не сразу, то со временем все члены группы получили «новые имена»-прозвища: Макимота, Орлиный Глаз, Отважное Сердце и т. п. Новое имя, как правило, давалось после совершения поступка, по которому судили о характере человека. Так, Быстрая Нога обрел свое второе имя, когда однажды, будучи послан за «огненной водой» из лесного лагеря в селение (а это расстояние под километр по очень отвесному и густо заросшему лесом горному склону), с честью исполнил это ответственное поручение. Сам же он рассказывает в первую очередь об испытанном тогда изрядном страхе, ибо отправлялся он из «индейского» лагеря в сумерках, а возвращался в кромешной тьме, где шорохи и случайные тени вызывали чувства, далекие от самоуверенности. Зато поручение было выполнено максимально быстро.

Под стать именам и экипировка — у Вождя особый головной убор с орлиными перьями (как в кино), томагавк; у его соратников головные уборы бывают попроще, но их может и вовсе не быть (бейсболки, кепки, вязаные шапочки и т. п. не в счет).

В лесу «индейцы» размещаются на полянах и расставляют палатки. В последние годы в Каратинском лесу фукционировало два лагеря: «Волчье логово» и «Орлиное гнездо». В первом обитали вождь и его соратники — в основном первые «индейцы», во втором — поколение более молодых «индейцев». Возраст одних где-то от 40 до 50 лет (исключения редки, более молодыми там могут быть братья представителей «первой волны»), члены другого лагеря на один-два десятка лет моложе.

Здесь надо оговорить, что «настоящими индейцами» становятся не все желающие. Претендент на это звание обычно в течение нескольких лет (говорят, что до пяти) принимает участие в лесных сборах, но не считается «индейцем» («настоящим»), и если он не совершит за это время злостных нарушений дисциплины, то его принимают в это «закрытое братство», как правило, наделяя и особым именем.

Не могу с точностью сказать, какие поступки определяются в качестве злостных нарушений. Но сам порядок в «Волчьем логове» выглядит так.

В начале сборов костер разжигается от спички, затем огонь надлежит постоянно сохранять; закуривать можно лишь от костра (хотя, конечно, сейчас зажигалки полуоткрыто используются); настоящий чай не употребляют, заваривают молодые (зеленые) сосновые шишки, лесной шиповник, травы; водка при этом в ходу. Главный «индеец» запрещает своим соратникам (и они его в этом поддерживают) вести разговоры о политике, деньгах и делах, а также о семьях и женщинах. Разрешены лишь «индейские» — общие мужские темы, т. е. без «деловой» конкретики. Нарушители подобных установлений, а равно опоздавшие к началу сборов либо пропустившие их в предыдущем сезоне наказываются — их привязывают к «позорному столбу» (специально выбранной на территории лагеря сосне), им демонстративно угрожают томагавком.

К слову заметить, «главный индеец» Магомед Абдусамадов в свое время доказал право на вождество в том числе и тем, что уже в детстве с завидной точностью метал «томагавк» (говорят, попадал в ствол дерева не меньше десяти раз подряд).

Лесные сборы организуются ежегодно в августе, когда хорошая погода. На одну-две или три недели в лес собираются каратинцы, живущие в селении, в Махачкале, а также весьма далеко от Дагестана, в частности в Петербурге. Приезжие нередко совмещают лесные сборы с помощью родителям; август и начало сентября — пора сенокоса (накосив сено, они уходят жить в лес, или, наоборот, бывает, что приезжают издалека всего на 2—3 дня именно в лес; это бизнесмены, способные позволить себе дорогостоящее — цена авиабилета из Петербурга высока — удовольствие). Большое время в лесу занимают мужские состязания. В последние десятилетия в Дагестане популярен волейбол (оборудовать площадку для него можно практически везде); признан он и «индейцами». Команды «Волчьего логова» и «Орлиного гнезда» играют в него, соревнуясь между собой, почти ежедневно. А еще индивидуально соперничают в кидании камня, в прыжках с места. А потом возле костра в одном или в другом лагере отмечают чьи-либо успехи, а могут собраться и без явного повода.

Говорят, что обычно в лесу за сезон бывает не меньше сотни человек (а то и две-три; партии и отдельные люди сменяют друг друга). Я попадал в него в конце августа и в сентябре, когда там бывало не больше 2—3 десятков

«индейцев». Основная их масса, обремененная семьями и детьми-школьниками, к 1 сентября покидает лес, а многие и саму Карату. Мужские сборы не вечны, «индейское лето» имеет конец.

Из веяний последних полутора десятков лет. Некоторые, очевидно, «не настоящие индейцы», но каратинцы предпочитают закрытой мужской компании в лесу отдых с семьей в том же лесу, но отдельным маленьким лагерем в стороне. Они — лица мужского пола — могут посещать «Логово» и «Гнездо», принимать участие в соревнованиях, но их женам и детям не следует обременять личным присутствием настоящие «индейские» лагеря. Хотя нарушения бывают и чем дальше, тем больше.

Для полноты характеристики правил «индейской» жизни надо отметить, что «индейцы» за экологическую чистоту. В конце сборов они убирают за собой мусор и активно призывают к тому же всех посещающих лес (молодежь это требование вроде бы усвоила, но не всегда выполняет). Они обратились к джамаату (общине) с предложением запретить рубку живых деревьев (ввиду трудности зарабатывания денег здесь ведутся лесоповал и лесозаготовки для продажи). Они призвали местных охотников уходить для промысла дичи подальше в горы, и, говорят, это уже вроде бы дало о себе знать — в лесу появляется зверь, которого уже давно не видели.

К характеристике самих «индейцев». Среди них есть летчик гражданской авиации, бизнесмен, живущий в Питере, заведующий производством АО «Порт-Петровск», служащие райвоенкомата и фискальных органов, начальник государственного пожарного надзора Ахвахского МЧС. Последний и есть зачинатель «индейской» традиции в горной Карате.

Однако традиция ли это? Если понимать под традицией «передачу в диахронном плане, от старших к младшим, от поколения к поколению, от когорты к когорте устоявшихся форм поведения, навыков, понятий, всего, что образует костяк культуры» [Арутюнов, 1989, с. 160], или «выраженный в социально-организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах» [Маркарян, 1981, с. 80], то вряд ли. Описанное «явление» существует лишь три десятка лет, и в него вовлечено неполных два поколения выделенной (но, правда, по известному принципу) части этносоциального сообщества. Возможно, первым «индейцам» удастся передать свой «заряд» и «опыт» детям и тем закрепить его во временно□м отношении. Проявленное СМИ внимание к каратинской «индеане» до известной степени тоже может поспособствовать этому. Но не исключено и другое.

Конечно, это инновация, именно с ней мы имеем дело; здесь явно выражен элемент случайности, и она практически не укладывается в рамки представлений о «традиции» как таковой. Однако может быть допустимо рассматривать ее появление в более широком контексте местных социальных и культурных традиций? Ведь оно, данное «явление», не только «произошло», но и в какой-то мере уже адаптировалось в каратинской среде. И в этом случае можно рискнуть сделать отсылку к местной (горско-кавказской) традиции мужских союзов — ведь восприняли же в свое время *муталимы* порядок организации быта от «мужских братств».

До середины XX в. в Карате имелся мужской дом — *бакьи миса* — ʻсединный домʼ. Название подразумевало социальное предназначение его как

общего для всех мужчин (членов соответствующего объединения) дома, а не местоположение его в селении. Располагался-то он как раз на окраине оного, и было это чье-либо пустовавшее и немалых размеров жилое строение. Порядок функционирования такого «мужского дома» и организация быта лиц, в него допускавшихся (т. е. членов местного мужского объединения), соответствовали общеизвестным.

Соблазнительно предположить некоторую, безусловно, опосредованную связь между той — «древней» традицией мужских союзов и этой новой — «индейской».

Конечно, зарождение три десятка лет назад в Карате новой «традиции» — это случайность. Такой ее характер обусловлен уже тем, что должен был появиться и появился человек, обладавший неординарными качествами и способный увлечь своими фантазиями сверстников, более того — реализовать их в Игре. Появление Игры явилось следствием и счастливого **стечения** обстоятельств. Это усвоенные с детства, со школьных лет походы в лес. Это появление ярких, будоражащих детское и юношеское воображение кинофильмов с красивыми, сильными, мужественными героями. Примечательно, что в 1970-е гг., а может быть раньше, появилось обретшее достаточно широкую популярность в крупных городах СССР, в ГДР, а может быть и в других странах, молодежное движение или такая же субкультура «пау-вау», воспринявшая и взявшая себе за основу (внешний антураж) элементы культуры североамериканских индейцев. Каратинская «индейская традиция» с «пау-вау» не связана, хотя о существовании этого «движения» некоторые каратинские «индейцы» и могут знать. Случайность также то (хотя как сказать), что индейская и горско-дагестанская мужская атрибутика и героика во многом оказались созвучными. К слову замечу, что в некотором смысле параллелью индейским нарядам (в частности головным уборам с перьями) являлись использовавшиеся членами дагестанских мужских объединений ритуальные маски (а в редких случаях и головные уборы с перьями), да и фигура вождя навевает ассоциации с избиравшимся членами мужских братств горцев на время сборов их главой — *шахом*, *ханом* или, как в каратинской среде, *тамадой*, который вместо томагавка имел другой отличительный знак-атрибут.

В меньшей степени случайностью выглядит то, что историческая память жителей горных аулов неповерхностна, в ней сохраняются (и притом довольно живо) воспоминания о многих элементах культуры предков, так что информацией о «срединном доме» мужчин в их родном селении владеют многие каратинцы. Это не означает, что подобную информацию некто либо конкретные лица решили оживить, обыграв по-новому. Никто перед собой такой цели явно не ставил и даже не имел в виду. Все оказалось стечением обстоятельств, может быть и «счастливым», родившим Игру, в которой неким образом на новый незнакомый местной среде лад была обыграна «историческая» память (наверное, точнее — «воспоминание») о фрагменте своей культуры (или реплика с этого воспоминания). Но может быть, дело обстоит иначе. Ведь рассказывали же жители дидойского (цезского) селения Шаитли в 1981 г. о только у них (и в двух соседних с ними аулах) справляемом празднике *игби* (кстати, как нельзя полно вписывающемся в традицию мужских союзов), что центральный персонаж праздника был заимствован их отцами в 1920-е гг. в соседней Грузии [Карпов, 1989а, с. 150]. В это трудно

было поверить, настолько в 1980-х гг. все в *игби* выглядело органичным и цельным. Однако насколько точно мы можем проследить и оценить судьбу той или иной инновации, механизм ее привития, адаптации в «традиции», усвоения либо, наоборот, ее отторжения последней?

В целом же о явлениях общественной практики каратинцев Новейшего времени, наверное, нужно сказать, что они неоднозначно соотносятся с традиционными формами оной. Они — явные инновации, порожденные разнообразными факторами современной действительности, которые имеют мало шансов на системных началах утвердиться в жизни. Вместе с тем само их появление в известной мере не случайно. И появились, и функционируют эти явления в социокультурном пространстве, которое по причине специфики не только сохраняет память о собственных «традициях», но нередко и воспроизводит их в измененных внешних условиях и, что естественно, в новых формах. С оговорками их можно интерпретировать, с одной стороны, в качестве примера «относительной независимости» габитуса — «деятельного присутствия всего прошлого» в настоящем, с другой — как довольно сложную корреляцию между трансформированным «текстом» и таким же «смыслом».

В свою очередь, если результаты специального социолого-психологического исследования не дают очевидных поводов к усматриванию «деятельного присутствия прошлого», например, в поведении современных лидеров («...в рейтинге инструментальных ценностей предпочтения свелись к индивидуалистическим ценностям долга, ответственности... воспитанности... честности...») [Медяник, Летрих, 2003, с. 111], то «заурядные факты» в целом свидетельствуют о другом.

В качестве примера сошлюсь на недавно вышедшую книжку научного содержания (а именно этнографического профиля, что, возможно имело значение), опубликованную на деньги спонсора. Обстоятельная информация о последнем и его большой портрет помещены на первой странице издания и предваряют титульный лист самого издания. Опуская конкретику частных данных об этом человеке, изложу суть информации, репрезентирующей его миру (очевидно, по его собственной инициативе). «Родился в ì...í (возраст порядка 30 лет. — *Ю. К.*). (указание национальности. — *Ю. К.*), родом из сел. ì...í р-на. В ì...í закончил ì...í институт, получив специальность ì...í. В настоящее время студент 5 курса юридического факультета ì...í. С ì...í лет занимается борьбой ì...í. Мастер спорта международного класса. Чемпион мира по ì...í в ì...í. Неоднократный чемпион международных турниров по ì...í в ì...í. Женат, имеет ì...í детей. Старший лейтенант запаса».

Набор сведений и их подача представляют интерес.

Человек характеризует себя через подчеркивание ярко выраженной маскулинности (спортивные достижения, воинское звание), которые оттеняют его социальную зрелость (не только собственно возраст, но наличие семьи и детей) и отсюда — социальный статус (наряду с выдающимися спортивными достижениями солидное образование) [33]. При этом национальность и джамаатские корни указаны первыми, т. е. этническая и «местечковая»

[33] Физической силе, тем более спортивным достижениям человека в современном дагестанском обществе придается большое значение. Из них в 1990-е гг. в республике «вырос авторитет» некоторых районных мафий, а сейчас говорят о большом проценте пришедших во власть «спортсменов».

идентичность крайне важны. Наряду с личными качествами индивида, они репрезентируют его, с одной стороны, подчеркивая взаимную солидарность разных уровней («я принадлежу к таким-то группам и мне от этого „хорошо“» — «такие-то группы через меня обретают дополнительную известность»), с другой — демонстрируя подчинение индивида действию корпоративного фактора; самим собой он может быть только будучи членом конкретных этнических, джамаатских, тухумных структур. Подчинение не означает задавленности, подавления чем- или кем-либо. Это соблюдение усвоенных с ранних лет правил, которое может помочь в трудной жизненной ситуации. Но не только. Это и выражение этической нормы.

Когда выдающийся дирижер Юрий Темирканов в одном интервью заметил, что он россиянин, имея в виду некоторые аспекты своей культурной идентичности, это вызвало разочарование на его родине в Кабарде. Напротив, признания Михаила Шемякина и принца Иордании Али в том, что они природные черкесы, были восприняты на Кавказе с большим удовлетворением [Бгажноков, 1999, с. 82].

Так же и среди дагестанцев. Всем известно, кто каких корней — в зависимости от среды (поля) общения акценты будут смещаться — дагестанец — аварец — уроженец Тляратинского района, такого-то селения, такого-то тухума, и умолчать о них в нужной (возможной) ситуации — значит пренебречь этической нормой и мнением «соотечественников» не только «малой родины», но и родины дагестанской, кавказской. Здесь, на Кавказе, в Дагестане, «Иван, не помнящий родства» — откровенно внесоциальный субъект и потому уже почти «нечеловек». А деятельно помнить родство по разным линиям по-своему обременительно, поэтому некоторые кавказцы завидуют своим друзьям, волею судьбы оказавшимся где-нибудь в Австралии. Впрочем, абсолютное большинство чувствуют себя комфортно именно в поле зрения знакомых и родственников того или иного уровня. Ведь «личность» здесь подразумевает в первую очередь то, как тебя видят со стороны. И выглядеть необходимо должным образом, и надо стремиться соответствовать образу, а если добился в жизни многого, то так или иначе следует делиться с «товарищами» по «группам».

Нынешний директор «Дагэнерго» — уроженец Согратля, выделил деньги на ремонт мечети в родном селении, а в Махачкале с его активным финансовым участием построены «Дом шахмат», гимназия, детский сад. Начальник Махачкалинского морского порта, уроженец Чоха, финансирует проведение бесплатного обследования окулистами республики жителей родного ему Гунибского района, нуждающимся выдаются очки, а в некоторых случаях бесплатно проводятся операции (по крайней мере, так говорят «в народе»). Уроженец селения Мачада, являющийся директором кизлярского концерна «Заря», организовал строительство филиала этого предприятия в родном ауле, тем самым обеспечив изрядное количество земляков работой, а также выделил средства на сооружение в селении общественного места (больших размеров беседки) для проведения церемоний поминовения усопших и на ремонт крыши мечети. Другие бизнесмены и начальники высокого ранга выделяют деньги на строительство спортивных комплексов [ПМА, 2004, л. 28 об.—30, 72 об.—73]. Это даже не столько благотворительность, сколько

вариант «уравнивания» средств между членами джамаата сельского или районного масштаба. В свою очередь, от человека, занявшего высокий пост в республике, ожидают поддержки земляков и лиц одной с ним национальности. Такие факты обычно интерпретируют, и в общем небезосновательно, как проявления клановости. Однако было бы странным не наблюдать здесь чего-либо подобного при смысловом отождествлении в культурной традиции местного населения понятий «нация» и «забота». Забота по отношению к «нации» не может быть абстрактной, ее должна отличать конкретность. Групповой спайкой-«заботой» и солидарностью не тяготятся (за исключением явного меньшинства), ею гордятся как надежным механизмом жизнеобеспечения.

Следствием притока в последние полтора-два десятка лет значительного количества сельских жителей в города, в первую очередь в самый большой и «настоящий» город республики Махачкалу, явилось привнесение ими в город «сельской морали» подобного типа. Джамаатская, районная, этническая солидарность стали активно и зримо проявляться и в бытовой повседневности. Новоиспеченным горожанам это помогает выживать в непростых условиях, городская же среда (по большому счету, не имеющая даже в Махачкале устоявшихся традиций) оказывается неспособной «переварить» всю эту массу и перестроить ее под свой уклад жизни. Пропагандируемый примат индивидуального начала если и укореняется в сознании масс, то очень медленно и с большим трудом.

6.2.2. Время настоящее (*окончание*)

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

Истории конкретных джамаатов всегда различались. Одни усиливались, другие, наоборот, слабели, и это зависело от многих обстоятельств. Так же и сейчас. Но за многообразием их нынешних судеб можно отметить некоторые основные тенденции. Главным будет то, что, несмотря на все пертурбации XX в., джамаат как общественное явление сохраняется, хотя и с большими внутренними проблемами.

Реалии наших дней — кризисное состояние многих некогда мощных джамаатов.

Таково положение Кумуха, большая часть коренных жителей которого переехали жить в города, а в столице Лакии обосновались переселенцы из ближних и отдаленных лакских и не только селений. Как говорят коренные жители, таких как они теперь в Кумухе едва ли не 15 % населения или даже просто столько же семей, и это сказывается на всех сторонах жизни сельского общества. Схожее положение дел в других райцентрах горной зоны – в Уркарахе, Хучни, а также в Кубачах — где число переселенцев из окрестных селений сравнялось или уже превысило количество коренных жителей. Переселенцам нужны земельные наделы под строительство и для ведения хозяйства, и они их получают от администраций, часто в обход джамаата, и это вызывает конфликты [ПМА, 2005, л. 5; 2006, л. 15 об., 21, 40].

В целом печально современное положение Чоха, джамаат которого в «блистательную эпоху Шамиля» имел собственный взгляд на политические события, того селения, чьи богатые скотовладельцы, торговцы и солидные чины на российской службе в конце XIX в. возводили для себя настоящие дворцы (говорят, что архитекторов они приглашали не то из Франции, не то из Италии) и где в середине XX в. функционировал один из богатейших колхозов-миллионеров Дагестана. Ныне о былом величии и богатстве этого аула свидетельствуют лишь ветшающие здания необычной для горных районов архитектуры. Из Чоха (в конце XIX в. его население составляло 1,5 тыс. чел.) вышло подлинно огромное количество высокообразованных людей, сделавших себе карьеру как в Дагестане, так и за его пределами, и прославивших родное селение [34]. Но эта «гордость селения» обернулась для него неоднозначными последствиями. Обосновавшиеся «там» и «там» чохцы в последние годы съезжаются на родину в «день Чоха», который отмечается во второе воскресенье августа; каждый раз праздник имеет тематический план: в 1997 г. он был посвящен художнику Халил-Беку Мусаясулу, в 1998 г. — знаменитому борцу Али Алиеву, в 2000 г. — чохцам-деятелям искусств, в 2001 г. — чохским просветителям (истории местной школы), в 2002 г. — воинской славе Чоха. Чохцы-«гости» после праздника разъезжаются по новым местам жительства. А среди постоянных жителей селения все увеличивается количество переселившихся в него из других аулов и районов (они составляют от 20 до 50 %); переселенцы — не только аварцы «своего» Гунибского и Чародинского районов, но также и даргинцы. Переселение начало приобретать массовый характер в 1950-е гг. Тогда коренные жители выезжали на учебу в города, местный богатый колхоз (говорят, что за трудодень в нем платили в 20 раз больше, чем в других хозяйствах) приглашал на работу чабанами, пастухами и т. д. жителей других мест. Те охотно соглашались — помимо солидных заработков, в Чохе и «выгоны расположены близко к селению, так что удобно держать скот». Колхоз выделял участки под строительство. Первые благополучно устроившиеся в Чохе переселенцы потянули за собой родственников, и процесс пошел...

[34] Данные о выдающихся чохцах помещены в «Справочнике адресов и телефонов уроженцев с. Чох. Гунибского р-на», который имеет подзаголовок «...и некоторые сведения о чохцах в период 1840—2003 годов» (Махачкала, 2004; спонсор издания — гендиректор «Дагтелекома» Мусиев М. М.). В нем указывается, что до революции из Чоха вышло: маршалов Турции — 1, генералов Турции и Ирана — 2, полковников русской армии — 13, подполковников русской армии — 4, офицеров русской армии — более 100... всадников — 380, наибов имама Шамиля — 12, начальников округов Дагестана — 4, наибов округов Дагестана — 22, помещиков (владельцев кутанов и пастбищ в горах) — 14, овцеводов, имевших свыше 3 тыс. голов скота каждый, — 11, заводчиков (владелец двух типографий и завода в Темир-Хан-Шуре) — 1... В селении до революции было школ (медресе) — 1, грамотного населения 16 %, больниц — 0, мечетей — 7. После революции: красные партизаны — 120 чел., герои гражданской войны, кавалеры ордена Красного знамени — 10; военные: генерал — 1, полковники — 12, подполковники — 30, майоры — 53 815 офицеров, в том числе медицинской службы — 495 офицеров. Руководящие кадры: 2-й секр. Даг. Обкома ВКП(б) — 1, член ВЦИК СССР — 2, наркомы ДАССР — 5... министр ДАССР — 1, председатель Верховного суда ДАССР — 3, председатель совнархоза — 1... 1-е секретари городских окружных райкомов КПСС — 20... Ученые: 25 докторов наук (из них 15 медики), 116 кандидатов наук и 2008 чел. с высшим образованием.

В период расцвета (1950—1960-е гг.) в местном колхозе было порядка 10 овцеводческих бригад, в каждой по 6—8—10 тыс. голов скота. Колхоз владел хорошими летними пастбищами в Цунтинском и Тляратинском районах (где были обустроены 3 молочные фермы, на которых производился сыр), а также удобными зимними пастбищами на равнине. В настоящее время остались три животноводческие бригады в прикутанном хозяйстве (ныне — агрофирма «Чох»). В начале 1990-х гг. хозяйство стало нерентабельным — себестоимость продукции (шерсти, мяса, молока и др.) оказалась слишком высокой. Единственный доход приносило производство молока в прикутанном хозяйстве, молоко возили продавать в город, а на вырученные деньги приобретали горюче-смазочные материалы (цены на которые в то время значительно выросли). Хозяйство брало кредиты, но не могло их вернуть и разваливалось. Сейчас в горах работает только одна бригада.

Недалеко от Чоха в сторону райцентра Гуниб расположено селение Чох-Коммуна. Его в 1920—1930-е гг. основали чохцы-коммунары, заложившие на пустошах фруктовые сады. В настоящее время Чох-Коммуна по числу жителей превосходит свою бывшую метрополию. Однако и это еще сравнительно недавно процветавшее хозяйство испытывает большие экономические трудности. Выращиваемые абрикосы продаются частным скупщикам по весьма низким ценам, а те вывозят их на продажу в Россию.

Агрофирма в прикутанном хозяйстве функционирует тоже с трудностями, ее связи с горным Чохом оказались почти полностью разорванными. Жители последнего (сейчас в селении осталось всего около 120 хозяйств) едва ли не бедствуют, в некогда знаменитой школе, давшей образование столь значительному количеству известных людей, с каждым годом все меньше учащихся, классы закрываются. Несколько лет назад один чохец, баллотировавшийся в Госдуму, в целях организации своей предвыборной кампании начал строительство корпуса филиала Каспийского завода точной механики. Дело с Госдумой у него не выгорело, завод остался недостроенным. Другой чохец-предприниматель решил организовать в этом здании спортивный зал и медресе. Многие чохцы относятся к подобной идее скептически [ПМА, 2004, л. 86—87 об., 90—93, 95 об.].

Незавидны дела в селении Ботлих, земли которого наряду с землями селения Миарсо составляют этническую территорию малого народа — ботлихцев. Этот населенный пункт, ставший во второй половине XIX в. центром Андийского округа, превратился в почти 10-тысячный город (3 тыс. хозяйств) со своими неординарными проблемами. Собственно ботлихцев в нем не больше 5 тыс. («это без учета деления на *узденей* и *хъазахъов*»), остальные жители — переселившиеся в него за последние 15—20 лет андийцы, годоберинцы, ансалтинцы (из аварского селения Ансалта, которое расположено вблизи Ботлиха), цумадинцы (выходцы из соседнего Цумадинского района) и др. «Ботлих сейчас — это своеобразный Хасавъюрт в горах, где кумыков осталось меньшинство». Массовый приток «иногородних» (*апарагов*) начался после открытия в Ботлихе завода «Прогресс» (оборонная промышленность, филиал астраханского машиностроительного завода). Число рабочих мест на заводе достигало 1,5 тыс., однако ботлихцев на нем работало вряд ли больше сотни. Они не шли на завод, потому что привыкли жить, и весьма неплохо, от своих садов (садоводством они занимаются традиционно). А для жителей высокогорных и маленьких соседних селений, особенно для

прошедшей армию молодежи работа на заводе, жизнь в квартирах домов тогда же построенного «микрорайона» и жизненные блага крупного населенного пункта являлись соблазнительными; они-то и сформировали в Ботлихе тот массив населения, который по численности стал превосходить количество коренных жителей. Помимо «микрорайона» приезжие стали обустраиваться и на джамаатских землях, перекупая участки (цена сотки земли составляет сейчас 15—20 тыс. руб) у коренных ботлихцев. Последние в этой ситуации обвиняют сельскую администрацию, без ведома и корыстной заинтересованности которой не могли бы иметь место факты, когда одному и тому же лицу из числа коренных жителей неоднократно выделялись земельные наделы под строительство жилья и приусадебные участки, но владельцами их в итоге оказывались «иногородние». В адрес последних высказываются претензии, что они часто ведут себя с явными нарушениями адата и в целом проявляют напористость там и тогда, где и когда ботлихец действует с оглядкой на общественное мнение. И это действительно превращает Ботлих в «город», в котором нравы и порядок далеки от идеалов «джамаатской жизни» (среди жителей «микрорайона» распространена наркомания и достаточно высок уровень бытовых преступлений). Ботлихцы как могут сопротивляются, точнее, хотят сопротивляться развалу образа жизни «своего» общества и самого этого общества. Информатор средних лет рассказывает:

> Джамаат всегда отвечал за общество как представительный орган. Сейчас джамаат — это люди, которые систематически ходят в мечеть, люди пожилого возраста, хотя по образовательному уровню, компетенции не могут решать все вопросы, но по традиции, чисто формально, к ним обращаются. На самом деле джамаат уже не отвечает тем реальным задачам, которые были решаемы им прежде. Джамаату отводится роль третейского судьи, вершение маслаата на основе шариата внутри села. Адаты тоже учитываются...
>
> «Двадцатка села» — своеобразный совет старейшин. Но сейчас они не выполняют свою роль. Откуда берется цифра 20? В советское время для того, чтобы открыть мечеть, молитвенный дом, необходимо было заявление 20 человек. «Двадцатка» могла держать мечеть. По инерции эта структура оставалась. В 1998 г. мы предприняли попытку изменить эту структуру — мы были депутатами сельского собрания. Мы предложили избрать джамаат из 50 человек, от кварталов в том числе, от фамилий... Наш джамаат, «пятидесятка» («общественный совет села») представляет интересы исключительно ботлихцев. Неботлихцы с помощью Духовного управления мусульман несколько раз ставили вопрос о строительстве собственной мечети. Мы не разрешаем (здесь местный джамаат чрезвычайно принципиален, не выделяя участок под строительство мечети. — *Ю. К.*), потому что это вызовет раскол всего населения, образование нового джамаата (примечательное замечание, отмечающее социальную функцию мечети. — *Ю. К.*). Сейчас джума-мечеть вмещает всех желающих (500 человек), есть еще полупустующая мечеть.
>
> В «пятидесятке» были старейшины родов, групп родственников. Тухумы же — слишком крупные и сейчас неоформленные структуры. Реальная сила — ветви тухумов (*гьвай*). К главе этой ветви и обращаются; у нас, в нашей ветви, это Али. По любому вопросу к нему как к старейшему мы обращаемся, хотя у него есть взрослый сын 45 лет, и он более реально оценивает обстановку. Мы все равно формально обращаемся к Али. Остается моральная сторона — Аллах вам дал самого старшего человека, пока он есть, слушайтесь его. Когда вам нужно будет, к вам придет другой лидер, и он поведет вас по новому пути.

Джамаат не может отвечать за жизнь села, когда есть легитимные органы власти. Джамаату отводится роль общественного совета по мелким хозяйственным делам.

В перспективе учета интересов недавних подселенцев не планируется [35]. Они живут в домах, построенных на наших землях, перепроданных нашими же людьми... Их интересы джамаат не учитывает, и «пятидесятка» не учитывала их интересы, ввиду нелегитимности их проживания. *Х1арим* (земельный резерв общины в виде выгонов для скота, пустошей и т. п. — *Ю. К.*) не может продаваться. «Пятидесятка» распалась в 2001 г. Она распалась на почве противостояния двух ботлихцев, которые выдвинули свои кандидатуры на пост главы районной администрации, — были сторонники одного и сторонники другого, они переругались между собой, так как одна из сторон не представляла Ботлих (его интересы, понимаемые весьма конкретно. — *Ю. К.*). Каждые выборы приводят к еще большим осложнениям в обществе.

— Ботлих — «город», здесь столько «иногородних». Вспыхнет ли конфликт, если ботлихцы станут хозяевами на своей земле?

— Нет, если будет создана законодательная база, которая гарантирует нам, что эта земля принадлежит нам и при наличии местных нормативных актов о пользовании землей в Ботлихе... Необходимо искать выход для легитимизации «иногородних», сейчас они живут не по закону, не по шариату, это самозахват. В шариате эти вопросы рассматриваются, но в светском государстве шариат не может быть взят за основу. В адатах эти вопросы тоже хорошо разработаны. Но с учетом одного и другого необходимо создать собственную нормативную базу.

[ПМА, № 1757, л. 65 об.—70 об.]

Ситуация в Ботлихе сложна, пожалуй, как нигде в горной части Дагестана. В конце 2004 и в начале 2005 г. ее усугубило начало строительства там большого военного городка, в котором запланировано разместить выводимую с территории Грузии стрелковую часть. Строительство городка было начато без согласования с общественностью Ботлиха, что вызвало его возмущение. Ботлихцы резонно опасаются, что отведение под городок 60 га их земель (того самого *х1арима,* который был зарезервирован джамаатом для выделения участков молодым семьям; количество заявлений от них достигает трех сотен), появление многочисленного контингента строителей, военных, обслуживающего персонала воинской части и др. приведет к полному разрушению местного общества. Они ссылаются на гарантируемые российскими законами и меж-

[35] Переселенцы сохраняют за собой земельные наделы в родных селениях, ведут на них хозяйственную деятельность, передают по наследству и т. п., тогда как коренные ботлихцы лишены реальных перспектив улучшения своего положения. — *Ю. К.*



Ботлих. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

дународными организациями права коренных малочисленных народов. Но ведь статуса народа ботлихцы до сих пор лишены.

В результате протестных акций, обращений в высшие органы власти РФ и РД и переговоров с их представителями ботлихцы вынужденно соглашаются на компромисс, оговаривая свои права: передача земель Министерству обороны РФ на условиях временного пользования или аренды на 49 лет («По истечении срока долгосрочного пользования или аренды все капитальные строения и имущество военного городка, за исключением оружия и техники, передаются на безвозмездной основе в собственность муниципального образования с. Ботлих»); «все работы по строительству военного городка будут выполняться военными строителями (это необходимо для того, чтобы предупредить волну миграции населения близлежащих сел и районов в Ботлих в результате появления рабочих мест. Кроме того, выявится истинная причина, по которой чиновники разных уровней пекутся о необходимости возведения военного городка, — получение подряда для „своих“ людей)»; «при строительстве военного городка, в первую очередь, использовать природные ресурсы (песок, щебень, камень и др.) разрабатываемые на территории муниципального образования с. Ботлих, оплату за пользование природными ресурсами производить пропорционально на счета всех коренных жителей с. Ботлих (проживающих в с. Ботлих более 50 лет и их потомков), открытых специально для этих целей в банке»; «при строительстве военного городка в первую очередь использовать строительные материалы, производимые на территории муниципального образования с. Ботлих (асфальт, бетон, ЖБИ, кирпич и др.)». Только соблюдение как минимум таких условий может, по мнению ботлихцев, обеспечить им некоторую часть обещаемых от размещения на их землях воинской части выгод (правда, в последнее время

после в целом безуспешных переговоров ставится только вопрос о более широком привлечении коренных ботлихцев на строительные работы).

В ходе переговоров был поднят и вопрос о переселении ботлихцев на равнину, но не они инициировали его.

> Соглашаясь с доводами, что рано или поздно большая часть населения горной части Дагестана спустится на плоскость, нельзя упускать из виду, что эти процессы должны происходить естественным путем, как следствие экономического развития общества, когда в поисках куска хлеба становится необходимым найти работу, обеспечивающую существование. А что может дать сегодня плоскость переселенцу? Разве те, кто уже живут на плоскости, имеют достойное существование? Кроме того, перемене места жительства и образа жизни должен предшествовать внутренний психологический настрой, иначе переселенец окажется в роли насильственно переселенного.

Однако вопрос о переселении в итоге был зафиксирован в «соглашении» сторон.

> Разработать программу компактного переселения части этнических ботлихцев — от 300 до 500 хозяйств в плоскостные районы Дагестана или других регионов Северного Кавказа. (Это необходимо для компенсации издержек, связанных с предоставлением Министерству обороны во временное пользование или аренду земель муниципального образования с. Ботлих, которые сводятся к невозможности предоставления земель молодым семьям для строительства жилья).
>
> (Материалы предоставлены М. Гасангаджиевым)

На основании этих фактов видно, что в критических ситуациях джамаат становится вполне функциональной структурой, хотя и без восстановления своих институциональных основ. Впрочем, и до описанного кризиса ботлихский джамаат заявлял о себе в тех или иных сложных ситуациях.

> Выписка из протокола заседания координационного совета при главе Ботлихской сельской администрации 25 июня 2002 года.
>
> Имам Ботлихской мечети Рамазанов М.-Хабиб:
>
> Более 10 лет назад ботлихский джамаат, возглавляемый мною, в один из пятничных дней поехал в Ансалта. Совершив вместе с ансалтинским джамаатом пятничный намаз, я от имени ботлихского джамаата обратился к ансалтинцам с просьбой разрешить провести водопровод до Ботлиха по маленькой трубе. Тогда ансалтинцы отказали нам в этой просьбе. Теперь же без разрешения ботлихского джамаата, а также без учета мнения представительного органа с. Ботлих руководители района решили провести этот водопровод.
>
> В тот же период на районном уровне было решено построить насосную станцию в местности Ачабалда для подачи воды в Ботлих и микрорайон. Тогда руководство района обратилось к ботлихскому джамаату с просьбой дать разрешение для строительства насосной станции. В договоре, подписанном от имени джамаата имамом мечети и подрядчиком А. Мутаевым, имеется положение, согласно которому вода будет подаваться в бассейн в центральной части села и только потом из бассейна в микрорайон. Это было главным условием соглашения между джамаатом и районным руководством. Насосная станция, построенная в с. Рахата для орошения земель в районе аэропорта и Аркула, вот уже несколько лет не подает воду в Ботлих.
>
> Уважаемый джамаат!

Сегодня перед нами поставлен вопрос — разрешить ли строительство водопровода Ансалта—Ботлих. Этот вопрос является очень важным для ботлихцев, потому что от нашего сегодняшнего решения зависит дальнейшая судьба нашего народа. Проведение водопровода Ансалта—Ботлих — это мина замедленного действия, заложенная для будущего поколения, так как это вызовет всплеск незаконных сделок купли и продаж земель вдоль водопровода Ансалта—Ботлих.

Что же стоит за этим решением? Ответ прост. Проведение этого водопровода не отвечает интересам ботлихцев. Напротив, под предлогом возведения водопровода Ансалта—Ботлих группа лиц, стоящих за этой затеей, решает вопросы обеспечения водой жителей 3 сел — Ансалта, Рахата, Тандо.

Хайбулаев Магомед (Гьордол):

Ничего хорошего нам, ботлихцам, водопровод Ансалта—Ботлих не сулит. Не верю, что воду собираются проводить до Ботлиха. Ботлихцы привыкли к постоянной лжи руководителей района и всевозможных депутатов. Ни один из них за последние тридцать лет для ботлихцев ничего хорошего не принес, наоборот, от них только ущерб.

Даже если воду проведут до Ботлиха, то водопровод пройдет через аэропорт в микрорайон, а там ботлихцев очень мало.

(Материал предоставлен М. Гасангаджиевым)

В схожей ситуации активно защищал свои интересы и джамаат селения Карата. Когда несколько лет назад без учета интересов каратинцев были предприняты попытки провести водопровод в селение Анчих (слишком большой водозабор из реки выше Караты лишил бы воды Карату; строительство инициировал один из жителей района, намеревавшийся стать депутатом Народного Собрания РД) они их заблокировали. Зато большая часть населения приняла то или иное участие в строительстве собственного водопровода. В самом селении на собранные от жителей деньги была построена мечеть и дом для поминовений, в котором хранятся на те же средства приобретенные два котла из нержавеющей стали, наборы посуды, которыми при необходимости может пользоваться любое хозяйство селения. Перед мечетью на частные деньги был обустроен источник, а над ним — уже на общественные — устроена площадка для отдыха [ПМА, № 1757, л. 10 об., 53].

Каратинское сельское общество не подверглось серьезному разрушению по той причине, что в 1950-е гг. каратинцам были выделены земли под кутаны на солончаковых землях, практически непригодных для обработки (их безрезультатно пытались промывать водой), так что желавших переселиться в прикутанное хозяйство оказалось немного. Правда, с того же времени каратинцы самостоятельно начали переселяться в города, и сейчас там насчитывают до 500 хозяйств каратинцев. Обосновавшиеся в Махачкале и пригородах каратинцы проявляют солидарность; с середины 1980-х гг. они якобы первыми среди землячеств столицы республики начали проводить ежегодные встречи («День села») на «Каратинской» поляне лесистого склона возвышающейся над городом горы Тарки-тау [ПМА, № 1757, л. 17 об.—18, 30 об.—31]. О ежегодных встречах каратинских «индейцев» уже говорилось. В начале 2000-х гг. один из авторынков Махачкалы был «каратинским».

Впрочем, это не означает, что данное сельское общество (насчитывающее более 4 тыс. жителей) является подлинным джамаатом (общиной), который

способен полноценно решать возникающие в жизни населения проблемы и регулировать отношения с соседями, то есть быть социальной общностью, функционирующей на системных началах, подобно тем прежним джамаатам. Многие современные жители Караты вообще сомневаются в необходимости подобной системы, другие не верят в возможность ее воссоздания в нынешних условиях, но есть и такие, которые убеждены в обратном, а именно, что единственно джамаат может и должен спасти Карату как центр каратинского этнокультурного сообщества.

При том что до 50 % современных жителей Караты не знают, к какому тухуму они принадлежат (большую часть этого процента составляет молодежь), инициативная группа ратует за восстановление дееспособности тухумной структуры в целях воссоздания «системы»:

> У нас же было 5 тухумов и был порядок, и в каждом (тухуме) был свой руководитель. Они могут между собой договариваться, кто будет главным в джамаате сроком на 2—3 года, пока работает хорошо. Если по семьям напрямую будет делиться джамаат, то порядка не будет — неизвестно, через кого решать вопросы. А так — через главу тухума.
>
> [ПМА, № 1757, л. 32 об.]

Однако скептически настроенных в отношении такого плана очень много:

> ...Если сказать прямо, в нашем джамаате нет единодушия, за глаза друг друга критикуют, из-за такой несогласованности своего алима (имеется в виду, имама мечети. — *Ю. К.*) не ставят, пригласили со стороны... Хотя говорят, что у нас нет ученых на эту должность. Но у нас есть ребята, очень хорошие ребята, но не получается — каждая группа тянет своего. Эти группы не тухумные, тухумы не играют роли в политической жизни джамаата ...Разногласий между тухумами нет, значение тухумов невелико. Тухумы смешанные (жены из других). Представителей от тухумов для решения дел выбирать бесперспективно. Тухумов сейчас прежних нет, через тухумы ничего не решится.
>
> [ПМА, № 1757, л. 62, 62 об.]

Приведу и сведения о положении общины в селениях исторического района Гидатль (селения там невелики по размерам). Их давали авторитетные люди, и высказанные ими оценки о положении дел в собственных аулах и у соседей представляют немалый интерес.

Селение Урада. Информатор: Н. Г., 1929 г. р.

> В Тидибе (соседнее с Урадой селение) очень сильный джамаат. Если у них председателем колхоза окажется выскочка, который поступает вразрез с интересами общества, то собираются и до утра обсуждают его и снимают с работы; заранее (бывает) подготовлен товарищ на его место. Так они сделали недавно. Вот такой бывает джамаат. Это самый организованный, самый уважаемый, самый почитаемый в районе (джамаат) и (уважаемое) в республике хозяйство. Там был первый в Дагестане колхоз (показатель организованности сельского общества. — *Ю. К.*).
>
> ...В Ураде? — Мы самые разоренные, самые неорганизованные... Хотя раньше были наоборот — самыми организованными (и т. д.). Что случилось? Был такой руководитель (хороший? — *Ю. К.),* он попал в аварию, потом был назначен другой (руководитель), потом другой, и так дальше, дальше... Крутили и погубили хозяйство. Это 90-е годы... Я предлагал, пусть председатель колхоза

(совхоза) раз в год публично при этом джамаате отчитывается. При избрании председателя я говорил: «Вы запишите это ему (в наказы)». Забыли. Ни разу не бывал этот чиновник, председатель колхоза при (на) джамаате. Он собрал все наше колхозное богатство туда, где кутан был наш. Там построил село, Новая Урада называется, под Кизилъюртом. А джамаат бросил на произвол. Хозяйство все там. Сюда летом перегоняют баранов. На кутане хозяйств порядочно, есть средняя школа, но (хозяйств) не больше, чем здесь.

[ПМА, 2004, л. 61 об.—62 об.]

Селение Тидиб. Информатор: А. Б., 1936 г. р.

Колхоз в Тидибе был не только первым в районе, но и образцовым хозяйством. Имел 20 тысяч голов овец. То, что он был образцовым, отразилось на том, что во время Великой Отечественной войны колхоз резервировал доярок и чабанов, на фронт было призвано мало тидибцев. Поэтому среди них относительно мало участников войны и погибших. Колхоз носил имя Махача Дахадаева, в 1979 г. был преобразован в совхоз, с декабря 2000 г. — государственное унитарное предприятие. Если в колхозе имелась ревизионная комиссия, которая следила и контролировала финансовые и т. п. операции, то в совхозе началось откровенное разбазаривание средств. Неделимый фонд колхоза был изъят, население фактически было обмануто. Представитель республики приехал в селение, чтобы агитировать за совхоз, собрали джамаат. Он говорил о преимуществах совхоза перед колхозом, народ согласился, но на деле его обманули. Сейчас директор ГУП живет в Кизляре и оттуда по телефону управляет хозяйством, кутанами, расположенными в Кизилюртовском и Бабаюртовском районах. Там хозяйство крепкое, но в горах, в Тидибе, сохранилась только молочная ферма. В этом году организовали макаронный цех (завезли муку твердых сортов пшеницы, сделали пробную партию, которую дали чабанам), сезонно работает цех чайный — делают, собирают чай из дикорастущих трав, шиповника. Часть трав заготавливают и на кутанах, но такая работа временная. Всего получается где-то 140 рабочих мест на 1681 жителя. Многие живут на пособия...

[ПМА, 2004, л. 63 об.—64]

В современном Гидатле (напомню, представляющем собой межгорную котловину, о природных достоинствах которой слагали легенды) все еще богатом своими историческими памятниками [36], выделяется селение Гента (Гентаб). Выделяется не размерами, процветающим хозяйством или особо крепким джамаатом, а благосостоянием заметного процента населения. Жители других гидатлинских селений в шутку именуют его «нашей Санта-Барбарой» по аналогии с появившимся в 1990-е гг. в Махачкале микрорайоном, где жили «новые дагестанцы», а тот, в свою очередь, получил название по известному американскому телесериалу. Хотя данный сюжет напрямую не связан с темой о современном состоянии джамаата, тем не менее он любопытными фактами дополняет общую характеристику положения дел в горных районах.

[36] Памятники — это дома классического «аварского» типа, описанные Г. Я. Мовчаном, а ранее запечатленные художником Н. Лансере. Приходится употреблять выражение «все еще», так как уже последние из этих действительно удивительных построек ветшают и разрушаются, большинства же из в свое время фиксированных указанными лицами зданий уже нет.

Летом 2004 г. в Генте было полтора десятка отстроенных или достраивавшихся домов в 2—4 этажа, облицованных высококачественным кирпичом, большей частью с характерными для современной архитектурной моды угловыми башенками и с ярких цветов (красного, зеленого) пластиковыми крышами под черепицу. Повторю, порядка 15, тогда как в соседней Мачаде похожих (но в целом «более скромных») домов было всего два и третий строился. В некоторых других селениях столько же, а в иных нет вовсе либо только начинают возводить нечто подобное (хотя все же «скромнее»). Контраст, некий феномен?



Селение Гента. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

При объяснении его ссылаются на сравнительно большой процент гентинцев, оказавшихся при высоких постах в республике и за ее пределами. Но не это главное, ведь высокопоставленный земляк может помогать в социальной сфере селению в целом, оказывать поддержку в коллективных инициативах, построить себе, родителям дома, помочь в том же ближайшим родственникам... Главное видят в другом. Гента — самое высокорасположенное селение Гидатля, лежащее на склоне горы, тогда как большинство других селений — внизу у реки. Природа менее благосклонна к гентинцам по сравнению с большинством соседей (в годы Великой Отечественной войны самое нижнее гидатлинское селение Хотода называли «Украиной», ибо урожаи там были особенно хорошими и туда приходили подрабатывать жители других селений), о их руках говорили, что они как пилы, настолько они загрубели от тяжелой работы, ибо гентинцам приходилось работать почти постоянно как у себя в селении, так и уходя на заработки в другие районы и дальше. И в 1990-е гг., в новых экономических условиях, когда тидибцы, урадинцы и большинство прочих гидатлинцев продолжали заниматься собственными хозяйствами по известным схемам,

гентинцы выказали завидную предпринимательскую сметку, уходя на заработки и т. д., и в итоге превзошли соседей в уровне общего благосостояния. К этому добавляют — и такое дополнение выразительно характеризует сельские/джамаатские порядки и психологию их членов — особую соревновательность среди гентинцев: если один купил машину — все стремятся приобрести машины, если один построил хороший дом — другие стремятся построить дом не хуже, желательно — лучше [ПМА, № 2004, л. 50—52, 60—б0 об., 64 об., 70]. Современная Гента — хорошая иллюстрация ранее цитированным словам одного из информаторов, согласно которым «**гордый**» дагестанец не допустит того, чтобы у соседа стены дома были выше стен его собственного жилья.

В жизни же современного сельского общества Гента особо примечательное отсутствует. Тухумные связи играют весьма ограниченную роль, на свадьбах, похоронах, во время строительства помогают друг другу в основном близкие родственники. «Если старейшина тухума немощный, то его мнения не обязательно слушаются». Сельская администрация — 11 депутатов, избираемых от такого же количества созданных в селении округов (в Генте 240 хозяйств, 650 жителей, более 300 человек имеют право голоса), округа — своего рода кварталы селения. Хотя каких-либо ограничений при выдвижении кандидатов в депутаты не было, однако ни одной женской кандидатуры в списке не оказалось. Самому старшему депутату 70 лет. Главе администрации 52 года, работал учителем, потом в райкоме, в начале 90-х — зампредседателя колхоза, затем предпринимательствовал. Депутатов он собирает раз в неделю или в месяц (после пятничной молитвы), как возникнет надобность — например, в связи с разделом пастбищ, выпасом скота на стерне («сенокосный участок хотели передать мечети, сено продать тем, кому мало, а вырученные деньги передать совету мечети»), выделением участка под новое кладбище из колхозных земель («слушали мнение стариков; это есть, пожалуй, настоящий джамаат»), при необходимости строительства водопровода обращались за помощью к районной администрации, в строительстве сельской мечети принимали участие и гентинцы, живущие в городах, они по 10, 20, даже 50 тыс. рублей «выделяют на это дело». Начиная с 1950-х гг. в той части селения, где раньше располагались одни лишь хозяйственные постройки (скот в селении не держали, сено во избежание пожара не заносили, «грязи не было»; аналогичный порядок существовал и в других селениях Гидатля), появились жилые новостройки («коллективного решения по этому поводу не было, процесс пошел стихийно»); теперь это основная жилая часть селения. Мулла в Генте молодого возраста (21 год), «особым уважением в обществе он не пользуется, старик, если он из авторитетного тухума (!), может лучше повлиять на ситуацию» [ПМА, 2004, л. 37—41 об., 45 об., 48 об.].

И еще один пример — знаменитое южноаварское селение Согратль. Оно расположено в нескольких километрах от Чоха, с последним они были партнерами по Андалальскому союзу общин и едва ли не постоянными конкурентами по влиянию на политическую жизнь округи. И хотя селения имеют много общего, различия в судьбе каждого заметны, особенно за последние полсотни лет.

Согратль был главным центром восстания 1877 г., за что поплатился — был полностью разрушен. Новое селение было построено рядом с прежним. Напомню, что согратлинский джамаат по-своему заботился о «равновесии»

собственной структуры, так что если и принимал к себе переселенцев, то включал их в состав наиболее малочисленного тухума. Тухумы в заново отстроенном селении занимали разные кварталы. Мужчины каждого тухума устраивали собственные пирушки, а затея политического активиста 1920-х гг. «объединить весь джамаат» путем установления традиции «общеджамаатских пиров» не прижилась. Несмотря на подобные факты, согратлинский джамаат проявлял завидную прочность. Или, наоборот, — последняя оказалась возможной в силу его всегдашней озабоченности своей целостностью?

Чохцы, сравнивая согратлинцев с собою (в подобных сравнениях нетрудно разглядеть оттенки уязвленного самолюбия), помимо «хитрости» соседей отмечают разумную предусмотрительность последних — те не принимали в свою общину (колхоз) большое количество переселенцев, как делали они сами, и якобы уже благодаря этому сохранили ее. Пожалуй, и отъезд согратлинцев в города не был таким массовым, как среди чохцев (согратлинцы говорят, что ныне в Махачкале насчитывается более тысячи их хозяйств). Но, по большому счету, одно и другое скорее следствия, нежели причины современной относительной прочности общины Согратля. В надлежащей мере я не сумею объяснить этот «феномен». Приведу известные мне факты, чтобы показать своеобразие ее функционирования в последние десятилетия. Причем фигурировать в них будет колхоз (и его наследники), а не собственно община, что дает основания вновь заметить опосредованную преемственность колхозной структуры с джамаатом.

Колхоз в Согратле был преуспевающим и всегда заботился о сельчанах. В свое время перестроил старое и дополнительно возвел новое здание школы, соорудил водопровод, завидную для начала 1960-х гг. участковую больницу и даже ретранслятор. В конце того же десятилетия колхоз за свои деньги приобрел для всех хозяйств селения газовые плиты и по 2 баллона газа; жители не знали преимуществ газа и вряд ли пожелали бы обзаводиться этим оборудованием; в дальнейшем колхоз оплачивал работу слесаря, который обслуживал данное оборудование в частных домах.

В настоящее время колхоз не существует, а есть агрофирма «Согратль», основное имущество и хозяйство которой находится на плоскости, в Кизилюртовском районе, а в горах осталась одна молочно-товарная ферма. Однако такого разрыва связей между «равнинной» и «горной» частями Согратля, какой имеет место во многих других случаях, не произошло. Здесь каждый пенсионер, вне зависимости от того, являлся он колхозником или нет, ежегодно получает от агрофирмы бесплатно 20 кг риса, может по себестоимости покупать сыр и сено с кутанов. Для проведения поминок семья умершего получает от агрофирмы «по символической цене» двух баранов, ей выделяется мешок риса, сыр. Агрофирма опекает местную школу (с недавних пор гимназию): в 2003 г. выделила 30 тыс. руб. на приобретение учебников, в 2004 г. заново отстроила снесенную ураганом крышу, она за свой счет отмечает торжественные даты в жизни школы, в 1990-е гг. помогла ей физически выжить, поспособствовав в организации подсобного хозяйства, а

теперь взяла на себя большую часть расходов по содержанию живущих в интернате при школе детей [ПМА, 2004, л. 71 об.—72 об., 78 об., 80] [37].

Оправданным будет вопрос: какое отношение к заслугам колхоза/агрофирмы и его/ее руководителей имеет община? Очевидно то, что формирование устойчивой социальной политики, которую на протяжении десятилетий проводят местные сменяющие одна другую хозяйственные структуры, необходимым условием имело сохранение пусть и трансформированных, но общинных связей. Напомню о «дубинке дисциплины», с помощью которой местные авторитетные старики до второй половины 1950-х гг. успешно перевоспитывали нерадивых односельчан. Эти связи можно усмотреть в желании людей, живущих в городе и в прикутанном хозяйстве, отправлять своих детей на учебу в школу в родное селение (число таких родителей невелико, но само их наличие симптоматично), и во встречной готовности селения и школы с помощью агрофирмы и через расширение интерната в какой-то мере воспроизводить «идентичность согратлинцев». Связь просматривается в ответственном выборе руководителя ранее колхоза, теперь — агрофирмы. Вспоминают, что в начале 1970-х гг. выборы председателя колхоза продолжались без перерыва двое суток. Имя нынешнего директора агрофирмы «Согратль» С. Амирова (1956 г. р.) внесено в книгу «Знаменитые граждане России 2003 г.» И хотя все это косвенные связи между в принципе разными институтами, однако в общине и колхозе (агрофирме) социальное и экономическое (хозяйственное) переплетено. Не случайно представители старшего поколения в самых разных местах Дагестана постоянно проводят параллели между позицией («политической» линией) руководителей хозяйства (колхоза, агрофирмы и т. п.) и общим состоянием дел в джамаате (селении). В таком подходе — не столько реальная память об общинном быте и джамаате минувшего времени, где избираемый старшина руководил этим комплексом, сколько общая рефлексия социального опыта.

* * *

Подобная рефлексия наличествовала и наличествует не демонстративно, а полускрытно в общественной практике большей части истекшего столетия. Наблюдавшееся в 1930-е гг. и позднее стремление совместить старые практики с навязанной извне формой колхозной организации вполне определенно указывают на это. И, вероятно, надо признать за факт, что взаимная адаптация того и другого произошла, по крайней мере, в сознании большого числа (если не большинства) населения. В колхозах мог привлекать принцип самоорганизации. Примечательно, что в ряде селений Шамильского района вспоминают о «мудрых стариках», которые в 1970—1980-е гг. настойчиво отговаривали односельчан соглашаться на преобразование колхозов в совхозы, указывая на не только отчуждение в этом случае земельной коллективной собственности колхоза в государственный фонд имущества, но и неизбежную неподконтрольность руководящего аппарата хозяйства со стороны населения [ПМА, 2004, л. 13—13 об.]. По сути то же, хотя и не в сформулированном

[37] Помощь пенсионерам, школам и джамаату в целом даргинских селений Зубанчи и Джурмачи оказывают хозяйства плоскостной зоны республики, некогда организованные выходцами из этих горных селений [ПМА, 2006, л. 32, 35 об.].

виде, подразумевают рассказы о начале развала хозяйств и вслед за ним — всей жизни селений в связи с чехардой директоров совхозов [38]. Это взгляд на общую ситуацию снизу, с мест. Схожую реакцию нетрудно проследить и на уровне республиканских властей.

Как отмечает В. О. Бобровников, «наиболее устойчивыми советскими институтами (в 1990-е гг. в Дагестане. — *Ю. К.*) оказались колхозы и совхозы. Они уцелели, несмотря на резко ухудшившееся экономическое положение республики и враждебное отношение к ним федеральных властей... Почти никто из дагестанских колхозников и рабочих совхозов, с кем довелось встречаться автору, не желал роспуска своих колхозов» [Бобровников, 2002б, с. 91, 92] (см. также: [Бобровников, 1997, с. 134]. Республиканский референдум 1992 г. подтвердил такое отношение населения цифрами: в нем приняли участие 63,8 % граждан, и из них 83,7 % высказались против раздела колхозных земель на частные владения [Кисриев, 1994, с. 19] [39]. В 1990-е гг. крупные хозяйства — совхозы и колхозы, объединявшие территории, угодья, население ряда аулов, — дробились на более и даже абсолютно мелкие одноаульные коллективные хозяйства — те же колхозы, а также акционерные общества, сельскохозяйственные кооперативы, товарищества; в ряде случаев через некоторое время после роспуска коллективные хозяйства воссоздавались. И это при том, что основные доходы населению приносит вовсе не труд в этих хозяйствах, а индивидуальное или групповое отходничество (вспомним о его «престижности»), торговля и др.

Дагестанцы выказали консервативность и в предписанной свыше (из федерального центра) реорганизации органов власти. Они медлили с отменой местных советских институтов оной, только в 1994 г. советы были заменены местными администрациями, и практически сразу же на республиканском уровне стали обсуждаться законы «О сельской общине», «О местном самоуправлении», в самой постановке которых отразился социальный заказ «снизу» — найти форму «коллективной» самоорганизации. Поиски вариантов трансформации хозяйственных и властных структур, далеко не динамичные и не прямолинейные (при том что на общегосударственном уровне политические акценты были однозначно определены) являлись двуединым процессом. В. О. Бобровников считает приверженность дагестанцев к коллективным формам хозяйства исключительно их ностальгией по советской эпохе [Бобровников, 1997, с. 135; 2002б, с. 93]. Но такая отсылка к общей консервативности общественного сознания, по большому счету, упрощает ситуацию. Ориентированность населения на коллективные формы — это не только поиск опоры в крайне нестабильной политической и экономической жизни. Это рефлексия прежнего («традиционного») социального опыта, начало которого можно разглядеть в формировании крупных селений и общин в стародавние времена, а накопление его можно прослеживать во всей

[38] Впрочем, по оценке экспертов, в горной зоне Дагестана перевес всегда оставался за колхозами, которые были рентабельнее совхозов, в том числе благодаря «хозяйскому отношению к технике и земле» членов колхозов и демократическим принципам управления данными хозяйственными структурами [Полян, 1988, с. 177].

[39] Высказано суждение, что сохранение общественных хозяйств обусловила деградация крестьянства, ставшего менее инициативным [Османов, 2002, с. 210], но вряд ли только этим можно объяснить подобное.

последующей истории (за исключением лишь этапа образования хуторов на исходе Средневековья, которое, однако, не внесло принципиальных изменений в порядок жизни горского общества).

Также и ныне, по крайней мере в ряде мест, прежние хутора остаются заброшенными. Сошлюсь на Согратль, вокруг которого до коллективизации функционировало более 70 сезонных хуторов, сейчас же — считаные единицы, и их готовы вновь обживать лишь с десяток хозяев. Там нет дефицита земель, даже наоборот, ведь многие покинули селение, перебравшись в города. «Спрашивают: „Вот был ваш хутор, сейчас он разрушен, можно ли на нем поселиться?“ Наследники бывших хозяев отвечают: „Пожалуйста. Дайте мне *хIалал* (добро), упоминайте в *дуа* (молитвах) наших предков и живите себе“» [ПМА, 2004, л. 81 об.].

Правда, ситуация не везде такая, к тому же общие настроения людей могут меняться.

Во многих местах произошел раздел колхозных земель, и домохозяева получили наделы, которыми они распоряжались в последние десятилетия в рамках колхоза, либо им выделили участки сейчас — в обоих случаях в собственность. И так же во многих селениях отмечают, что данная процедура была произведена без учета «родовой», «фамильной» принадлежности наделов до коллективизации. «Кто теперь помнит, у кого какой был участок? Все перепуталось». Однако столь же часто ссылаются и на «хорошую память» о том, кому какой участок земли некогда принадлежал (напомню пример первого председателя колхоза в Кванаде, который в свое время записал обобществлявшееся имущество сельчан, а недавно народ использовал его записи). В Хунзахском районе рассказывают, что здесь считается нормой, когда человек, получивший от местной власти участок земли под строительство дома и приусадебное хозяйство, просит у наследников его бывших хозяев разрешения на него и платит деньги (пусть и небольшие). Иллюстрируют это правило любопытной историей, произошедшей с внучкой (или правнучкой) Хаджи-Мурата. Она жила в Москве и совсем забыла о «родовом» участке земли в селении Тлох. Однажды она неожиданно получила почтовый перевод на довольно большую сумму. Женщина решила, что земляки прислали ей деньги для покупки чего-либо. Когда же представилась возможность узнать о предназначении денег, ей пояснили, что одна тлохская молодая семья получила от сельского совета участок земли для строительства, но эта земля в прошлом принадлежала родственникам той самой женщины. И старики посоветовали молодым переслать ей деньги. Такое решение оценивается правильным — это есть вариант «получения *хIалал*» («добра», разрешения) [ПМА, 2004, л. 14—14 об.].

Но нередки и довольно сложные ситуации.

Селение Карата. Информатор А., 1953 г. р.:

> Со стороны отца я земли в этом районе больше всех имею. Сейчас на моих землях построены дома чужих людей. Надо бы их выгнать, но куда выгонишь, некуда. Они могут, а некоторые и хотят мне сейчас сделать *хIалал,* но *хIалал* надо было раньше делать, когда занимали чужую землю и строили на ней дома. Тогда были живы мои дедушка и бабушка, может быть, они тогда больше нуждались в деньгах, чем я сейчас. Когда дедушка умер, то бабушка осталась с семью детьми — ей нужны были деньги. Ей *хIалал* пригодился бы. Тогда почему не делали? Тогда надо было делать *хIалал.* Тогда почему не просили? А я не

имею права брать *хIалал* — идите дальше просите, а я брать не могу за кого-то. Я их отсылаю. Куда? В конце-концов, пускай к ней идут, на кладбище. Так, без разрешения, они будут жить на этой земле, но счастья им там не будет никогда. Я *хIалал* им не дам, наши люди больше страдали... Сколько наши люди натерпелись. Поэтому я говорю, нет, меня не просите *хIалал* делать. Моя мать им говорила: «Иди к моей покойной матери или к отцу, иди на могилу и проси у них». (Вопрос: Для этих людей получается тупиковая ситуация?). Тупики должны быть, почему я должен прощать? Почему он не говорит: «Я построил дом на твоем участке земли». Дом уже стоит. Почему он не говорит: «Бери половину земли». Он так не говорит. Если он такой умный, хороший, если перед Аллахом чист, оторвал бы кусочек. Он весь мой род «туда» отправил. Оторвал бы кусочек (земли) для меня, я бы еще подумал. Ты видел мой дом. На том месте дом нельзя было строить — там рос камыш, там вода, я убрал тот камыш. Но там сырое место. Половину этого дома я разобрал и построил по-новой. А у меня какие участки дедушкины в 2—3 местах хорошие. И те, кто приходит просить *хIалал,* построили там себе дома. Но мои (участки) должны быть моими. Если мне не нужно — я подарю.

В разговор включается И., имеющий юридическое образование. Вопрос к нему: Как поступить в такой ситуации, когда дом уже стоит на «чужом» участке 50 лет?

А.: Эту землю я могу физически взять, у меня есть такая сила, но я не хочу.

И.: Перед законом он проиграет. Если на него не записано (земельные участки), он не сможет их вернуть. Если новые хозяева согласятся, то они смогут переписать на него.

Вопрос: А тебя А. поддержат односельчане, джамаат?

А., И.: Поддержат, конечно. Они же мусульмане. Они же знают, где чьи земли.

Вопрос: Если они (новые хозяева) отдадут землю, что им делать?

И.: Если через шариат, это возможно, но по закону, раз они на него (А.) не зарегистрированы, то это не получится. Раз она не записана. Когда развалился колхоз, то в сельском совете записывали на каждого по 40 соток. Он имеет право претендовать только на эти земли. По шариату не получается.

Разговор переходит на другую, но связанную с первой тему:

А.: Это все изменилось, когда советская власть пришла. В николаевское время намного «чище» было. Он (царь) оставил их (законы) по-прежнему. Это *хIарам, хIарим*, это запретное. Он оставил это, это николаевский закон был. Тогда общество следило за порядком: кто напился пьяным — сажали в яму. Кто не слушался отца. Кто мешает обществу, кто нарушил шариат — того сажали в яму (*зиндан*). Следили за порядком и исполняли наказание *нукеры* (милиционеры). Сына за непослушание посадили в яму на три дня, не кормили и не поили.

Советский закон тоже неплохой был, строгий, не то, что сейчас. В николаевское время не смотрели, кто ты: богатый или нет — ты обязан исполнять закон...

...Мечеть строят на том месте, которое кто-нибудь подарил или всем селением купили у кого-нибудь участок. Когда в мечети устроили клуб, один старик в Карата позвал молодых ребят: «Ребята, за мной!» Подошли к клубу, дверь выбросили, мы вошли туда — скамейки выбросили.

И.: Сейчас в Ботлихе такая же ситуация. Там, где раньше мечеть была, там теперь уже целый населенный пункт, построили дома. *Алимы* не разрешают строить мечеть там, где *хIарам*-запретное, это общественное место. Там нельзя строить. Так же и кладбище нельзя расширить на *хIарам.* Расширили кладбище,

> перенесли сетку на 1,0—1,5 м. К *имаму* пришли. *Имам* говорит: «Если на чистом месте голова, то голову надо рубить и туда ноги вставлять — на чистое место, если на чистом месте ноги, то голову надо туда». Кладбище тоже может быть только на чистом месте — купленном или подаренном кем-либо. *Вакъпу (вакуф)* составлялось из дарений собственников — это могли быть сенокосы, пашни. *ХIарим* — запретные земли, выгоны для скота, где каждый может пасти свой скот...
>
> [ПМА, 2004**,** л. 20 об.—23 об.]

* * *

Вопрос о роли мусульманского духовенства в целом в жизни современного дагестанского общества и о его правах распоряжаться джамаатской собственностью имеет принципиальное значение, к тому же он дискуссионен. Я затрагивал его выше, обращусь к нему вновь.

В солидном коллективном исследовании о народах Дагестана, в разделе о современном дагестанском селе, автором которого является В. О. Бобровников, читаем:

> Одни и те же люди, как правило, составляют администрацию и колхозов, и мусульманских общин. **Вся полнота власти тут принадлежит сельским сходам горных селений.** Главы администраций, не получившие от правительства никакой реальной власти, не более как марионетки в руках сельских дибиров. Их роль обычно сводится к исполнению решений имама и сельского схода. Большинство глав администраций абсолютно безвольно... В 1992—1996 гг. ...под видом аренды **мусульманская администрация горных селений захватила** от 80 до 100 % колхозных и совхозных пашен, садов и сенокосов в горах, **раздав их членам джамаатов** из расчета по 28 соток на одно хозяйство [40].

И еще:

> ...До коллективизации джамаат был чисто светским институтом. Им управлял староста *(бегавул, юзбаши),* назначавшийся властями из представителей наиболее влиятельных сельских кланов *(тухумов)*. После проведения советских преобразований и особенно заметно уже в 1980—1990-е гг. **колхоз-джамаат** все более **превращается в чисто религиозную общину.** На севере и западе республики (аварские и андо-дидойские р-ны. — *Ю. К.*) **власть** в нем **захватили местные религиозные лидеры — имамы** соборных мечетей и **члены совета старейшин** (!? — *Ю. К.*).
>
> [Народы Дагестана, 2002, с. 99, 101]

Представляется, что автор излишне драматизирует ситуацию. Достаточно вспомнить цитированные ранее оценки огромной роли мусульманского духовенства в жизни горской общины Н. Самурского, чтобы отказаться от

---

[40] Указано, что подсчеты произведены по данным земельных балансов Ахвахского, Ботлихского, Цумадинского районов. Могу заметить, что производить подсчеты автору не имело особого смысла, так как в земельных комитетах районов и в сельских администрациях по данному вопросу всегда дадут справку о размерах выделяемых участков.

тезиса о «чистой» светскости дореволюционного джамаата. Н. Самурский давал почти исчерпывающие пояснения активности духовенства во всех сферах жизни местного населения. В свете этого резонно задаться вопросом: как могла трансформироваться система власти на местах, когда прежняя разрушалась «сверху», а население пребывало в откровенной растерянности и на призыв из федерального центра самоорганизовываться ответило тем, чем могло ответить — обращением к досоветскому опыту. В. О. Бобровников делает сильное ударение на религиозной (мусульманской) природе и характере институтов вновь формирующейся власти и самой общины. Община, в его глазах, «мусульманская», хотя сообщаемые им факты говорят, что это полифункциональная общественная структура (ср.: «колхоз-джамаат» и: «Важно также отметить, что значительная часть колхозных и совхозных пастбищ в 1994—1996 гг. перешла в коллективную собственность мусульманских джамаатов») [Бобровников, 2002б, с. 99]. «Мусульманская община» с разнообразными хозяйственными угодьями представляет довольно странную дефиницию. Понятие «община» многогранно и применительно к разным общественным явлениям несет различные смыслы (хотя нередко совмещающиеся) [41]. Наличие мечети в местных условиях по большому счету завершает системное оформление общины/джамаата, но не превращает ее в сугубо конфессиональную структуру. Можно заметить и относительно реплик автора о восстановлении вакуфных (принадлежащих мечети) земель и увеличении их размера. *Вакуф* (*вакф*) — это не монастырские земли, и доходы

[41] Смею отметить некоторую тенденциозность ученого в интерпретации событий и фактов, когда конфессиональный фактор далеко не всегда оправданно выносится на первый план. Так, говоря о депортации ряда народов Кавказа в 1944 г., он пишет, что «**целые мусульманские народы** — чеченцы, ингуши, карачаевцы и балкарцы» были подвергнуты ей [Бобровников, 2002а, с. 229]. Но, как видится, события тех лет имели более сложный набор причин. Достаточно указать хотя бы на то, что указанные народы проживали на сопредельных к Грузии территориях (и после осуществления их депортации последние частично были переданы ей) или на ней самой — турки-месхетинцы (а как свидетельствуют известные материалы, аналогичные акции планировались в отношении абхазов и ряда народов Дагестана). Можно вспомнить и о депортации тогда же «нецелых» христианских (православных) народов — болгар, румын, греков — правда, Болгария, Румыния и Греция входили в военно-политический блок Германии и Италии. Означает ли это, что «мусульмане» отождествлялись с врагами антигитлеровской коалиции? Но тогда необходимо определиться, «куда девать» исповедующих буддизм калмыков, тоже депортированных? Книга В. О. Бобровникова имеет по-своему примечательное название с рядом подзаголовков: «**Мусульмане** Северного Кавказа: Обычай, право, **насилие**. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана» (вряд ли «право» функционирует на территории, скорее, у населения оной; последний подзаголовок в наибольшей мере отражает ее содержание). В отечественной историографии по Кавказу, насколько я знаю, существует только одна работа, а именно вышедшая в 1886 г. статья А. И. Лилова, в которой акцент был сделан на «иноверии» описываемого населения, — «Очерки из быта горских мусульман», но впоследствии «определение» объекта было заменено автором на «кавказских горцев» [Лилов, 1886/1892]. У Лилова как название, так и сам текст работы имели достаточно прозрачный социальный заказ (сам автор — выпускник Казанской Духовной академии). Нечасто встречается подобный акцент и в работах зарубежных исследователей (напр.: [Гаммер, 1998]). Проставленный В. О. Бобровниковым соответствующий акцент на исламской природе различных социальных институтов и явлений, на мой взгляд, в первую очередь обусловлен общей общественно-политической обстановкой в современном мире, а не живыми местными реалиями.

от их эксплуатации имеют в том числе известную социальную направленность, о чем пишет и сам исследователь, перечисляя расходы на освещение мечети, на празднование *рамадана* и на «прочие общественные и религиозные нужды джамаата» [Народы Дагестана, 2002, с. 100].

В. О. Бобровников справедливо отмечает «исламский подъем» в Дагестане в последние 20 лет. Правда, проводимое им сравнение современного «положения ислама» с прошедшими временами неубедительно. Автор предлагает сравнить охарактеризованную им ситуацию с данными Г. Ф. Чурсина и Е. М. Шиллинга (соответственно, 1920-е и 1930—1940-е гг.; со ссылкой на Чурсина, в частности, отмечено, что в аварских районах до конца 1920-х гг. ислам якобы не играл большой роли в повседневной жизни сельских обществ) [Бобровников, 1997, с. 140; Народы Дагестана, 2002, с. 94] (даны ссылки на: [Чурсин, 1995, с. 15—18, 50—63; Шиллинг, 1993, с. 151, 161]). Однако на указанных страницах работ поименованных авторов речь касается тем, никак не связанных с религией, а там, где Г. Ф. Чурсин действительно касается вопросов «религиозных воззрений» (рубрики: «Огонь», «Культ железа», «Жертвы земле» и т. д. и т. п.), он скорее отмечает противоположное: «Продолжительное господство ислама и суровое преследование народных обычаев в эпоху мюридизма („эпоха шариата“) вытравили большую часть народных религиозных воззрений и верований» [Чурсин, 1995, с. 50]. Можно здесь вспомнить и замечания И. И. Пантюхова об очевидном росте «влияния магометанства» на рубеже XIX и XX столетий в горных районах Дагестана. В то же время, отмечаемый в постсоветский период очень значительный рост количества святых мест в республике — со 127 до 836 [Бобровников, 2002б, с. 96] свидетельствует о более многогранном и сложном, нежели «чисто» «исламский подъем», явлении, имеющем выраженную специфику «народного ислама».

Такую же специфику имеет в целом общественный быт современных горцев, в котором роли и функции во многих случаях распределяются с учетом «традиций», а действия «выдвинувшихся» персон обусловлены вызовами нынешней жизни.

В этом отношении любопытна информация о жителе селения Тлох *алиме* Султан-Магомеде (Тлохском), ибо он оказал значительное влияние на жизнь своего джамаата. Рассказывают следующее. Он начал активную общественную деятельность в 1970-е гг., и она проявилась в борьбе с пьянством среди местных жителей. В связи с позицией официальных органов власти алим свои взгляды и убеждения распространял полутайно. Однако у него появилось немало последователей, в том числе среди молодежи. Если прежде, как говорят, жители селения на *ураза-байрам* выпивали 40 ящиков водки (цифра, конечно, условная), то с середины 1980-х гг. водка оказалась под запретом (хотя скептически относящиеся к нравам современных тлохцев соседи уверяют, что тлохские мужчины «неплохо гуляют на стороне»). Запрещенным стал и табак. Главную же заслугу Султан-Магомеда видят в том, что в период приватизации предприятий в начале 1990-х гг. он настоятельно рекомендовал односельчанам пустить ваучеры на приобретение акций местного консервного завода (Тлох расположен в Ботлихском районе на границе с Хунзахским в долине Андийского Койсу, славится садами). Консервный завод существует в Тлохе давно, но если в других местах, например в Ботлихе, аналогичные предприятия в последние годы захирели и

закрылись, то тлохский завод функционирует вполне уверенно. Его директором является сравнительно молодых лет уроженец Тлоха, получивший экономическое образование в Москве. Значительная часть прибыли предприятия расходуется на строительство дорог к садам и общественные нужды. Среди жителей соседних селений ходят завистливые разговоры о том, что за счет этой прибыли предприятие оплачивает электроэнергию и иные коммунальные услуги сельчан. Житель самого Тлоха (пенсионер), с которым удалось познакомиться, этого не подтвердил («за все платит сам»), но общей ситуацией в селении доволен, хотя восторженных реплик не произносил. В один из последних лет Тлохский консервный завод выиграл тендер на поставку своей продукции в армию, конкретно на Северный флот, и это выглядело хорошей надеждой на перспективу стабильности в этом селении. Однако в 2006 г. ситуация в Тлохе оказалась достаточно сложной из-за разногласий по поводу раздела прибыли между директором завода и сельчанами-акционерами [ПМА, 2004, л. 10 об.—12; 2006, л. 14].

Я не обладаю подробной информацией о биографии Султан-Магомеда, его религиозных убеждениях и такой же деятельности, но по-своему примечательно, как соседи (в конкретном случае хунзахцы, в том числе пользующиеся особым уважением среди местного населения, но далеко не религиозные люди) смотрят на роль в современной общественной практике человека, облеченного религиозным авторитетом. Это его заслуженное право давать наставления, практические рекомендации и убеждать в своей правоте односельчан, и такое право основано на его личном, а также коллективном жизненном опыте. Ведь в глазах окружающих, благодаря стараниям Султан-Магомеда не просто хозяйственная структура упрочила свои позиции, но «группа», чье существование эта структура обеспечивает, едва ли не заново системно оформилась, став общиной-джамаатом, пекущимся о своей жизнеспособности в разных отношениях (нравственном, хозяйственно-экономическом, бытовом и др.). Мой хунзахский информатор переживал как раз о том, что в свое время ему не удалось, подобно тлохскому авторитету, убедить земляков использовать ваучеры в коллективных интересах. В чем состоял успех общественной деятельности Султан-Магомеда? Может быть в том, что он являлся духовным лидером и **это** упрочило его статус в «группе»? Социальный опыт местного общества делает такой вывод предпочтительным. Подтверждения ему находим в историях видных фигур прошлого и в обобщенном взгляде на роль духовенства в горском обществе, переданном Н. Самурским. Однако пример тлохского лидера из среды духовенства вовсе не подтверждает заключения о сосредоточении всей полноты власти в современных сельских обществах в руках духовенства — «имамов мечетей и старейшин» (?). Таким сложным хозяйством, как консервный завод (с собственными садами, техникой и др.) руководит лицо, обладающее собственным авторитетом — надлежащими знаниями в экономике и откровенно светское, что в конкретных условиях не отвергает, а, наоборот, предполагает учет им в определенных сферах деятельности (связанных с жизнью не просто коллектива работников завода, но коллектива односельчан) мнения лиц духовных и старейшин. Здесь функционирует вариант тех «колхозов-джамаатов», о которых пишет В. О. Бобровников, но не как «мусульманской общины» с недвижимой собственностью, а как

полифункционального социального организма, каковым община являлась всегда.

В селении Карата в начале первого десятилетия XXI в. влияние дебира местной джума-мечети на общественную жизнь было скромным, в том числе ввиду того, что он являлся приезжим (из маленького селения Митрада Цумадинского района), который только завоевывал авторитет у местных жителей. Положение предшествующих десятилетий, когда в крупных селениях, тем более в райцентрах, подобно Карате, власти препятствовали религиозной деятельности, так что полуподпольные исламские центры в основном функционировали в малых удаленных селениях, дает о себе знать в различных ситуациях [ПМА, № 1757, л. 27—28, 53].

Сошлюсь опять и на опыт Кванады. Там ныне главой сельской администрации является бывший тракторист [42]. Он входит в состав «двадцатки» села. Основные вопросы, которые решает «двадцатка»: порядок выпаса скота на пастбищах, содержание мечети и, как говорят, едва ли не главный вопрос — организация и проведение ежегодного дня селения [43]. «Вопросы, связанные с воровством, решает милиция. Вопросы, связанные с хулиганством — „двадцатка“. В советское время разные вопросы также решались по шариату (? — *Ю. К.*): за хулиганство — общественные работы, штраф. Еще недавно сажали в яму, которая была, где (сейчас) канцелярия». В «двадцатку» входят не только старики, но и молодые, кто не замечен в плохих поступках и «сам может сделать замечание». Самое авторитетное лицо в селении — *имам*. Он местный, зовут его Гази-Магомед, он среднего возраста. «В 1970—1980-е гг. ни одна свадьба не игралась без алкоголя, без „веселья“. В 1989 г. кванадинцы, которые учились в Хуштада (соседнее селение, там с середины 1950-х гг. мечеть функционировала. — *Ю. К.*), перестроили местный порядок. До этого мулла не имел образования и не пользовался авторитетом». С тех пор в Кванаде запрещено употребление спиртных напитков и, как утверждают, табака. Однако отдельные лица покуривают, при этом не всегда уходя на окраину селения (что якобы вошло в новый строй жизни селения), а иные на своих участках выращивают табак. *Вакф* восстановили по «очень старым книгам, пользование им и плата за него по наследству — от предков». Эти деньги, а также плата чужаков за вырубки в местном лесу и возможные штрафы своих односельчан поступают в кассу мечети, которая расходуется на нужды селения. *Закят* (десятину) распределяют в первую очередь среди учащейся молодежи (председателем совета российских студентов в Сирии в последние годы был и остается кванадинец, так что там в мусульманских учебных заведениях обучалось до 3—4 десятков молодых людей из Кванады).

---

[42] Его брат — зубной техник в Махачкале, пользуется среди кванадинцев большим авторитетом и активно влияет на жизнь родного селения. Авторитет же его во многом проистекает из того, что он хорошо знаком с людьми власти республиканского уровня.

[43] Праздник села отмечается с 1997 г. в первую пятницу июля, длится три дня. На него собирается до 1 тыс. человек из Астрахани и районов и городов Дагестана. Проводятся различные соревнования, съедается огромное — более тонны — количество мяса. В обеспечении праздника принимают участие спонсоры, на эти же цели используется *садака*. В 2005 г. один старик отдал на проведение праздника быка, 15 мешков муки, мешок соли (как подчеркивают информаторы, «это он сам отдал, из своих запасов, сыновья ему не помогают»). Одна женщина купила соков на тысячу руб. «В других селениях района ничего подобного нет, другие говорят — какие вы (кванадинцы) дружные» [ПМА, 2005, л. 79].

Колхоз существует чисто формально, колхозный скот раздали по семьям, как бы в аренду. Практически все земли розданы, «но никто не пашет, и сено не каждый косит».

За последние десять лет население Кванады сильно сократилось — было 600, а то и больше хозяйств, теперь порядка 200. Кванадинцы любят самостоятельность, не любят подчиняться, в частности поэтому, как говорят, их нет в районных органах власти (за что их якобы недолюбливают в районе), не идут и в милицию, правда, по той причине, что «милиция действует непорядочно», «не по религии», «творит беспредел». «Сейчас каждый год едва ли не на 30 % уменьшается площадь обрабатываемой земли. Люди уезжают на заработки, на „лук“» (как и жители ряда других селений Цумадинского района, которые занимаются выращиванием лука в Ростовской обл.). Порядка двух сотен семей кванадинцев ныне живут в Астрахани. Сначала кванадинцы устроились под Кизляром, в поселке Вперед, выращивали виноград, делали вино. Между ними в полной мере проявлялось «соревнование». Оттуда стали переселяться в Астрахань. Там опять было «легко», «удобно торговать» [44], опять же рядом с Дагестаном. «Сейчас люди смотрят, какая работа легче: один пошел „на лук“, за ним другие... Одни хотят жить не хуже других». Многие астраханские кванадинцы живут «очень богато», но необходимой помощи селению не оказывают.

Напомню, что кванадинцы гордятся своей религиозностью. Однако религиозность не мешает проявлению таких человеческих качеств, как соревнование между односельчанами, замешанное на зависти. «В Кванаде не было и нет выдающихся деятелей — что сейчас, что при Шамиле... Селение не дает своему односельчанину, отличающемуся талантом, „подняться“. Был начальник дорожного участка (района, кванадинец), который радел за дело, но на него свои же донесли... В беде помочь помогут, но поднявшегося не любят, ненавидят. Сейчас кванадинец есть — начальник энергосистемы района — его люди ненавидят, зависть во главе; в ответ он сам начал игнорировать селение, отказался помогать селу». И здесь же рассказывают анекдот об аварцах (имея в виду себя), которые оказались посаженными в яму; но если другие ямы с посаженными в них людьми других национальностей так или иначе охранялись, то яма с аварцами — нет: «Сторож не нужен, так как один другому не даст уйти» (в районах с лакским населением тот же анекдот рассказывают о дагестанцах в целом). Говорят, что здесь никогда не приходят к общему мнению, говорят, «один был готов зарезать быка тому, кто укажет, когда и где (кванадинцы) пришли к общему мнению...» Такового якобы не оказалось.

Но здесь же сами себе противоречат, рассказывая об особой религиозности всего селения в советское время и подчеркивая, что подобный порядок формировало общественное мнение, общественное настроение, а не какой-либо выдающийся человек из местных. Следовательно, согласие все-таки достигалось [ПМА, 2005, л. 73 об.—86]. А разве могло быть иначе?

[44] Кванадинцы (порядка 200 семей) в Астрахани в основном проживают на небольшой улочке, что возле центрального рынка города. Старые купленные дома сейчас активно перестраивают. Мечеть старая, в нее ходят по пятницам. Возле рынка живут и другие дагестанцы. Постоянно происходит общение.

В соседнем с Кванадой селении Хуштада положение в целом похожее, но все же «свое».

До перестройки кто приходил на местный годекан невыпившим, того стыдили: «Ты что, жены боишься или денег нет?» Потом мулла строго объявил, что не будет хоронить, не будет приходить в дом пьяниц. Муллой (имамом) был Магомед-Саид Газиев (хуштадинец, 1954 г. р.; учился у Магомед-Саида Абакарова, был имамом мечети в Хасавъюрте, в настоящее время глава совета имамов Цумадинского района). Его поддержали аксакалы, они организовали «двадцатку» уважаемых людей из представителей каждого тухума. Члены «двадцатки» ходили по домам и выливали хмельные напитки (*мед*, *чIагIа* — оба типа бузы) местного изготовления. Первыми пришли к человеку, свадьба сына которого должна была состояться на следующий день; у него было заготовлено всего много, он просил, чтобы начинали борьбу с пьянством не с него. С начала 1990-х гг. на свадьбах «веселья» не устраивается, только *мавлид* (религиозный обряд) совершается. «Но на столах есть все, что дарит земля — ананасы, кокосы — обходится (угощение) дороже, чем прежде». Однако в 2005 г. один молодой человек настоял, чтобы на его свадьбе была «эстрада», пригласили певицу (хотя его родители совершили *хадж*). В рассказах о прошлом, в том числе о былом «веселье», в рассказах лиц среднего и старшего возраста часто звучат ностальгические нотки (за пределами селения правило нарушается). В 1994 г. впервые организовали день села, приехало много хуштадинцев, обосновавшихся в городе, и т. д. Но старики запретили употребление спиртных напитков. Компании мужчин уходили «повеселиться» в лес, однако старики ругали их в мечети «и за это». На следующий год приехало много меньше гостей, на следующий — еще меньше. В итоге лет через пять праздник перестали проводить.

Праздник «первой борозды» (*оцбай*) проводится, мулла не возражает против него, он воспринимается как религиозный (мусульманский) праздник. Оцбай организовывает кто-либо из состоятельных сельчан — представитель одного из трех тухумов селения: у него должно быть два быка, должен быть плуг, дожен быть достаток в хозяйстве («если будет собирать по хозяйствам, то селению не будет *баракат*»; однако родственники помогают ему в проведении праздника материально и продуктами). Если нет желающего взять на себя организацию оцбай, то такового назначает старейшина тухума, которому пришла очередь его проведения. Если тухум в целом не готов взять на себя такую миссию, то вызывается другой тухум. Но старики говорят: «Коль скоро тухум не готов „исполнить“ (долг), то его надо расформировать, как некогда произошло с тухумом хъазахъ’ов (те якобы некогда не принимали участия в общественных делах, «не подчинялись законам села», и их тухум Букьагъай «раскидали» по другим тухумам, велели расселиться по разным кварталам).

Хуштадинцы с уважением рассказывают о своем главе сельской администрации, который, придя к власти, выделил деньги на строительство спортивного зала. Первоначально деньги предназначались для строительства нового здания администрации, но он заявил, что администрация подождет. Спортзал строился методом народной стройки. Сейчас в нем занимаются борцы, там же играют в баскетбол, сочетающий элементы регби (зал небольших размеров, пол застелен матами). После тренировок и игр молодые мужчины пьют чай.

В селении завершается строительство новой мечети (в «нетрадиционном» архитектурном стиле). Средства получают от сдачи бывших колхозных угодий и скота в аренду. Деньги проходят через должностных лиц действующей мечети.

Широко развит отхожий промысел «на лук» в Ростовскую область (Мартыновский, Азовский и другие районы; «до „лука“ молодежь жила только на пенсии родителей»). Кто-либо берет на себя обязанности бригадира, собирает бригаду из земляков, все вносят денежный пай за аренду совхозной (колхозной) земли, бригадир договаривается с местным начальством. Он же приобретает семена, на свои деньги строит *балаганы* (из фанеры) для приезжающих на работы, в бытовом отношении их обустраивает. С середины лета и до октября население Хуштады (как и многих других селений Цумадинского и соседнего



Строительство новой мечети в Хуштаде. Фото автора. 2005 г.

с ним Ботлихского районов) значительно редеет, родители уезжают с детьми на работы (в сентябре в школе полноценных занятий не проводится, так как детей слишком мало). В удачный год заработок бывает солидным (в 2003 г. человек десять вернулись в Хуштаду на новеньких «Жигулях» десятой модели), но гарантий успеха в такой работе не бывает (в 2004 г. все приобретенные ранее «Жигули» оказались проданными).

Только один хуштадинец ныне является настоящим фермером. Он скупил маленькие участки возле речной долины, посадил плодовые деревья; основная его проблема — вывоз продукции. Также лишь один человек в 2005 г. первым подал заявление на получение «фамильной/отцовской» земли в собственность (выделяемый семье участок составляет 28 соток), предварительно

скорректировав границы имевшегося у него надела (отдал «не свою», выменивал «свою» землю). В целом земельный вопрос не актуален, так как примерно полторы сотни хозяйств (в основном молодежь) не держат скота, а кроме того, многие живут в городах и т. п. Образование среди нынешней молодежи непрестижно — «лучше заработать деньги и купить диплом», а потом так или иначе (главным образом при помощи родственников) устроиться на работу, например в школу [ПМА, 2005, л. 89—101 об.].

Для сравнения приведу еще краткую информацию об агульском селении Рича, даргинском селении Чираг и некоторых лакских селениях.

В Рича сохранился совхоз (в первой половине 1990-х гг. от него отделилось небольшое — в 60 хозяйств — селение Бедюг, жители которого организовали у себя колхоз). Совхозного скота (мелкого рогатого) сейчас голов 300 (в советское время было 12 тыс.), но на совхозных кутанах, что сохраняются в Каякентском районе, не бывает меньше 1,5 тыс. голов — остальной скот частный. По сравнению с ранее упомянутыми селениями, в Рича люди держат скота относительно много: мелкого рогатого — около 5 тыс. голов, крупного рогатого — около одной тысячи [45]. Раньше каждое хозяйство для содержания совхозного скота отдавало 9 стогов (*фур*) скошенного сена, себе оставляя только один. Лето 2005 г. было засушливым, заготовить сена удалось слишком мало, так что пропорции разделения заготовленного сена были прямо противоположны. Под посевы и огороды используют участки, доставшиеся еще при нормальном функционировании совхоза. Возвращения к «дедовским участкам» не планируется — «иначе война», да к тому же значительный отток населения снял остроту земельного вопроса. Сенокосы распределяются ежегодно, организует это мероприятие директор совхоза и администрация селения.

Депутаты сельской администрации — 13 человек, по количеству участков, на которые разделено селение, большинство — 40-летние, есть молодые, а самому старшему 56 лет. Совета старейшин не существует (он, по оценке некоторых сельчан, мог бы быть и участвовать в решении сельских дел, но глава администрации — человек средних лет — «не хочет делиться властью»). Имам в решении хозяйственных дел селения активного участия не принимает. Сам он человек молодого возраста («молодой пацан», 1983 г. р., занимался вольной борьбой, был победителем соревнований в Южном Дагестане), уроженец Рича, семь лет обучавшийся в исламском университете в Махачкале (учился по собственной инициативе, но жители села в годы учебы собирали для него средства). «Народ имама слушается», но обращаются к нему, когда необходимо совершить свадебные, похоронные и т. п. обряды. Мечеть (построена ориентировочно в X—XII вв., восстановлена в 1992 г.) посещает

[45] Информатор, заместитель главы администрации, в 2005 г. держал 4 коров, 1 теленка и 24 овцы. В настоящее время личный мелкий рогатый скот разделен на три отары. Чабанам платят по 8 или больше рублей с головы скота и в год делают два *кусура*, который состоит из 7 хлебов, килограмма сыра и стакана топленого масла. Чабаны и пастухи приходят и говорят хозяину: «Сегодня ты кусур делаешь». Кроме того, чабаны имеют право два месяца в сезон доить скот для себя, из молока делают сыр, 1 кг овечьего сыра стоит 250 руб. Соответственно, их доход от продажи сыра может составлять около 250 тыс. руб. Сыр продают перекупщикам, агульцам, обосновавшимся в городах. Скотину на продажу в основном забирают даргинцы-перекупщики, «на месте продавать выгоднее, чем самому возить».

почти все население аула; и если среди стариков имеются те, кто отказываются ходить в нее, молодежь ходит «от всей души».

Последние годы в школе в качестве иностранного преподается арабский язык. Инициатива по его обязательному преподаванию принадлежит уроженцу Рича, который работает в РОНО и совершил *хадж*. Преподают арабский две учительницы (окончили вуз в Махачкале) и имам; он же преподает в школе физкультуру. До появления собственных преподавателей арабского в Рича приезжал на несколько месяцев присланный ДУМД «пацан-аварец», который обучал желающих (30—40 человек) чтению Корана. В настоящее время многие родители хотят, чтобы в школе преподавался английский язык, однако два иностранных языка одновременно преподаваться не могут. *Хадж* совершили только 4—5 хозяйств из селения (поездка обходится в сумму, которой абсолютное большинство жителей не располагают).

В настоящее время в Рича проживает 280 хозяйств, еще сто хозяйств, хотя прописаны в селении, живут в городах. В Махачкале живет 150—160 хозяйств ричинцев, в Дербенте — 120—130 хозяйств, в Каякентском районе (пос. Дружба) — 30—40 хозяйств и т. д. по убывающей. Кроме того, в Орловской области проживает порядка 30 хозяйств, в Саратовской — 30—40 хозяйств, есть ричинцы, живущие в Воронежской обл., на Курильских островах, в Туркмении, в Германии. В чужих местах (вне Дагестана) живут и работают (в российских деревнях в основном занимаются откормом телят) до тех пор, пока дела идут хорошо, скопив денег и заработав на пенсию, возвращаются на родину [46] [ПМА, 2005, л. 62 об.—71 об.].

Ныне в некогда довольно крупном (в 1940-е гг. его население достигало 350 хозяйств) даргинском селении Чираг, расположенном в Агульском районе, число хозяйств не достигает и 8 десятков (среди 318 постоянных жителей 82 учащихся школы, 160 пенсионеров, из них 28 инвалидов). В начале 1980-х гг. всем чирагцам предлагали переселиться на плоскость, тогда отказались, сейчас ежегодно уезжает в города и в равнинные районы по 7—8 хозяйств. Чирагцы проживают в Махачкале, Каспийске, Дагестанских Огнях и т. д. Прежнее коллективное хозяйство преобразовано в МУП (муниципальное унитарное предприятие), имеющее ныне около 2 тыс. голов мелкого рогатого скота и порядка 200 голов крупного рогатого скота. Сохраняются отгонные зимние пастбища (кутаны) в Дербентском и Каякентском районах (1,3 тыс. га) и летние в горах своего и Дахадаевского районов (11 тыс. га); сельхозугодья в виде пастбищ и сенокосов составляют около 7 тыс. га. За сельской администрацией числится 5 тыс. га. В 2005 г. было создано первое и пока единственное фермерское хозяйство (4 брата, 3 сестры + родители, итого человек 10; выращивают бычков), которое арендовало у этой администрации 500 га. Сельские жители сдают в МУП заготовленное сено; порядок и пропорции сдачи в последние годы такие же, как в Рича. МУП сводит концы с концами. В нем сохранилась кое-какая техника: 2 комбайна, 2 пресс-подборщика (для сена), 1 гусеничный трактор. Трактором обрабатывают пахотные наделы жителей селения, 14 руб. стоит вспахать одну сотку; деньги идут трактористу и директору МУПа. Приусадебные участки формируются приблизительно из 20 соток хорошей земли («где можно сажать картофель») и 10 соток на горном склоне. Периодически, раз в 3—5 лет, участки

[46] Умерших на чужбине практически всегда привозят хоронить на родину.

перераспределяют по жребию (в распределении участков активное участие принимают женщины). Обосновавшиеся в городах чирагцы обращаются к сельской администрации с просьбой о выделении им участков для строительства «дач». Депутаты сельадминистрации (5 человек от 5 кварталов — ветврач, тракторист, кладовщик, шофер, все старше 60 лет) приняли решение выделять им по 10 соток. Земельных излишков ныне изрядное количество [ПМА, 2005, л. 56—60].

Судьба лакских селений различается (хотя и не кардинально) в зависимости от того, насколько традиция отходничества получила в них широкое развитие в прошлые годы (лакцы еще в давние времена выделялись в Дагестане по объективным причинам развитым отходничеством). Например, в селении Кая многие жители уходили на заработки в Среднюю Азию и только с распадом СССР и обострением межнациональных отношений в бывших союзных республиках вернулись оттуда. Но много каялинцев еще в довоенное время уехали на строительство завода «Дагдизель», что располагался в современном г. Каспийске. Так или иначе, но мысли и образ жизни большинства каялинцев связаны с существующими или возможными заработками «на стороне».

Другое дело такое крупное селение как Кули, жители которого всегда являлись животноводами (своих пастбищ было много и еще арендовали у казикумухских ханов). И сейчас здесь существует сельскохозяйственный производственный кооператив (СПК) племхоз «Кулинский», поголовье мелкого рогатого скота в котором, как говорят, в Дагестане самое большое (20 тыс. голов, а в 1970-е гг. было 70 тыс.), по крупному рогатому скоту племхоз на втором месте. В современных условиях этому хозяйству живется непросто — уже потому, что раньше значительный доход приносила продажа шерсти, а ныне она никому не нужна, и 13 тонн ее хранится на местных складах. В СПК (или, по привычке, в колхозе) работает около 800 человек (всего населения 3,6 тыс. чел; прежде было 5 тыс.), остальные занимаются отходничеством. Фермерские хозяйства (всего их более 30) образованы формально; каждому такому хозяйству выделили по 10 га горных пастбищ, на равнине у них пастбищ нет, и свой скот они перегоняют вместе с «колхозным»; с недавних пор с фермеров за транспортировку скота берут плату. Фермерские хозяйства образовались главным образом из-за того, что государство для сохранения овцепоголовья давало на каждую овцематку 1 руб. 17 коп. С 2005 г. дотации прекратились, остановилось образование и фермерских хозяйств. Глава сельской администрации предлагает объединить все фермерские хозяйства с целью показать и доказать, что только крепкие скотоводческие хозяйства способны выжить в условиях местного высокогорья.

Глава администрации селения Кули Рамазан Мамаев фигура примечательная. Он по образованию учитель, главой администрации был в 1986—1994 гг. и потом с 2002 г., в промежутке являлся директором школы. Его бабушка Гурупати была первой коммунисткой в районе, членом ревкома и «до 1935 г. ходила с наганом». По-своему были активны и другие предки. Потомок продолжает эстафету. Приведенные данные из его послужного списка свидетельствуют об этом. Но в большей мере он характеризует себя волевыми поступками и решениями в деле.

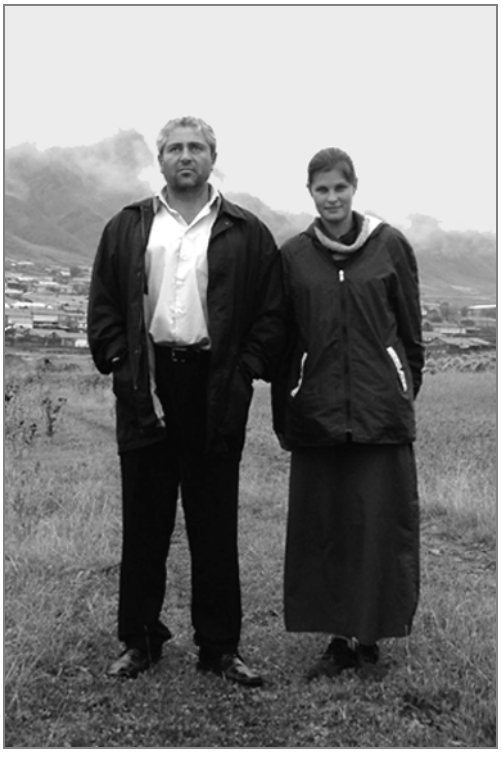
Из разговора с Р. Мамаевым:

> До 1987 г. на кладбище во время похорон ходили и женщины — я запретил. Заставил ходить мужчин в головных уборах. На похоронах выступает глава администрации и мулла. На 40-й день, когда ставят памятник, собираются мужчины, «без пьянки поминают»... В соседнем селении резали черного барана, когда выносили тело хоронить. Мулла читал молитвы — но он ведь на свадьбах напивается. Я отговорил их от этого обычая — они перестали резать барана, мулле отказали... Пришел один мулла, стал говорить, что делать на кладбище. Я ему сказал, что у нас свои, кулинские обычаи, наши отцы сами знали, как делать. — Этот мулла уехал... Не дал снять своего бухгалтера, когда в районе была волна по «наведению порядка». Сказал: «Сначала накажите меня, потом я сам его накажу»... В недавние годы поднимали вопрос о восстановлении прежних земельных наделов, но я убедил их, что у нас начнется междоусобица — у одних будет много земли, у других нет. Живущие в городе кулинцы претендовали на участки — я запретил им давать, ведь они обрабатывать ее не будут, а здесь земель мало.

В Кули существует совет старейшин, хотя, по оценке главы администрации, он достаточно формален. Правда, когда нужно организовать общественные работы — ремонт кладбища, водопровода, решить семейные или земельные споры, глава обращается к ним, «но отдельные старики любят выпить. Сидят на годекане, выпивают и рассказывают истории. Разлагают население». Есть в Кули совет молодежи. Это спортсмены, молодые учителя, директор спортшколы, тренеры, директор Дома культуры («Теперь молодой, раньше был старый, но я его попросил уйти, чтобы был молодой и привлечь молодежь в ДК. Чтобы не болтались. Всего человек 11, есть и молодые женщины. Прошу поговорить с тем, кто хулиганит»).

Кулинцы любят повторять, что они в числе лакцев и вместе с лезгинами первыми приняли в Дагестане ислам, но (едва ли не по этой же причине) первыми его и оставили (от противоположного полная симметрия со словами кванадинцев и в целом цумадинцев и цунтинцев о своей религиозности). Духовное управление мусульман Дагестана через кулинца — начальника авиалиний Дагестана — выделило деньги на строительство мечети. Построили большую красивую современную мечеть. Мулла в ней аварец, присланный ДУМД (до этого были другие, окончившие исламский университет, но не задерживались). Однако только несколько молодых кулинцев ходят в нее. «Она открыта, ковры лежат — но пустая. Кто в городах живет — те молятся, это молодые кулинцы, студенты. В прошлом в Кули было 5 мечетей. Сейчас старики ругаются, зачем построили мечеть. Чем она поможет. До революции тоже не были особенно религиозными» [ПМА, 2005, л. 36 об.—46 об.].

Примечательно, что в этом районе (в селении Кая) человек, стремящийся укрепить в местном обществе религию, организовать надлежащее обучение детей и всех желающих и т. д., не находит поддержки, к нему обращаются лишь для отправления отдельных обрядов жизненного цикла, что его предельно оскорбляет, он в целом обоснованно говорит: «Наши люди неверующие» —



Глава администрации Хосреха
и Е. Л. Капустина. Фото автора. 2005 г.

и собирается покинуть их общество, став своего рода отшельником [ПМА, 2005, л. 12 об.—23].

В соседнем с Кули селении Хосрех тоже недавно закончили на средства ДУМД строительство новой мечети. По этому поводу якобы было обращение жителей, но инициатива по строительству принадлежала главе администрации. Мулла — местный, самоучка (до этого был выпускник исламского университета, присланный ДУМД, но через год уехал). Регулярно ходят в мечеть человек 10—20 молодых людей. В селении функционируют совет старейшин, совет молодежи, женсовет; как и в других селениях Кулинского района, здесь воссоздана пионерская организация (существует она и в ряде других районов республики). Нынешний глава сельской администрации — человек средних лет. Примечательно, что его прапрадед был в Хосрехе *юсбаши* (главой села) в начале XX в. (упоминается даже в беллитристической литературе). Праправнук гордится тем, что построил в селении баню, водопровод, мечеть, завершается строительство большого физкультурно-оздоровительного комплекса (таких всего несколько в республике) — «надо уметь работать», говорит он о себе [ПМА, 2005, л. 51 об.—56].

Любопытно, что в Кая и в Кули рассказывают историю с одним сюжетом, но связывают ее с главами собственных селений дореволюционного времени. Это история о том, как местный *юсбаши* (в каждом селении свой) «держал дисциплину» среди односельчан.

Как говорилось в одной из предыдущих глав, джамаат строго следил за тем, чтобы крупный рогатый скот не попадал на засеянные поля. Такое же решение вынес и каялинский джамаат, постановив резать обнаруженный на полях скот, а мясо раздавать беднякам. Каялинский юсбаши по имени Гарун через два дня после вынесения такого решения джамаатом специально выпустил на поле своего быка. Вскоре ему донесли, что на поле пасется бык, он приказал его привести; когда привели, выяснилось, что это бык юсбаши. Как поступил юсбаши? Он сказал: «Ну что-же делать? Режьте быка и мясо раздайте беднякам». Гарун был очень авторитетным юсбаши, и Гарун в течение тридцати лет исполнял эти обязанности [ПМА, 2005, л. 35 об.—36].

Пример данного человека (или этих людей либо уже фольклорного персонажа) популярен в местной среде. Современные юсбаши стараются брать с него пример.

* * *

В целом смею заметить, что ситуация в горных селениях не динамично, но меняется. Шок, который испытало население 15—10 лет назад от развала Системы, требовал поиска новых форм организации им своего бытия и сопровождался неурядицами разного порядка. Только в таком контексте можно принять информацию о том, что «соседние селения **постоянно** ссорятся из-за права владения пастбищными горами и водными источниками» [Бобровников, 2002б, с. 102], отнеся ее именно к тем «смутным» годам, ибо в начале первого десятилетия XXI в. «борьбы всех со всеми» не наблюдается, хотя споры между джамаатами, между жителями разных кварталов одного селения, между домохозяевами по земельным и другим вопросам, конечно же, имеют место. Об этом, в частности, свидетельствуют приведенные выше рассказы жителей Караты, Ботлиха. В ходе развала совхозов и колхозов, объединявших по нескольку селений с их угодьями или владевших теми или иными частями угодий других хозяйств в согласии с ранее заключенными соглашениями под эгидой высоких инстанций советской системы, прецедентов «ссор» избежать было невозможно. Но вспомним, что записи норм адата производились, как правило, по имевшим место прецедентам, в том числе спорам и ссорам джамаатов, кварталов, тухумов и отдельных домохозяев по тем же вопросам, так что ситуация недавних лет была хотя и далеко не простой, однако не трагической. Когда же население уяснило себе, что при существующей в данный момент экономической системе прокормить семьи с наличной земли (личной/частной или находящейся в коллективной собственности) невозможно, споры о границах прекратились или были заморожены до другой ситуации и момента. Так, в частности, произошло в споре о пастбищной горе между селениями Кванада и Хуштада, в 1990-е гг. крайне обострившемся [ПМА, 2005, л. 86 об.—87]. При массовом оттоке населения на сезонные и другие заработки, при изрядном количестве заброшенных земель, у людей в большинстве известных мне случаев пропадает интерес к выяснению прав на участки, угодья и т. д. Впрочем, это не отрицает корректировок владетельных прав в малом масштабе, между жителями тех или иных селений.

В Дагестане, как, впрочем, и в других регионах и в стране в целом, идет поиск приемлемых форм организации как хозяйственной, так и общественной жизни. И в этом поиске одна из главных ставок делается на возрождение и адаптацию к новым условиям джамаата, но не как религиозной общины (тем более в условиях настороженного отношения властей к религиозным структурам и, в частности, после официального запрета в Дагестане в 1999 г. «ваххабитской деятельности»), а как основного звена формируемого (или, в Дагестане, воссоздаваемого?) гражданского общества.

Характерно, что «гражданское общество» в Дагестане будет иметь если не пестроту, то колорит полиэтничного сообщества.

Так, Кумыкское народное движение «Тенглик» разработало устав *джамиатского* (гражданского) общества для кумыкских сел «с учетом местных исторических, социально-экономических, демографических условий» [газ. «Тенглик», март 2004].

Весной 2004 г. инициативная группа предложила каратинскому сельскому обществу организоваться как джамаат (джамаатское общество — ДО): *к11ирле игъа* — ʻкаратинское общество’ (букв.: ʻвойско’). Было заявлено, что ДО станет «органом территориально-общественного самоуправления, представляющего высшую народную власть на территории муниципального образования»; будет выполнять свои «властные полномочия» через администрацию села, выборы, референдумы, общие собрания (сходы) — последние должны созываться 1—2 раза в год, а при чрезвычайных обстоятельствах — по требованию 50 % членов общины. Членом ДО будет являться «каждый житель села Карата, достигший 18-летнего возраста... независимо от пола, профессии, образовательного, имущественного ценза — по рождению, их дети в любом поколении, бывшие жители села, временно или постоянно проживающие в иных селах, районах, регионах, странах; жители некаратинской национальности, приехавшие на работу по направлению советской власти и вошедшие по соответствующей процедуре (? — *Ю. К.*) в какой-либо тухум и джамаат села, жители иных национальностей (чем они отличаются от представителей некаратинской национальности? видимо русские; поскольку Карата давно является центром Ахвахского района, то в селении живут ахвахцы, аварцы, багулалы из соседних селений района. — *Ю. К.*), проживающие в селе постоянно более двух поколений и вошедшие по соответствующей процедуре в какой-либо тухум и джамаат; не могут являться членами ДО и входить в общину жители, проживающие временно, жители иных национальностей, проживающие постоянно при условии наличия недвижимости и тухумов в других местах, жители, признанные душевнобольными, наркоманы и совершившие прежде тяжкие уголовные преступления, если после отбытия наказания тухумы и джамаат не приняли их в свой состав». Высшим исполнительным органом, как предлагалось, должен стать Совет (Шура), состоящий из 15 человек, из расчета по 2 человека от 5 тухумов (старейшина и его заместитель), а также глава администрации села, имам мечети, представитель администрации района, представители от каратинской «диаспоры». Совет назначает Совет старейшин —



Магомед Ахмеднабиев с сыном.
Фото автора. 2005 г.

постоянно действующий орган из 7 человек: 5 представителей тухумов, глава администрации села, имам мечети. Базисными ценностями ДО предложено считать приоритет личности, тухума (ставилось под вопрос), народа; уважение к старшим, особое положение женщины в обществе, сочетание частной и коллективной собственности, гармонию с природой, демократизм, духовность.

> Основой деятельности всех структур ДО «КПирлIе игьа» должна стать «прозрачность». ДО объявляет жителей муниципального образования открытой общиной (? — *Ю. К.*). Любой структуре независимо от сферы деятельности, так же как и деятельности жителей, запрещается конфиденциальность перед местной властью, ДО, СМИ... ДО «КПирлIе игьа» через муниципальные власти и мечеть устанавливает: а) земли общественного пользования (леса, дороги, каналы, реки, выгоны, пастбища, кладбища и т. д.), их качество и местонахождение, б) дворы, дворовые усадьбы, в) общественный сектор, г) производственную сферу, д) другие сферы. Вся остальная площадь земель распределяется между членами общины в собственность... согласно методике, разработанной соответствующей комиссией. Площади, временно используемые (арендуемые), подлежат возврату для резерва администрации или перезаключения договоров (соглашений) на условиях нового законодательства с учетом интересов местной общины и т. д.
>
> (Материал предоставлен М. Ахмеднабиевым)

«Полный» набор «демократических» принципов, замешанных на групповой солидарности «кровного родства» и местечковости, попытка объединения правил общежития в соответствии с исторической памятью с веяниями новой жизни в целях сохранения системы функционирования сельского общества как такового, а затем и «родового тела».

Данное положение не было принято сельским обществом Караты.

Настоящий пример достаточно ярко передает один из вариантов общественных настроений и тех направлений трансформаций, в которых идет поиск новых форм через возрождение старых и компромиссы. Диалектика жизни!?

Пример не дает ответа на вопрос, что произошло с джамаатом в XX столетии. Он является своеобразным многоточием, неопределенностью, за которой могут последовать события и процессы в сельских сообществах и в дагестанском обществе в целом, в равной степени прогнозируемые и неожиданные.

* * *

Когда книга находилась в работе в издательстве, я познакомился с новой статьей Владимира Олеговича Бобровникова. В ней он пишет, что существенно скорректировал высказывавшиеся им ранее суждения по поводу судьбы дагестанского джамаата в Новое и Новейшее время. Он утверждает, что «в Дагестане нет и не было традиционного общества в его примордиалистском понимании. Исламские „традиции“ горской деревни не „пережиток“ древнего прошлого. Они появились в эпоху колониальной и советской модернизации в ответ на вызовы российских реформ» (в другом месте говорится, что основание «сельской мусульманской общины» было

заложено после завоевания Нагорного Дагестана Российской империей) [Бобровников, 2006, с. 128, 129].

Не приходится сомневаться в том, что «традиционного общества» в указанном автором аспекте в Дагестане не было ни в XX, ни в XIX столетиях. Вообще, вопросы о том, что такое «традиционное общество» и сама «традиция», очень масштабные и многоплановые, они требуют специального рассмотрения, которое здесь излишне. Изменения же общественных отношений в горных районах Дагестана были едва ли не постоянными. Вспомним процесс образования крупных селений. Скорее всего, синхронно с ним происходило и сложение известной нам по более поздним источникам сельской общины. Можно ли ту общину называть «сельской мусульманской», не берусь судить [47], так как очевиден дефицит источников, которые полноценно охарактеризовали бы вторую составляющую подобной дефиниции. Однако процесс (именно как процесс, а не отдельные факты) прямого обращения жителей горных селений — уж, скорее всего, как членов сельских общин — к упрочению исламского порядка своего бытия (не знаю, как точнее его обозначить) неплохо документирован и относится ко второй половине—концу XVIII в. (о чем говорилось в 4-й главе). Превратились ли тогда горские селения (по крайней мере, значительная их часть) в «сельские мусульманские общины»? На мой взгляд, это более вероятно, нежели привязка «основания» таковых к реформам, осуществленным покорившей горцев империей. Отмеченное не отрицает того факта, что в условиях функционирования общин в рамках Российского (официально православного) государства «мусульманская» их составляющая характерным образом «опредмечивалась». Это зафиксировано И. Пантюховым и Н. Самурским в начале—первой четверти XX в. В вынужденно скрытом виде подобное положение сохранялось на протяжении всего советского периода их жизнедеятельности как трансформированных, но по большому счету именно общин.

В. О. Бобровников утверждает, что сельская община (или «сельское общество»; автор фактически как равнозначные использует обе дефиниции) была изобретена для «горцев-мусульман» чиновниками и учеными (этнографами, юристами, востоковедами). Привнесенным в местную среду якобы оказался и эгалитарный характер такой общины [Бобровников, 2006, с. 126, 130]. В акценте на эгалитарность можно усмотреть отражение марксистско-ленинской теории истории через вездесущую классовую борьбу, ибо в работах историков советского периода о ней писалось излишне много. Однако предания-то о борьбе общинников с «ханами» и талхъанами имели место быть, равно как и практики экспроприации доморощенных «экспроприаторов», появлявшихся в рамках сельских общин. Вряд ли правомерно приписывать их единственно характерному для науки той поры «позитивистскому дискурсу», при всем том, что это нарративы, а не письменные документы. Представляется, что иной дискурс также не способен в полной мере объективно интерпретировать наблюдавшееся (так? или только

[47] Как в этом случае обозначать общину грузин-горцев (хевсур, пшавов, тушин), идеологическим центром которой являлось святилище, а лицо, отправлявшее в ней культовые требы, исполняло также функции светского и военного руководителя общины? (См.: [Бардавелидзе, 1952а; 1952б]).

конструировавшееся в чьем-либо сознании?) в жизни горских обществ. Декларирование ущербности подобных и других так или иначе схожих с ними нарративов, скорее всего, будет приводить к созданию иных «нарративов», адресуемых к общим и частным вопросам жизни местных обществ (или наших представлений о ней). И тогда покажется заслуживающим внимания собственное заключение о появлении в постсоветское время «своеобразного архитектурного стиля» мечетей и молельных домов, «никак не отличающихся от сельских жилых домов» [Бобровников, 2006, с. 125]. Но родится оно при игнорировании материалов архитекторов, которые обстоятельно изучали горское зодчество в 1920—1930-е гг. и сделали вывод, что и при старых архитектурных стилях отличие культовых построек от жилых домов в Нагорном Дагестане было минимальным (см.: глава 2, 3). К таким же «нарративам» будет относиться заключение о навязывании горцам общинной системы имперскими и советскими властями (тем паче что соотношение между религиозной и сельской общиной в местных условиях так и останется не уточненным, и при том, что сам якобы однозначно навязанный порядок, как свидетельствуют заслуживающие внимания источники, был в целом беспроблемно воспринят местным населением).

При этом я не оспариваю вывод В. О. Бобровникова о сложном, смешанном характере «(hybrid)» горских сельских обществ в новейшее время [Бобровников, 2006, с. 129]. Поэтому их судьба заслуживает особого внимания, и о ней я пытался рассказать в данной главе.

6.3. Общие замечания

За истекшее столетие произошла значительная корректировка, точнее, трансформация параметров дагестанского общества. Параметров не только внешних физических (имеется в виду значительное увеличение экономически освоенных и административно подчиненных равнинных территорий), но главным образом содержательных. До второй половины XIX в. Дагестан представлял собой социокультурную общность, чья внутренняя жизнь осуществлялась через базовые социальные звенья — общины, из которых собирались не только «вольные» общества, но и ханства, а разнообразие «культурных» форм укладывалось в рамки своеобразной общедагестанской модели культуры. Подчеркну, в исторической ретроспективе Дагестан представлял собой общность или целостность социокультурную, но не политическую. И когда говорят о прежней общедагестанской государственности, то социокультурный аспект подменяют или путают с политическим [48]. С означенного же времени данная общность начала превращаться в политическую, насколько это допускали условия, диктовавшиеся большой политической системой, в границах которой она теперь жила — сначала в ранге административной провинции империи,

[48] Например, упоминая «идею общедагестанской государственности», М. А. Агларов ссылается на сочинение конца XIX в. «Тарих Анди», однако вряд ли можно проигнорировать то, что его «автору свойственно восприятие андийского общества через символику и атрибутику отдельного великого государства» [Агларов, 2002, с. 239—240].

затем — национальной автономии Советского Союза. Парадокс советской государственной практики заключался в том, что, с одной стороны, придав народам («нациям» — «народам» — «народностям») роль субъектов истории и политики (сделав их таковыми), она, с другой стороны, ратовала за нивелирование культурного и через это национального разнообразия сформированного ею политического пространства. Это была политика, в которой, как в любой политике, не все было честным до конца. На местах, в конкретном случае в Дагестане, первая составляющая этой политики была воспринята как должное. Структура дагестанского общества перестроилась, хотя механика взаимодействия его членов в основном осталась прежней, ибо социальный опыт, накопленный на протяжении многих веков и оправдывавший себя в дагестанской целостности прежнего формата, подсказывал, что и как может и должно взаимодействовать.

Коль скоро базовой единицей здешнего общества издавна являлась община, то принципы ее функционирования легли в основу жизнедеятельности целостности нового формата. Общинная система подразумевала, что в распределении «общей доли» (в землепользовании, в исполнении общественных функций, в распределении должностей и т. п.) каждый тухум обладает потенциально равными правами с другими. Субъекты дагестанской общности нового формата — «народы»/«этносы» в глазах едва ли не всего населения и уж точно политических лидеров оных были восприняты подобными тухумам, т. е. имеющими «родовое тело» и обладающими в общей системе условно равными правами. Как бы иронично ни относились представители власти и официально признанных народов к желанию малых народов получить свой «кусок пирога» со стола власти, логика подобных желаний понятна и резонна в свете видения социального пространства той или иной политической структуры как наделенного «общим богатством», на долю которого имеет право каждый его субъект, если он не поражен в правах. А субъекты ныне народы.

Лишение малых народов статуса «народа» закрывает для них дорогу и к участию в получении своей доли в социальном пространстве Российской Федерации. Хотя здешние малые народы с гордостью отделяют себя от чукчей, коряков и других малочисленных народов Севера и Сибири, подчеркивая, что они не вымирают и откровенно не бедствуют, однако желают иметь финансовую поддержку, предусмотренную законодательством РФ для указанной категории народов. Логика и в данном случае понятная: если ты живешь в определенной социальной системе, то имеешь право на свою часть предусмотренных ею благ.

Впрочем, ущемленными в правах на часть «общей доли» по собственным причинам считают себя и некоторые крупные народы, в частности лезгины и кумыки.

Претензии на равное участие в распределении «общей доли» сопряжено с восприятием «этносов» или их подразделений (этнографических групп) социальными образованиями, сформировавшимися на кровном родстве в глухой древности, что якобы не мешает ощущать общую кровь доныне.

Не так давно аварцы бывшего общества Гидатль намеревались торжественно отпраздновать «круглую дату» начала собственной истории.

Из разговора с М. А., 1938 г. р., учителем истории:

...Вот недавно мы хотели отметить 6 тысяч лет с момента основания Гидатлинского общества, Гидатля.

— Как определили дату, «возраст»?

— Была экспедиция из филиала Академии наук, нашли девять захоронений в одной комнате, кругом крепостные стены; памятник бронзового века, 3-го тыс. до н. э.

— Вы думаете, что это были гидатлинцы, аварцы?

— А как же! Одним словом, с момента, как гидатлинцы начали заниматься земледелием, — земледельческие орудия там нашли, бронзовые изделия там нашли. Вот так. С момента основания Гидатля мы хотели отметить 6 тысяч лет. Как Гидатлинский мост проезжаешь, там есть как мечеть маленькая — в честь этого события мы построили, там памятник нашим шейхам. Как я говорю, памятник бронзового века, даже еще раньше здесь люди жили. В то время крепко они занимались и охотой, и земледелием...

[ПМА, 2004**,** л. 42 об.—43]

Обыгрывание «зова предков» формирует групповые солидарности и соответствующие идентичности.

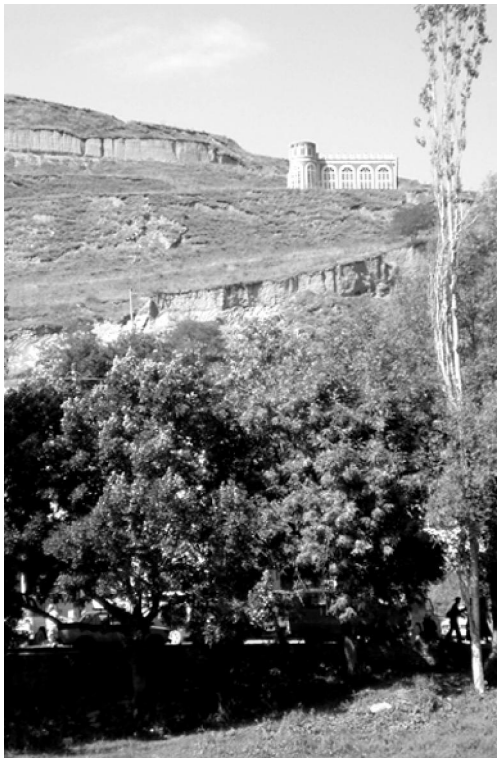
Вместе с тем коллективные идентичности в современных условиях могут конструироваться и по иному принципу. Когда в ходе последней переписи населения жители багулальских, чамалальских, тиндальских, хваршинских селений (или живущие в городах и т. п. выходцы из них) заявили о себе как об «этносах» небольшой численности (соответственно, 40, 12, 44 и 128 чел.), а остальные — как об аварцах, то, очевидно, значительная их часть имела в виду большую значимость религиозной идентичности по сравнению с этнической. Тем самым они подтвердили наблюдения В. О. Бобровникова, о которых говорилось ранее. Подобная идентичность в известном отношении была протестной, подразумевавшей восстановление (или опять-таки конструирование) мусульманской идентичности, когда это стало возможным после десятилетий официального воинствующего атеизма, но проявилась она во многом после того, как национальные движения (не без помощи государственных структур, для которых они явились оппозицией) оказались ослабленными [Ибрагимов М.-Р., 2004, с. 64]. Религия часто становится формой групповой защиты и солидарности в условиях распада прежних идентичностей. Или сами идентичности являются (становятся, но, вероятно, и едва ли не всегда были) сложными комплексами, включающими различные составляющие, что обеспечивает их функциональность (см.: [Деверо, 2001, с. 151]). Впрочем, и в данном случае можно усмотреть намек на претензию если не на соучастие в распределении неких благ, то на особое место в общем пространстве. «Кровно-родственная» принадлежность главы ваххабитов Дагестана Багаутдина-хаджи (Багаутдина Мухаммада, напомню, что он родом из хваршинского селения Сантлада) и первого амира астраханских ваххабитов Айуба (он из багулальского селения Кванада) к цумадинцам (т. е. к жителям Цумадинского района), а также захват власти в Духовном управлении мусульман Дагестана представителями одной из аварских этнопартий стали хорошим политическим фоном и предпосылкой для соответствующей самоидентификации большинства представителей этнических образований (малых народов) указанного района. Не так ли и в первой четверти XIX столетия, в условиях кризиса общества и благодаря чрезвычайной активности выдающихся персон, корректировались идентичности?

Однако из приведенного факта и сравнения не следует, что в этом (или каком другом) районе наблюдается или в скором времени произойдет «радикализация ислама», а его население будет организовываться по образу и подобию «чистых» мусульманских общин. Религиозная ситуация (или — шире — умонастроения населения) в Дагестане в настоящее время не отличается стабильностью, она отражает состояние зыбкого безвременья, отчасти напоминающего собой ситуацию в горном крае первых десятилетий XIX в. [49] Она является следствием кризисного состояния общества — местного дагестанского и «большого» общероссийского — когда вектор умонастроений может склониться в какую-либо одну сторону, и тогда общественно-политические процессы могут приобрести изрядный динамизм.

Аналогичная неопределенность характерна и для современного горского селения (что вполне естественно). В нем кое-что сохраняется от традиционного джамаата. Есть скорее воспоминания, нежели практика тухумных образований. Есть соревнование между селениями (на уровне районных или более высоких структур власти, как это являют, в частности, отношения между Чохом и Согратлем, делегирующими туда своих представителей на конкурентных началах), а равно между фамилиями, индивидами (вспомните пример Генты). Есть свои лидеры, в одних случаях религиозные, в других — светские, причем в ряде случаев можно усмотреть передачу от поколения к поколению наработанного авторитета лидерства (вспомните примеры по Кули и Хосреху, с их нынешними главами администраций — в одном случае это внук члена ревкома, в другом — правнук дореволюционного юсбаши, что, однако, ни в коей мере не принижает личных качеств фигурантов современной истории). Сохраняется отражение былых реальных сословных противоречий между узденями и хъазахъами [50]. Можно разглядеть использование практик стародавних мужских союзов, но не более чем намек. В ряде селений, ныне являющихся районными центрами или исстари бывших большими и некогда зажиточными аулами, фиксируются открытые противоречия между коренными жителями и переселенцами-*апарагами*, отчасти напоминающие таковые двух- и трехсотлетней давности в Хунзахе. Имеются желания к возвращению «фамильных» наделов и к упорядочению хозяйственной практики в рамках селений. Есть посылки к наделению духовенства большими правами в жизни общества. Однако сказать, что джамаат, с изрядными потерями, но пережив советско-колхозный строй,

[49] В этой связи далеко не случайными выглядят регулярно звучащие в ряде СМИ ссылки на историческое прошлое. Один пример. В Махачкале ходит по рукам газета «Молодая республика» (орган одноименного «добровольческого социально-культурного движения», тираж 200 экз.). Одна из постоянных страниц газеты посвящена исторической тематике и называется «Вольное общество». В четвертом номере газеты за 2005 г. на этой странице рассказывалось о Хаджи-Мурате. Примечательны название статьи, подпись под иллюстрацией и выделенная словесная вставка в текст: «Под тенью сабель — рай», «Тяжело в сражении — легко в раю», «Кто духом не тверд, тот у нас не боец. Священной войне — вся отвага сердец».

[50] При этом узденство на публичном (общественном, да и государственном) уровне интерпретируется как «квинтэссенция нравственности», возрождение которой чрезвычайно необходимо в современных условиях дагестанскому обществу в целом и каждому народу («величие любого народа определяется не его размерами, количеством, а величием его духовного труда») [Гасанова, 2005].



Новое строение в Кумухе.
Фото автора. 2005 г.

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 (по компетентным оценкам, произошедший уже отток горцев из мест их традиционного проживания колеблется в пределах 38—42 % населения) 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. Едва ли не абсолютное большинство населения республики находится в движении — регулярно отправляются на заработки (не только мужчины, но и женщины) в ближние и дальние районы и края, ездят «челноки», за товаром отправляются в хадж (и это снижает на порядок, а то и два уровень безработицы в республике, так что если официально количество лиц, не имеющих постоянного дохода, составляет 35 %, то на деле в ряде предгорных районов оно ненамного превышает 10 %). 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, например, в Чохе и Кумухе) 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?

Схожие вопросы можно задать при оценке происходящего в высших эшелонах республиканской власти. В частности, насколько характерны для местной среды симптомы авторитаризма, которые усматривают в фигуре нынешнего главы Дагестана Магомедали Магомедова, порой с сарказмом величаемого «Дагестан-баши»? Или насколько серьезно положение с криминализацией власти? Одни СМИ называют мэра Махачкалы Саида Амирова руководителем от Бога, «гением, обладающим магнетической силой притяжения», желающим чтобы люди «поняли, в чем отличие родниковой воды от помоев» [Тазаева, 2005], другие же — «кровавым Рузвельтом» с солидным криминальным прошлым (и указывают в этом случае не только на него) [Измайлов, 2005; Кто претендует на власть, 2005].

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 в. 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 в 4-й главе), 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. Цитированные ранее слова информатора о необходимости для ботлихцев выработать «собственную нормативную базу» подразумевали, что шариат, адат и светские законы государства в тех или иных пропорциях и виде будут в ней наличествовать. И если такой «нормативной базе» суждено сложиться, то она окажется оригинальной, ботлихской, и ниша, выделенная в ней шариату, будет далеко не той, какая предписана религией [51], ниша законов государства также будет своеобразной, а адат скорее заново изобретенным, нежели воспроизведенным из старой практики (вспомним озвученные в каратинском обществе в 2004 г. законотворческие инициативы) [52]. Композиция вновь

[51] По оценке специалистов, следует различать шариат как таковой и мусульманское право. В современном светском Российском государстве, в его мусульманских районах, соответствующие правовые нормы могут найти и скорее всего в обозримом будущем найдут себе реальное применение [Сюкияйнен, 2002, с. 57].

[52] При этом «возрождение ислама в ряде регионов нашей страны неизбежно ставит вопрос о законодательном закреплении некоторых элементов мусульманско-правовой

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 эти джамааты 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, продолжат вопроизведение 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 тех же малых народов ныне дисперсно проживает в городах и в поселках равнинной зоны. Что им даст восстановление статуса народа своей «родовой группы» в новом формате? Поиск ответов на подобные вопросы отчасти сродни гаданию. Вновь творимый социальный опыт будет расставлять собственные точки над ї.

культуры в местах компактного проживания приверженцев ислама» [Сюкияйнен, 2002, с. 57—58]. Очевидно, государственные законоведы и чиновники высшего звена должны с надлежащим знанием дела и ответственностью оценивать возможные трансформации в юридическом поле тех или иных субъектов федерации. От ограниченного, не затрагивающего принципиальных основ жизнедеятельности государства/общества полиюридизма на местах (российская Конституция, в частности, относит семейные вопросы к области совместного ведения федерации и ее субъектов) оно, государство, не пострадает, зато один из важных аспектов жизни людей окажется согласованным с традициями, к которым они по тем или иным причинам относятся бережно.

Я лежал на вершине горы,
Я был окружен землей.
Заколдованный край внизу
Все цвета потерял, кроме двух:
Светло-синий,
Светло-коричневый там, где
по синему камню писало перо Азраила.
Вкруг меня лежал Дагестан.

Арсений Тарковский

Заключение

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Из большого количества изложенных материалов и затронутых тем постараюсь выделить те, которые, как мне представляется, формировали основные линии взаимодействия некоторых значимых элементов культуры и общественной практики. На реализацию такой задачи было нацелено само представление материалов на разных уровнях — от индивидуального до межобщинного и даже «межцивилизационного», в разных сферах — в области материальной и духовной культуры, в социальной и политической истории и др., а также на разных этапах истории. Хочется понять: было ли и имеется ли нечто особенное в комплексе культуры жителей горного края в качестве реакции на внешнюю среду различного порядка (природно-географическую, историческую, инокультурную и др.), и если «да», то насколько значимо влияние подобной специфики на общественную и политическую повседневность, из которой складывается история культуры народа (народов).

На достаточно очевидную «особенность» кавказцев ссылаются обывательское мнение жителей некавказских регионов страны и заключения ученых. С разных сторон слышны заявления о «варварстве» представителей данной культуры, якобы не готовых к соблюдению правил жизни современного мира (а равно о том, что два века назад фактически то же самое спровоцировало широкомасштабную войну между ними и Россией). Не без влияния таких заявлений появляются своеобразные бравады самих «горцев» по поводу собственного варварства. В политических вариантах оных ссылки на «особенность» звучат подчеркнуто громко. «Особенность» там подается не как неготовность к исполнению указанных правил, но как нежелание подчиняться правилам мира чуждой культуры и стремление следовать законам «своего» мира культуры (см. книгу Х. А. Нухаева «Возвращение варваров») [Нухаев, 2002]. В общем и целом в этом же ракурсе ведется поиск критериев кавказской или горской цивилизации. Их диапазон колеблется от частностей («системного» почитания стариков и женщин) до «обобщений» уровня

нормативной (морально-этической) культуры, которая якобы «задает и взаимосвязанные системы смыслов, символов и знаков», и является «ядром не только менталитета, но и мировоззрения» [Ханаху, 1997, с. 80], и конкретизируется в «национальном (в частности дагестанском. — *Ю. К.*) идеале… этики человеческих отношений, (который. — *Ю. К.*) начисто лишен прагматики и эгоизма, в его основе — самоотречение… которое беспредельно, которое заповедует — „возлюби ближнего больше, чем самого себя“» [Казбекова, 1994, с. 149] [1].

В критериях особенностей этой «цивилизации» должное уделяется специфике восприятия ее представителями пространства и времени.

> Эта культура довольно жестко адаптирована к условиям горного и предгорного ландшафта, и ей трудно было поддерживать свое существование (которому якобы «вообще было чуждо стремление к расширению своего жизненного пространства, к завоеванию чужих территорий и порабощению их населения». — *Ю. К.*) и обеспечивать свою безопасность в иных, скажем, степных, равнинных условиях, хотя... равниной она могла пользоваться небезуспешно… В условиях кавказской культуры человеку не приходилось заниматься структурной реорганизацией существующего социального порядка… В самосознании кавказской культуры нет критического восприятия наличного бытия… Основная задача, которая стояла в этих условиях перед человеком и осознавалась им, — это освоение им исторического времени, сохранение непрерывности социального развития во временной вертикали, преемственной связи времен.
>
> [Дамения, 2001, с. 123, 124]

Можно понять так: ограниченное или, пожалуй, едва ли не искусственно сконцентрированное пространство и регулярно воспроизводимое прошедшее время. Озвученная полтора столетия назад человеком «со стороны» характеристика удовлетворенного своим бытием, ощущающего себя хозяином вселенной горца в полной мере расцвечена при некоторых уточнениях современными кавказскими авторами, нацеленными на уяснение особости собственной культуры, на самопознание.

Ну а что можно сказать о горцах Дагестана на основании представленных материалов?

Для начала следует отметить восприятие всем населением Дагестана (его горной, предгорной и равнинной частей) «своей страны» как исторической и культурной целостности с давних времен. Последнюю имел в виду Мухаммадрафи (XIV в.), деливший Дагестан на три области — Горы, Равнину (Сахл) и Зерихгеран (конкретно Кубачи, но, по-видимому, шире — район Нагорного Дагестана, примыкающий к предгорью). Это же имели в виду те дагестанцы (даргинцы и кумыки), с которыми в XVI в. общался в предгорье Адам Олеарий; они говорили ему, что «им нет дела ни до шаха персидского, ни до великого князя московского: они дагестанцы и подвластны одному лишь Богу» [Олеарий, 1906, с. 496]. Из того же, очевидно, исходили те горцы (в частности андийцы), которые в обращениях к командованию русской армии в начале XIX в. вели переговоры от имени дагестанцев как таковых. То есть

[1] На основании идеологем пытаются выстраивать и практику, в том числе политическую, свидетельством чему является создание более десяти лет назад Конфедерации горских народов Кавказа.

дагестанцы [2], будь то жители предгорий или едва ли не закрытых высокогорных местностей, видели себя в окружающем мире определенным единством. Поэтому разговор о *горцах* Дагестана в меру условен, ибо даже жители внутренней его части не чувствовали своей изолированности от остальных его территорий. Хозяйство и вся их жизнь складывались в комплексном взаимодействии с соседями, располагались ли таковые у Каспия, в Грузии, в Азербайджане либо у Терской плоскости. Повторю, определение *горцы* условно, и в то же время конкретно, ибо горцы и в XIX, и в середине XX в. не желали (или, точнее, не могли себе представить возможность) поменять «воздух, воду, землю гор» на нечто иное. Комплексное взаимодействие с соседями было значимым само по себе, но «свое» являлось главным именно «по себе».

Далее нужно уточнить общую характеристику практики культуры жителей горного Дагестана. Комплекс последней начал формироваться крайне давно: Чохская археологическая стоянка каменного века функционировала тысячелетия, и там складывались элементарные формы комплексного хозяйства и укрепленного поселения, так что в итоге она стала предтечей позднейших горских общин-хозяйств и той формы культуры, которая характеризовала горный Дагестан в этнографическую эпоху. Подобная стоянка в горном Дагестане не единственная. Ссылка на материальные памятники архаики не означает этнической (этнолингвистической) преемственности от населения каменного века к населению Средневековья, но оттеняет длительное и в целом однонаправленное формирование той культуры, которая более или менее хорошо известна по разным источникам позднего времени. В хозяйственном плане эту культуру отличало сочетание земледелия и скотоводства, что не отвергало уделения населением конкретных районов в определенных исторических (политических и экономических) условиях большего внимания одному из этих видов деятельности. Длительное освоение природной зоны имело результатом сложение по-своему совершенной технологии сельскохозяйственного производства, где знание себя, собственных возможностей напрямую подразумевало знание окружающего (как, впрочем, и у населения других местностей) и накладывало отпечаток на самою модель культуры. Это воплотилось в сложении такой общинной организации, которая подчинила себе семейно-родственные группы и дала возможность полноценно развиться половозрастным структурам, которая развила идеологию и контролировала практики сбалансированности собственной общественной среды, а равно идеологию общинного патриотизма и молодчества. Дагестан являлся почти самодостаточным, натурально-замкнутым хозяйством, где, помимо обмена между жителями разных зон сельскохозяйственной продукцией, высокий уровень развития получило ремесленное производство. Дагестанское общество в средневековый период достигло порога образования городов, правда, не преодолело его, так что именовавшиеся на местах городами крупные населенные пункты выполняли только отдельные социальные функции подлинных городов (Дербент не в счет, у него особая

[2] Олеарий писал: «Это — татары; персы зовут их лезги[нами], а сами они зовут себя „дагестан-татар“, т. е. горными татарами. „Даг“ на их языке и по-турецки обозначает гору; они живут на склоне горы и между горами, миль от двадцати до тридцати к западу от Каспийского моря» [Олеарий, 1906, с. 493].

история и судьба). В целом можно говорить, что дагестанцы создали предельно адаптированную к местным условиям социокультурную модель, в которой производительные силы (иначе — материальная культура) и социальные институты (как форма объективации деятельности людей) составляли органичное единство, которое отличало полномасштабное приспособление общества и культуры (двух граней целостности) к условиям своей ниши — в ее природно-географическом и культурном по отношению к инокультурному и чужому в политическом отношении окружению, а также в других аспектах. Такое качество в свое время явилось большим достижением, но в перспективе усложнило (затормозило) дальнейшее развитие подобной модели через ее эволюцию в целом либо через «взрывы» в одной из составляющих целостности. Эта модель не допускала расчлененности, иерархизации форм жизни, противодействовала образованию разных социальных слоев и даже появлению отдельных их провозвестников. Поддерживавшийся общиной институт мужских корпоративных братств предполагал сужение общественной (а на перспективу и политической) активности каждого нового поколения молодежи, готовя его к воспроизводству образа жизни поколения предыдущего и — шире — всех (с долей условности) предшествующих поколений однообщинников и через это — к воспроизведению самой социокультурной модели ОБЩИНЫ.

И здесь следует заострить внимание на ощущении, осмыслении и переживании представителями этой модели и, если позволено будет так выразиться, самой моделью времени как условия любых практик.

Кажется, с работ А. Я. Гуревича в отечественной науке стало общим местом признание того, что культуры различных исторических эпох по-разному относятся ко времени как таковому, к самой категории «время». Гуревич это образно показал на примере средневековой Западной Европы [Гуревич, 1972]. В рассказе об «этнографическом» Дагестане можно упомянуть переживание его населением календарных ритмов годового цикла, изобретение водяных, солнечных и т. п. часов (необходимость определения времени суток была, очевидно, вызвана не только потребностью установления времени молитв). Однако не на этом должно быть поставлено ударение, равно как не на том, что, подобно соседям, тоже горцам, дагестанцев характеризует акцентированное внимание к прошлому [3]. В культуре дагестанцев отличие от соседей усматривается в иной форме фиксации и в другом видении и осмыслении «начала времени». Что имеется в виду?

Оценки времени у большинства народов Северного Кавказа исходят из соотнесения его со временем эпическим, с эпосом как таковым, который полнокровно жил в их среде до середины XIX в. Нартский эпос являлся в этих культурах своеобразным мерилом бытия, от которого велся отсчет времени, в качестве «начала», «золотого века» истории каждого народа (общества). И даже когда ви□дение прошлого отходило от эпоса, оно оставалось в лоне эпического сознания в том плане, что предания о князе Инале у кабардинцев, предания об Ос-Багатаре у осетин, а также составляющие основную канву

[3] В языке чеченцев и ингушей прошедшее время членится на 5 форм [Хасиев, 1981]. Рассуждения о том, что представители горско-кавказской культуры как таковой удовлетворены своим наличным бытием и якобы не допускают сомнений в согласованности того, что они есть, с тем, как складываются у них отношения с миром в целом, подразумевают абсолютизацию наличной данности, унаследованной из прошлого.

истории чеченцев и ингушей предания о собственных героях были не только канвой, но самой историей этих народов.

Не так у дагестанцев. Нет и не было у них в обозримом прошлом эпоса, подобного нартскому. Полагают, что это результат влияния ислама, который якобы устранил возможность появления «арсенала» и «почвы» для эпоса [Аджиев, 1985, с. 18]. Однако в «арсенале» ли и в «почве» ли дело?

Ислам появился в Дагестане в VII столетии и более тысячи лет утверждался среди населения его территорий. Время же формирования, в частности, нартского эпоса специалисты относят к гораздо более ранним эпохам (см.: [Сказания о нартах, 1969]). Скорее всего, очаг формирования нартского эпоса располагался далеко от Дагестана. В Чечне и в Ингушетии функционировали только его мотивы, в Дагестане таковых было еще меньше. У населения соседнего Азербайджана имелся свой эпос — характерный тюркский. В Грузии зафиксированы собственные циклы, подобные эпическим. Дагестан в этом отношении выглядит «самим по себе». С чем это можно связывать?

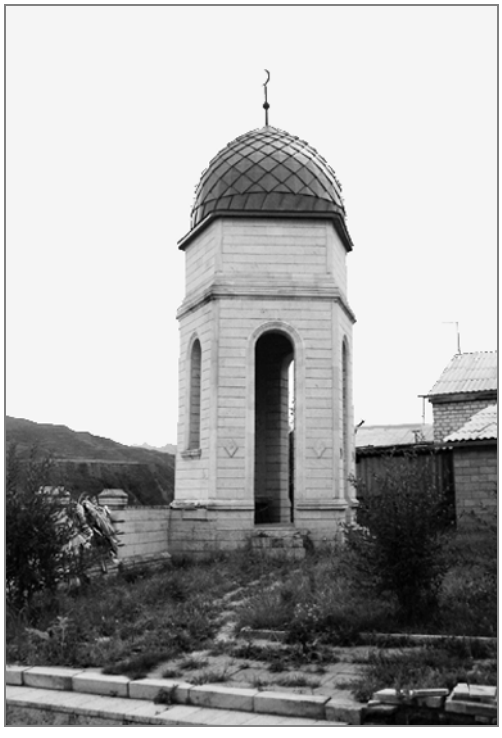
В эпосе правомочно видеть отсылки к первопорядку. Ему свойственны особая поэтика, лирика, преимущественно героическая. Ссылки на старину — одна из главных доминант. В Дагестане почитание старины и «своей древности» тоже впечатляющее. Однако здесь слово устное во многом было заменено словом письменным, а у него свои законы, так как это другой жанр. Последнему присуща лаконичность (и даже известная сухость уже в том плане, что, в отличие от эпоса, оно не требует особой атмосферы для воспроизведения). На строительном или мемориальном камне отмечалось, что имело место такое-то, по большей части трагическое, событие, что-то было разрушено, после чего отстроено заново, кто-то погиб, обороняя свой и своих близких очаги. И в большинстве случаев проставлена дата. Ко времени, в виде дат, здесь отношение уважительное. Это не то что в эпическом тексте — кто-то когда-то ушел в поход на один — три — семь лет. Здесь стараются события документировать, но от педантизма это далеко (местные предания тоже оперируют крайне условными цифрами). Пиетет к конкретике? Отчасти да, ибо конкретикой «дышат» своды адата, многие из которых записаны от имевших место прецедентов еще аж как давно.

При этом здесь жил и живет свой романтизм. Он в образах хромого Ражбудина, Хочбара и Шарвили, Хаджи-Мурата и Шамиля и других персонажей истории. Отличие заключается в том, что это персонажи истории, тогда как персонажи эпоса в большинстве случаев к истории имеют косвенное отношение, их фигуры наделены характерными для данного жанра чертами. В Дагестане исторические персоны тоже мифологизируются, хотя в целом оставляются в канве подлинных событий, как правило, больших. Герой обязан быть таковым по законам любого литературно-исторического жанра, кем бы он ни являлся, коль скоро был принят средой (может быть, даже в результате навязчивого предложения со стороны).

Сравните:

…Ленин летел, полыхал бусуном (бусун — гриф),
Чаном скитался в диких лесах (чан — зверь).
Счастье он нес старикам и юным,
Тем, кто в работе тяжелой зачах.
Ночи не спал он, о бедных заботясь,

И жемчуг, из моря
добытый, им дал.
[Дагестанская антология, 1931, с. 38]



Зиярат первых газиев в Кумухе
на старом кладбище. Фото автора. 2005 г.

«Полыхали» сильными птицами и все другие подлинные герои. «Полыхали», каждый, по большому счету, повторяя подвиги легендарных предшественников.

Начальную страницу красивых и праведных дел для Дагестана в сознании интеллектуалов и народа открыл легендарный Абу Муслим, так что свидетельства его пребывания якобы находят жители разных районов Страны гор. Последующие герои подражали его деяниям или, согласно известной логике, должны были совершать столь же значительные поступки. «Обладавшие многими похвальными качествами воины Уммахана в боях вели себя подобно львам и были всегда готовы принять мученическую смерть за веру. Поэтому назад, в горы, они возвращались постоянно с огромной добычей...» [Геничутлинский, 1992, с. 52]. Во многом в обновление славы легендарных воителей ислама, воспринимавшихся, пожалуй, скорее предками, а не только предшественниками, разворачивали свою деятельность имамы. Пожалуй, только Шамиль расширил диапазон своих планов (а может быть, ему это уже приписали в Новое время, когда герой должен был «счастье нести старикам и юным»). «Прежде всего Шамиль приложил значительные старания для исполнения того, в чем состояла выгода простому народу (*амма*). Затем, засучив рукава, он решил устремиться на священную войну с христианами...» [Геничутлинский, 1992, с. 72]. Так или иначе, каждая новая плеяда героев воспроизводила историю заново. В результате история как таковая утрачивала динамику и становилась почти вневременной категорией или циклически повторяющимся развитием известных и канонизированных событий.

Противоречие пиетету к датам?

Скорее рефлексия одной из общих черт культуры, но также и влияние на культуру письменности, ибо характерную черту письменного сознания составляют причинно-следственные связи, а не голая фиксация событий [Лотман, 2001, с. 364]. К тому же дагестанское общество знало «эпос» и жило в согласии с ним. Только «эпос» был особенный. Его создавало дублирование повествования о первых воителях ислама (в многократно переписывавшихся исторических сочинениях типа «Истории Абу Муслима» и «Тарих Дагестан» либо в историях отдельных селений и провинций). При этом легендарные

события не столько конкретизировали причинно-следственные связи для оценки всей последующей истории, сколько оказывались формулой, к тому же закостенелой, в какой-то мере заменявшей собой эпос или «миф», излагающий «сакральную историю», которую периодически необходимо актуализировать. Влияние ислама здесь явное, но равно очевидно, что оно было осмыслено «по-своему» и благодаря этому натурализовалось на местной почве. «Мифологическое мышление может отбросить свои прежние устаревшие формы, может адаптироваться к новым социальным условиям, к новым культурным поветриям. Но оно не может исчезнуть окончательно» [Элиаде, 1995, с. 176]. Ислам скорректировал ценностные отношения в местной культуре, зафиксировав новое состояние ценности. Его, ислама, «начало» здесь стало «мифом» со своим культом (с почитавшимися в разных местах могилой или мечом легендарного героя и т. п.) (см.: [Бобровников, Сефербеков, 2003]), но не только.

Абу Муслим, точнее, реальные его прототипы и их сподвижники якобы дали начало генеалогиям местных правителей. Намного важнее, что они «укоренили местные народы». Мухаммадрафи пояснял: написанная им «история ислама в Дагестане» это «и **аргумент относительно корней народов** Дагестана», ибо до них страна хотя и была прекрасной, а люди в целом справедливыми, но «более отвратительны, чем собаки», зато после, в благочестии стали достойны дарования счастья всевышним Аллахом [Мухаммадрафи, 1993, с. 97]. Философ и культуролог М. С. Каган отмечает:

> Ценность возникает в объективно-субъективном отношении, не будучи поэтому ни качеством объекта, ни переживанием другого объекта... Ценность есть *значение объекта для субъекта* (здесь и ниже выделено автором. — *Ю. К.*) — благо, добро, красота и т. п., а оценка есть *эмоционально-интеллектуальное выявление этого значения субъектом* — переживание блага, приговор совести, суждение вкуса и т. д. Отсюда следует, что рассматриваемое изнутри ценностное отношение как некая системная целостность имеет свое *содержание* и свою *форму*: его содержание — *мировоззренчески-смысловое*, детерминированное общим социокультурным контекстом, в котором рождается и «работает» конкретное ценностное значение, а его форма — *психологический процесс*, в котором ценность «схватывается» сознанием.
>
> [Каган, 2004, с. 22—23]

Вера для субъекта местной культуры стала ценностью в мировоззренчески-смысловом аспекте и переживалась как психологический процесс.

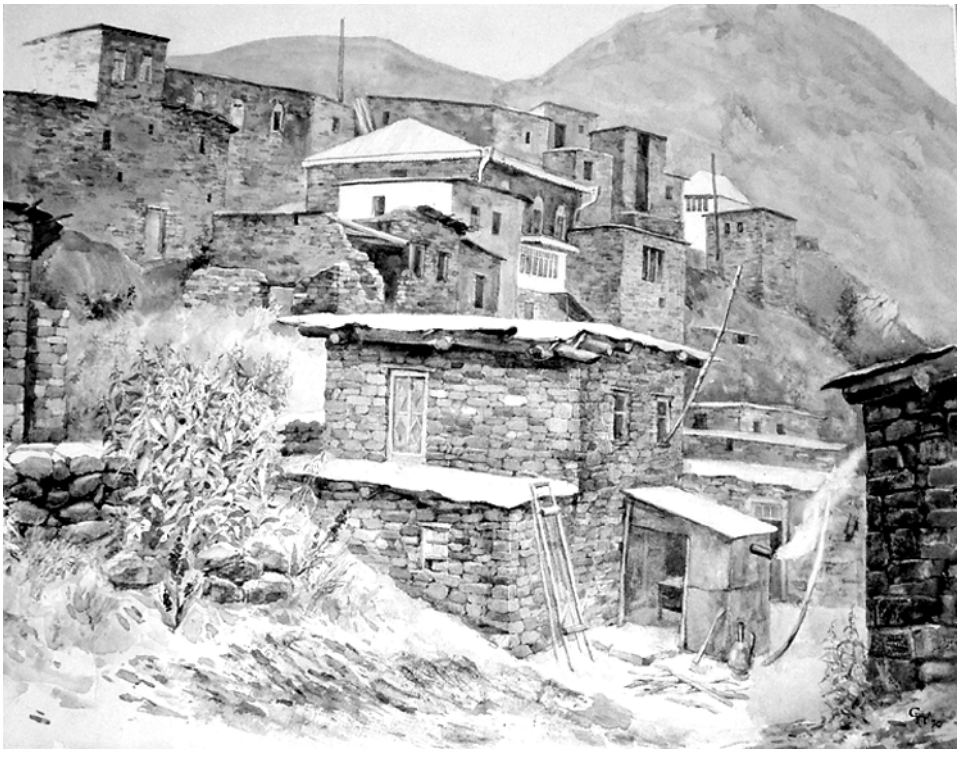
Сформированное новое ценностное отношение наполнило бытие характерной патетикой. Дагестанцы сберегали праведную веру в окружении неверных-христиан (со стороны Грузии), иноверцев мусульман-шиитов (со стороны Азербайджана), а также идолопоклонников (со стороны Северного Кавказа). Они настойчиво утверждали истинную веру среди «своих» народов, внутри «своего мира» — от территории к террритории, от ханства к «вольному» обществу, от джамаата к джамаату. Можно сказать, они возводили «храм»; «храм» был «свой» и других, чужих в него не зазывали. Возможно, дагестанцам не хватило сил и запала либо времени, но, так или иначе, они не переняли от легендарных воителей-арабов эстафету приобщения к благочестию соседей. Правда, на пороге Нового времени отдельные проповедники-

дагестанцы начали распространять мусульманство в Чечне; в районе Джаро-Белокан «лезгины» обращали в ислам подчинившихся им грузин (но это было побочным результатом ставившей другие цели колонизации ими ограниченной территории соседней страны); дидойцы время от времени задумывались об исламизации тушин, якобы по завету Абу Муслима, но это был их частный почин, к тому же не реализовавшийся. Скорее всего, дагестанцы не имели, точнее, в основополагающих принципах их культуры не было заложено тенденций к исполнению подобной миссии.

Культуры могут оцениваться по-разному. Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский предложили выделять культуры, которые «направлены преимущественно на выражение» и «на содержание». Первым свойственны строгая ритуализация форм поведения, однозначное соотношение плана выражения и плана содержания, представление о себе как о «правильном тексте», живущем по правилам, определенным суммой прецедентов. Для вторых характерно представление о себе как системе правил. Если последние видят себя началом активным, противопоставленным «неупорядоченному», хаосу, «не-культуре», и в них они находят сферу своего потенциального расширения, то для первых, где «правильному» противопоставлено «неправильное», более свойственно стремление к ограничению в собственных пределах, замыкание в себе и нераспространение вширь (статья Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского «О семиотическом механизме культуры», см.: [Лотман, 2001, с. 491—496]).

Дагестанская культура не по формальным признакам может быть отнесена к «культурам выражения». Патетика «правильного» порядка зримо представлена в делах незаурядных личностей, в созданных интеллектуалами словесных текстах. «Правильность» здесь предопределена истинностью веры.

Впрочем, предпочтение «плана выражения» в ущерб «плану содержания» свойственно и другим культурам Кавказа. Так, у адыгов *адыгэ хабзэ* — ʻадыгский обычайʼ, морально-правовой кодекс заменял собой религию (мусульманами адыги стали в XVIII—XIX вв. в условиях конфронтации с христианской Россией, но ислам оказался лишь внешней оболочкой культуры, не затронув ее



Аварское селение Камилюх. Худ. П. В. Семенов. 1990 г.

основ), четко расставляя «правильные» ударения. В «текстах» горской культуры было место «безумству» утверждения в бою «собственной веры», знаковым актам дарений, строгому этикету, оценке территорий своего обитания как земель особо благодатных. Так что, возможно, не лишено резона отмечаемое некоторыми авторами отсутствие в местных культурах «критического восприятия наличного бытия» и «стремления к расширению своего жизненного пространства». Кавказцы жили своим «закрытым миром» и не желали тем или иным образом раскрываться перед лицом соседей, и косвенные отзвуки этого ныне отмечают представители других культур, да и сами кавказцы.

Связано ли отмеченное со спецификой «переживания пространства», которое кавказцам, горцам досталось в удел?

«...Не менее сложны, — пишет Ю. М. Лотман, — отношения человека и пространственного образа мира. С одной стороны, образ этот создается человеком, с другой — он активно формирует погруженного в него человека. Здесь возможна параллель с естественным языком. Можно сказать, что активность, идущая от человека к пространственной модели, исходит от коллектива, а обратное формирующее направление воздействует на личность... Культура организует себя в форме определенного „пространства — времени“ и вне такой организации существовать не может. Эта организация реализуется как семиосфера и одновременно с помощью семиосферы. Внешний мир, в который погружен человек, чтобы стать фактором культуры, подвергается семиотизации — разделяется на **область объектов**, нечто означающих,

символизирующих, указывающих, то есть **имеющих смысл**, и объектов, представляющих лишь самих себя...» [Лотман, 2001, с. 259, 335].

«Земля обетованная», «Святая Русь», «священная земля Кавказа» и т. д. — из ряда объектов, «имеющих смысл». Бесстрастное отношение к «своей земле», в том числе как к объекту пространства, вообще вряд ли возможно, ибо она становится «фактором культуры»?

Являлось ли пространство (не «земля») таковым в горско-дагестанском сообществе и культуре?

Да, когда оно выполняло роль координатной оси, на которой выстраивались или уточнялись отношения разных групп. «Верхние» и «нижние», расположенные справа и слева, в центре либо на периферии, — такие позиционные различия в пространстве отражали общественные функции и права мужчин и женщин, старших и младших, родовитых — «сильных» — богатых и неродовитых — бедных — «слабых» и т. д. В этих случаях пространство оказывалось не фоном, но необходимым средством и инструментом структурирования среды и превращения ее в социальную модель и систему. Подобная функция пространства в культуре универсальна.

Можно полагать, что аналогичную инструментальную функцию пространство выполняло и в отношениях представителей данной культуры с соседями. Принимая во внимание, что исходной исторической ситуацией являлись отношения «мы — они» (а не отношения «я — ты»), с подчеркнутым значением внешнего «они» для формирования самосознания «мы» [Поршнев, 1979, с. 101], ответим положительно и в этом случае. Соседи-«они» не только жили другим укладом и отличались некоторым набором свойств от «нас», но жили в отдалении от группы «мы» и к тому же в иной пространственной зоне. В данном случае универсалия конструктивного восприятия мира совмещалась с диспозицией групп «они» — «мы» в осязаемом пространстве, и в итоге отношения с соседями становились отношениями «верхних» и «нижних» с характерным набором семиотических оттенков. Пространство не просто являлось полем конструирования, инструментом интерпретации межкультурных связей, но оно начинало «переживаться», т. е. оно концептуализировалось, и «свое» пространство в первую очередь.

Не горы, их вершины и т. д. были сакральными, но, являясь местом, «сгустком» обитания группы «мы» в общем пространстве мира, представители этой группы приписывали им сакральные свойства. В этом горцы не были уникальны. Только характерные природно-географические особенности делали различие земель-территорий-пространств в данном случае более очевидным. Закрытость горного пространства наделяла его свойствами надежной защиты, оно воспринималось благом для его обитателей, «благом» как ценностью. Ведь ценность — это отношение и значение объекта для субъекта, а пространственный образ мира создается коллективом и формирует погруженного в него человека. Большая роль установки, фиксируемая в индивидуальной психологии, значима и в психологии групповой, социальной. Там она становится действенной благодаря практикам обучения, воспитания.

В дагестанской культуре такие практики были представлены поэтическими образами, включенными аль-Карахи в свою историческую хронику, а также популярной фабулой с гротесковым сопоставлением чужака-врага, намеревающегося подняться в горы и покорить горцев, с ишаком, взбирающимся на дерево, кроме того, во всяческих восхвалениях (с

характерными аллегориями) отваги, мужества и т. д. горцев. Эти практики являлись составной частью традиции как элемента и инструмента воспроизводства социальной группы во времени, каждое новое поколение обучали характерным, насыщенным данной патетикой культурным штампам. Так было до включения Кавказа, Дагестана в состав Российского государства. Однако и последнее (его правопреемник) в критической ситуации обращалось к ним. Когда в 1942 г. фронт оказался на Кавказе, в столице Дагестана провели совещание «старейших горцев республики», и в принятом на нем обращении говорилось следующее:

> Неужели мы допустим, чтобы горцы были прикованы к скале и ужасный коршун — фашизм ежечасно терзал наше тело. Нет! Мы этого не допустим, потому что рождены свободолюбивым Кавказом. **Люди**, **рожденные в горах**, **не умеют жить на коленях**. **Мы привыкли дышать воздухом боя**. Так в бою же постоим за свою честь, за гордость, за вольность.
>
> [Не пустим врага, 1942, с. 11—12]

Допускалась и выборочная легализация идеологии тех обычаев, с которыми боролись царская и советская власть [4]. Это был не компромисс, но вынужденное заигрывание «большой власти», продиктованное обстоятельствами. Однако в среде, к которой она некогда обращалась, память жива «сама по себе». Когда общегосударственное образовательное пространство начало переживать деструктивные процессы, национальные сюжеты и «интересы» оказались на одном из первых планов.

Изданный в 1998 г. в Москве учебник-хрестоматия «Культура и традиции народов Дагестана: Становление мужчины» (составитель Т. Г. Сагитов, утвержден Министерством образования Республики Дагестан) является рабочим пособием по социализации юношества республики, и потому требования к нему особые. Очевидно, что юношество должно быть готово жить в тех условиях, которые существуют ныне, а не к тем, которые кому-либо желательно реконструировать. Безусловно, человеку необходимо знать собственные (своего народа) корни и историю, однако очевидно, что при этом важно не самолюбование, а корректный ввод одних и другой в контекст если не общечеловеческой истории и культуры, то тех ее форм, с которыми придется (будет вынужден) контактировать вступающий в жизнь молодой человек. Оправданны слова хрестоматии о самобытности национального характера и неповторимом духовном облике дагестанцев, «берущем свое начало из благодатного и чистого источника, единого, общего для братских народов Северного Кавказа». Однако замыкание «источника» на северокавказских или — чуть шире — кавказских корнях выглядит посылкой к тенденциозности, которая уточняется в открывающем хрестоматию гимне единству кавказцев. Дальше больше. Когда речь идет о помощи Махачкале и Дагестану после землятресений 1960—1970-х гг., упоминаются северокавказские республики и области того же региона, тогда как помощь пострадавшим приходила из самых разных уголков тогдашнего СССР:

[4] В обращении говорилось: «Обычай повелевает всем нам, от старого до малого, **подняться на** священную **кровную месть**. **В горах не прощаются обиды**. А у нас не было во все века и нет обидчиков злей и ненавистней, чем Гитлер и его банда» [Не пустим врага, 1942, с. 12].

«Узбекгородок», гостиница «Ленинград» и т. д., построенные не упомянутыми в данном случае, но активно помогавшими нуждающимся жителями городов, республик, «народами», являются свидетельствами, не требующими доказательств. Тенденциозный изоляционизм «кавказскости» или тенденциозность особости и превосходства Кавказа, кавказцев и дагестанцев здесь декларируются через разные примеры. Из текста цитируемого литературного произведения: «Я хочу, чтобы ты был гордым, как дагестанские горы, чтобы характер твой был твердым, как камни дагестанских гор, чтобы сердце твое было добрым и чистым, как снег на дагестанских горах...»; и из комментария составителя: «... Даже гранитные скалы становятся острее благодаря духу и воле сынов гор» [Сагитов, 1998, с. 3, 78, 110]. Хорошо известные культурные штампы [5].

Штампы и соответствующие практики выражали значение объекта для субъекта и следовательно *ценность*, которая играла важную роль в культуре, как важнейшее условие жизнедеятельности группы (хотя «группа» за последние столетие приобрела новый облик и содержание, ведь большинство «горцев» переселились в «низинные» местности и под воздействием разнообразных обстоятельств перестали быть «горцами», сохранив большей частью только штамп «горства», который продолжает культивироваться).

Однако в свое время такой штамп оказывался инструментально действенным — «свой» мир (мир группы «мы») оказывался закрытым для другого, внешнего мира. Уже в силу этого он должен был быть особо системно организован. Отношения «верхних» и «нижних» и т. п. работали на это, но не были способны решить задачу в надлежащей мере. В основе местной «системы» лежали общинные, корпоративные принципы со своими правилами функционирования. Одна из характерных черт культуры Дагестана заключалась в кодификации обычаев и юридических норм, в достижении уровня самоописания системы. Это были судебник Рустем-хана, Гидатлинские адаты, свод решений общества Андалал и множество других аналогичных им исторических памятников. Их значение не ограничивалось изложением принятых (на договорной основе) юридических правил общежития (записанных от прецедентов, т. е. посредством перевода опыта в «текст культуры») и норм построения системы, логика которых передавалась, в частности, в цитированной ранее преамбуле Гидатлинских адатов. Они были «высшей формой структурной организации семиотической системы», при которой «система выигрывает в степени структурной организованности, но теряет те внутренние запасы неопределенности, с которыми связаны ее гибкость, способность к повышению информационной базы и резерв динамического развития» [Лотман, 2001, с. 254—255]. Такой системе, ориентированной на четкое соблюдение внутреннего структурного равновесия (проявления и механизмы соблюдения которого подробно описаны в главах), действительно трудно было приспосабливаться к масштабному

[5] В таком учебном пособии были бы уместны материалы, которые могли бы подготавливать юношей к службе в армии, но они отсутствуют. И это при том, что у дагестанцев, проходящих срочную службу, в последние годы имеются в частях российской армии очевидные проблемы, которые в значительной мере рождаются на «бытовой почве» — в результате отказа выполнять «немужские» обязанности — мыть полы и т. п. Примеры из бытовых практик мужских союзов, которые существовали в дагестанском обществе сравнительно недавно, были бы в данном издании вполне уместны.

контактированию и взаимодействию с иными (иначе выстроенными) системами, равно как и самой более или менее динамично эволюционировать. Условием стабильности этой культуры и данной общественной модели являлась их ориентация на прошлое, на «отношения» и «ценности» предков.

Сложности с соседями определялись не тем, что последние располагались в иной зоне, в «нижней» страте координатной оси пространства, во многом определявшей структуру и порядок связей. Просто представители иного мира и сам их мир грозили сломать отлаженную систему. Их противолежание «внизу» «нам — верхним» придавало осязаемость конфликту, который из динамической основы функционирования «нашей» среды (с «игровым» противостоянием «верхних» и «нижних» внутри своей общественной модели) превращался для нее в деструктивную силу, желавшую вовлечь в иерархическую структуру (по В. Тэрнеру).

В свою очередь, и религиозный фактор аналогичным образом маркировал оказавшиеся в противостоянии силы. Борьба за веру являлась отстаиванием незыблемости «своей» системы. Формулы мусульманской веры очень часто использовались именно в таком контексте, так как само восприятие ислама в Дагестане было «своим». «Ла иллаха илла-ллах» для наибских мюридов в первую очередь служило боевой песней, подобно тому как те же слова использовались в качестве колыбельной, вовсе не подразумевая особых религиозных сентенций. Ныне «Аллах акбар» громко выкрикивают болельщики победившей спортивной команды (так, в частности, поступают болельщики школьной команды одного лакского селения) [ПМА, 2005, л. 46], и тот же торжественный возглас мне довелось слышать на респектабельной свадьбе в Махачкале в качестве тоста в подзагулявшей компании мужчин. Эмоциональный подъем могут сопровождать различные словесные формулы, озвучивание которых не обязательно соответствует их канонической интерпретации. Горская самостийность имела и имеет свои оригинальные формы.

И это даже при том, что за истекшее столетие большая часть горцев снялись с дедовских «благодатных» мест и — кто раньше по разнарядке из центра, кто позже по собственной воле — переселились в города и на плоскость. Переселения предполагают и обуславливают трансформацию стереотипов, в которых некогда «свое» в фигуральном и нефигуральном смыслах было превыше всего.

Это когда-то дагестанскому горцу казалось невозможным поменять землю, воду и воздух гор на нечто иное. Это когда-то горец (Важа-Пшавела) в полной мере искренно и многозначительно говорил:

Сверху вниз брести наугад —
Горе мне! — как тяжко и томно...
Слезы не исцелят меня
На равнине этой бездомной.
О, зачем я себя обрек
На погибель без воздаянья
И сошел с горы? Чтобы стать
Тщетной жертвой? Чашей страданья?
[Поэзия народов Кавказа, 2002, с. 137]

Ныне сыновья и внуки горцев, обосновавшиеся на равнинных землях, в значительной степени изменили, по сравнению с дедовским, стиль жизни, так или иначе меняют взгляды на себя и окружающих, переориентируясь в ценностях, т. е. в отношении к «объекту» в его современной разноплановости. Это сопровождается проблемами для них самих, но также и для «соседей». Является фактом вытеснение «горцами» русских и ногайцев из так называемой Кизлярской зоны, первых отчасти и из Махачкалы. Реалии последних лет – избыточная нагрузка на пастбища Ногайской степи (а также Калмыкии), ибо на них ныне круглогодично выпасается скот, ранее перегонявшийся туда только на зимний период. В результате значительная часть пастбищ подвержена ветровой эрозии, что создает предпосылки для прогрессирования их опустынивания, а это негативным образом сказывается на хозяйственной деятельности и в целом жизни ногайского населения [6]. Равно очевидно стремление горцев-переселенцев в полной мере «натурализоваться» в равнинных районах республики (до сих пор горцам, живущим в поселках так называемых прикутанных хозяйств запрещено административно оформлять там свое пребывание, все они числятся среди постоянных жителей горных селений, населенные пункты не имеют сельских администраций); это свершившийся факт, требующий того или иного юридического решения [7]. При этом очевидно, что их «натурализация» там не будет (ибо не сможет быть в силу произошедших разноплановых
изменений и общественной среды, и людей, и культуры) экспансией скотоводов (читай — кочевников) по отношению к земледельцам, как иногда ее представляют [Узунаев, 2005] [8]. Реальны перспективы расширения зоны «освоения» «горцами» степных районов Предкавказья, предпосылки к чему видны в нынешнем активном их сезонном отходничестве в Ставропольский край, в Ростовскую область. Демографическая ситуация и реальная массовая безработица в республике обуславливают предпринимательскую активность дагестанцев (характерную для их культуры в целом), которая при некоторой сравнительной инертности в том же плане основного населения указанных областей может привести к значительным трансформациям их облика, в том числе по национальному составу населения (по некоторым данным,

[6] Количество выпасаемого скота превышает 70—80 тыс. голов мелкого рогатого скота и лошадей, в республиканском ведении землями отгонного скотоводства являются 558 077 тыс. га пастбищ из общего количества таковых в Ногайском районе 750 202 тыс. га, т. е. порядка 75 %. Нормы выпаса кое-где в районе превышены в 4 раза. В то же время почти половина летних горных пастбищ остаются неиспользованными. Представители ногайских общественных организаций говорят: «В районе сейчас такое положение, что своим негде пасти — все „отгонники". Горцы предприимчивые, трудолюбивые, они максимально от возможного эксплуатируют Ногайскую степь, К этому добавляются и этому способствуют их клановые связи и доступ к финансам [ПМА, 2006, л. 61 об.—63 об., 67—68] (см. также: [Амиров С. 2006; Калиновская, Марков, 1993]).

[7] Только в некоторых поселениях горцев равнинной зоны в последние годы появляются собственные кладбища (как у жителей даргинского селения Джурмачи, еще реже — собственные администрации, как у рутульских ново-борчинцев [ПМА, 2006, л. 35, 47 об.].

[8] По оценке представителя ногайского общественного движения, «в низменной части республики (Дагестан. — *Ю. К.*) и в соседнем Ставропольском крае, где есть возможность развития овцеводства, живут даргинцы, аварцы „идут по трассе" — обосновываются в поселках, лежащих при дорогах, организуют бизнес — торговлю, ремонтные и проч. мастерские» [ПМА, 2006, л. 63].

численность дагестанцев в восточных районах Ставрополья достигает 100 тыс. чел.). Процесс «сползания горцев на равнину», заявивший о себе несколько столетий назад, а в истекшем столетии активно стимулированный государством, уже дал значительные результаты и ныне продолжает развиваться по собственной логике и в русле достигнутой инерционной мощности.

В то же время очевидно сохранение «новыми горцами» элементов «традиции». Это отмечают коренные махачкалинцы в поведении новоиспеченных горожан, в возросшей в последние годы роли родственных, общинных, «национальных» связей в деловой жизни и даже в характерном изменении стиля уличной застройки. Можно привести изрядное количество примеров [9]. И это более чем закономерно. Местная культура, культура дагестанцев, горцев развивается как системный объект. При несомненном влиянии на нее изменений социальной и природной среды, а также изменений психологических свойств современного человека мотивация процесса развития культуры и его движущие силы лежат в ней самой. И потому она не может вопреки логике собственного развития оставить, отбросить значимые принципы прежней своей модели, а также инструменты и механизмы ее жизнедеятельности. Последним отчасти обусловлен возврат к мифотворчеству (или новый этап его актуализации) в виде поисков и утверждения особой роли кавказцев в истории человечества либо легендарной истории своего большого или, напротив, малого народа, наконец, особой ниспосланной свыше судьбы своей социальной группы на уровне джамаата (ср.: поиски праистории лезгин в истории пелазгов [Яралиев, Османов, 2003], интерпретацию этнонима *дидойцы* от груз. *дидури*, что значит ʻвеликий’, самоназвание жителей селения Рутул, переводимое ими как «жрецы мы» [ПМА, 2006, л. 52 об.], предположение жителя каратинского се-

[9] Уже то, как расширяются индивидуальные «секции» многоквартирных домов через создание пристроек на 2—5-м этажах (что требует согласования с живущими ниже соседями), зримо свидетельствует о переносе сельского стиля мышления в новые реалии. Характерная для местной культуры рациональность находит бросающиеся в глаза приезжим забавные ее образцы; надписи и объявления сокращаются до предела, типа: «Пр-ся кв-ры» (продаются квартиры — на строящемся доме), «мор-ное» (мороженое — надпись на изрядных размеров стене), «ув абон» (уважаемый абонент, в сообщении диспетчера мобильной связи) и т. п. Объясняют это «расчетливостью даже в движениях» [ПМА, 2004, л. 78—79].



Махачкала. Старые образы в новой редакции. Фото автора. 2005 г.

ления Тукита о происхождении местных мифологических персонажей от Будды [Чанаханов, 2005, с. 243] и т. д.; впрочем, такое мифотворчество, по-видимому, в большей степени актуализируют современные социально-политические тенденции и явления, наблюдаемые в мире в целом, на территории бывшего СССР, в Кавказском регионе едва ли не особенно часто; подробно см.: [Шнирельман, 2006]). Отчасти и относительную популярность в местной среде идей ваххабизма правомерно связывать с потребностью возвращения к

мифологическому времени, к сакральной истории, хотя и в этом случае их обусловленность факторами «современности» доминирует.

* * *

Без малого полтора столетия назад Николай Воронов заикнулся (больше в фигуральном смысле, нежели в категориальном историко-культурном) о Дагестане и местной культуре как цивилизации. В последние годы довольно активно обсуждается правомочность выделения кавказской и/или горско-кавказской, а равно национальных кавказских цивилизаций. Выделение горской цивилизации в какой-то степени резонно в рамках теории локальных цивилизаций (см.: [Черноус, 2000]). Одновременно в гуманитарном знании ныне уделяется повышенное внимание проблемам регионалистики, и в их спектре одну из ключевых позиций занимает понятие *топохрон* («пространствовремя»; его ввели в развитие концепции *хронотопа* — «времяпространство», использовавшейся М. М. Бахтиным в литературоведении). Понятие *топохрон* применяют в анализе формирования и эволюции историко-культурных зон, под ним понимают «адекватную ориентацию в историко-культурном пространстве, как важнейшее условие адекватной идентификации, действенного самосознания личности, социума, народа» [Основания регионалистики, 1999, с. 41 и след.].

История социального развития Дагестана, в частности его горной части, а также история культуры указывают на важное значение пространства и времени в «идентификации» и функционировании местного общества. Их роль отчетливо проявлялась в образах дома-общины и дома-жилища, представлявших оригинальное двуединство с очевидными приоритетами. Эти приоритеты передавались из поколения в поколение, почему даже разрушенные селения в абсолютном большинстве случаев восстанавливались, а жители небольших по размерам историко-этнографических районов готовы исчислять свою историю тысячелетиями. Они консервировали порядок жизнедеятельности общества в целом и отдельных его частей — «вольных» обществ (союзов общин) и ханств. По сравнению с другими горными районами Кавказа, они дольше сдерживали процесс миграции населения (у местных горцев до сравнительно недавнего времени даже «не появлялось мысли» сменить родные горные «трущобы» на благодатные равнины). Они формировали характерные особенности личности, которые, насколько позволяют судить источники, в целом незначительно изменялись на протяжении столетий (ибо и общественные ценности трансформировались крайне медленно). Они же во многом определяли взаимоотношения с соседями, в которых значительную роль играли не то чувство личной и коллективной гордости (хотя что это такое?), не то тщеславие, своеобразная потребность конкуренции-игры, из чего следовало нежелание (неготовность, неприспособленность) подстраиваться под чужой порядок. Горцы — в той или иной мере воинственные и «себе на уме» — испокон веков являлись в некотором роде проблемой для соседей; это отмечали Страбон и авторы гораздо более позднего времени. В формировании местной «цивилизации» значение социально-культурного осмысления и преломления пространства, очевидно, не стоит недооценивать.

Отмеченное не предполагает упрощенной оценки социокультурного феномена горской «цивилизации», сведения его к некоему особому взгляду ее представителей на мир. Оно созвучно словам философа П. А. Флоренского об истолковании культуры через деятельность по организации пространства [Флоренский 1993, с. 321], а также выводам естествоиспытателей о зональности человека во всех проявлениях жизни [Докучаев, 1948, с. 25—26] или о всеобъемлющем наполнении категории «географический ландшафт» [Берг, 1925, с. 7]. «Взгляд» представителей данной культуры на мир, на свое место в нем и т. д. являлся рефлексией освоения, организации ими по разным параметрам «своего» пространства, т. е. формирования своей модели культуры (как делали и делают это представители иных культур с собственными пространствами).

Публицист XIX в. назвал Дагестан самой кавказской областью Кавказа. Он имел в виду природное своеобразие края. С полным основанием нужно заметить, что в историческом и этнографическом плане Дагестан также всегда выделялся в регионе. Вполне естественно, что и ныне в социальном, политическом и культурном отношении он своеобразен.

Список сокращений

АКАК	— Акты Кавказской археографической комиссии. СПб.
АМАЭ	— Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. СПб.
АН	— Архитектурное наследие. М.
ВС	— Военный сборник. СПб.
ВУА	— Военно-учетный архив.
ЗКОИРГО	— Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис.
ИИРГО	— Известия Императорского Русского географического общества. СПб.
ИИЯЛ	— Институт истории, языка и литературы им. Гамзата Цадасы. Махачкала.
ИКОИРГО	— Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис.
ИСКЦВШ	— Известия Северо-кавказского центра высшей школы. Общественные науки. Ростов-на-Дону.
КС	— Кавказский сборник. Тифлис.
КСДЛЧ	— Краткое содержание докладов Лавровских (среднеазитско-кавказских) чтений.
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.; Л.
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.
КЭС	— Кавказский этнографический сборник. М.; Л., М.
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. СПб.
НА ИЭА РАН	— Научный архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.
РАН	— Российская Академия наук.
РГВИА	— Российский государственный военно-исторический архив. М.
РГИА	— Российский государственный исторический архив. СПб.
РФ ИИАЭ ДНЦ РАН	— Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Махачкала.
СМОМПК	— Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
СПбФ АРАН	— С.-Петербургский филиал архива РАН.
ССКГ	— Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис.
СЭ	— Советская этнография.
УЗ ИИЯЛ	— Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Гамзата Цадасы. Махачкала.
ЦГАРГ	— Центральный государственный архив Республики Грузия. Тбилиси.
ЭО	— Этнографическое обозрение. М.

Литература и источники

Абакаров, Гаджиев, 1983: *Абакаров А. И., Гаджиев М. Г.* Исследование раннесредневековых поселений горного Дагестана // Древние и средневековые поселения Дагестана. Махачкала, 1983.

Абдулатипов, 1995: *Абдулатипов Р. Г.* Кавказская цивилизация // Научная мысль Кавказа. 1995. № 1.

Абдуллаев, 1993: *Абдуллаев М. А.* Из истории философской и общественно-политической мысли Дагестана. Махачкала, 1993.

Абдурагимов, 1996: *Абдурагимов Г. А.* Кавказская Албания — Лезгистан. СПб., 1996.

Абдурахман, 1997: *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний. Махачкала, 1997.

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

Абрамян, 1991: *Абрамян Л. А.* Мир мужчин и мир женщин: Расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

Аварские сказки, 1972: Аварские сказки / Сост, пер. и примеч. Д. М. Атаева. М., 1972.

Аварско-русский словарь, 1967: Аварско-русский словарь / Сост. М.-С. Саидов. М., 1967.

Аварско-русский фразеологический словарь, 1993: Аварско-русский фразеологический словарь / Сост. М. М. Магомедханов. М., 1993.

Агаширинова, 1959: *Агаширинова С. С.* Поселения лезгин в XIX—начале XX в. // УЗ ИИЯЛ. 1959. Т. 6.

Агаширинова, 1978: *Агаширинова С. С.* Материальная культура лезгин XIX—начала XX вв. М., 1978.

Агларов, 1966: *Агларов М. А.* Поселение и жилище андийской группы народов в XIX—начале XX вв. // УЗ ИИЯЛ. 1966. Т. 16.

Агларов, 1981а: *Агларов М. А.* Территории сельских обществ и их союзов горного Дагестана в XIV—XIX вв. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1981.

Агларов, 1981б: *Агларов М. А.* Земледельческая округа «мегъ» в Аварии в XVIII—XIX вв. // Быт сельского населения Дагестана (XIX—начало XX в.). Махачкала, 1981.

Агларов, 1983: *Агларов М. А.* Переход к пашенному земледелию в символике праздника первой борозды // КСДЛЧ. Апрель 1983 г. Л., 1983.

Агларов, 1984: *Агларов М. А.* Языческое святилище на вершине горы Бахарган // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

Агларов, 1987: *Агларов М. А.* Этнокультурные процессы в условиях множественности политических структур в Дагестане (до XX в.) // СЭ. 1987. № 4.

Агларов, 1988: *Агларов М. А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII—начале XIX в. М., 1988.

Агларов, 1989: *Агларов М. А.* К изучению аварских этнонимов // Социальная терминология в языках народов Дагестана. Махачкала, 1989.

Агларов, 2002: *Агларов М. А.* Андийцы. Историко-этнографический очерк. Махачкала, 2002.

Агларов, 2003: *Агларов М. А.* Процесс возрождения политической культуры Дагестана в рамках «военно-народного управления» // КСДЛЧ. 2002—2003 гг. СПб., 2003.

Адаты, 1899: Адаты Дагестанской области и Закатальского округа / Под ред. И. Я. Сандрыгайло. Тифлис, 1899.

Адаты, 2002: Адаты общества Каралал / Под ред М.-З. О. Османова; Сост. Х. Г. Магомедсалихов; Пер., предисл. Х. А. Омарова. Махачкала, 2002.

Аджиев, 1985: *Аджиев А. М.* Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985.

Адыги, 1974: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. / Под ред. В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.

Аедоницкий, 1916: *Аедоницкий В. А.* Из поездки в Дагестан летом 1914 года // Естествознание и география. 1916. № 8—10.

Азизов, 1988: *Азизов С. А.* Территориальная локализация и экономическая организация южнодагестанского тухума // Материальная культура народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1988.

Азизова, 2002: *Азизова Н. Н.* Арабы в Дагестане (историко-этнографический аспект): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2002.

Айгони, 1846: *Айгони Ш.* Дагестанское предание // Кавказ. 1846. № 24.

Айдаев, 1968: *Айдаев Ю. А.* Народные истоки чечено-ингушской драмы // Изв. Чеч.-Ингуш. НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1968. Т. 5, вып. 3 (литературоведение).

Айтберов, 1978: *Айтберов Т. М.* Недавно найденные адаты аварцев XVII в. // СЭ. 1978. № 6.

Айтберов, 1982: *Айтберов Т. М.* Институт главного кади в политической системе Андалала XVI—XVII вв. // Бартольдовские чтения. 1982 г.: Тез. докл. М., 1982.

Айтберов, 1987: *Айтберов Т. М.* Некоторые сведения о летосчислении и календаре в Дагестане XVII—XVIII вв. // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987.

Айтберов, 1989: *Айтберов Т. М.* Соглашение аварских общин конца XVIII—начала XIX в. // Письменные памятники Дагестана XVIII—XIX вв. Махачкала, 1989.

Айтберов, 1990: *Айтберов Т. М.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990.

Айтберов, Абдулкеримов, 1988**:** *Айтберов Т. М.*, *Абдулкеримов М. М.* Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана // Изучение истории и культуры Дагестана: археографический аспект. Махачкала, 1988.

Айтберов, Нурмагомедов, 1981: *Айтберов Т. М.*, *Нурмагомедов А. М.* Койсубулинский союз и шамхальство в первой четверти XVIII в. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1981.

Акты: Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис, 1866, т. 1; 1868, т. 2; 1873, т. 5; 1878, т. 7; 1881, т. 8; 1885, т. 10; 1888, т. 11; 1904, т. 12.

Александров, Лобанов, 1910: *Александров А.*, *Лобанов С.* Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1/2.

Алексеева, 1977: *Алексеева Т. И.* Географическая среда и биология человека. М., 1977.

Алибов, 1874: *Алибов.* Из воспоминаний дагестанского горца // Кавказ. № 65, 90, 96, 103—105, 146.

Алиев, 1988а: *Алиев Б. Г.* Предания, памятники, исторические зарисовки о Дагестане. Махачкала, 1988.

Алиев, 1988б: *Алиев Б. Г.* Взаимоотношения Акуша-Дарго с Россией и вхождение его в состав русского государства // Русско-дагестанские взаимоотношения в XVI—начале XX в. Махачкала, 1988.

Алиев, Ахмедов, Умаханов, 1970: *Алиев Б.*, *Ахмедов Ш.*, *Умаханов М.-С.* Из истории средневекового Дагестана. Махачкала, 1970.

Аликберов, 2003: *Аликберов А. К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI—XII вв.). М., 2003.

Алимова, 1987: *Алимова Б. М.* Общественные праздники и обряды табасаранцев // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1987.

Алимова, 1992: *Алимова Б. М.* Табасаранцы. XIX—начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992.

Алимова, Магомедов, 1993: *Алимова Б. М., Магомедов Д. М.* Ботлихцы. XIX—начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993.

Алиханов-Аварский, 1895/1896: *Алиханов-Аварский А. М.* В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев // Кавказ. 1895. № 10, 15, 16, 60, 67, 183, 184, 230, 263, 317, 319, 339; 1896. № 55, 65, 122, 123, 150, 156, 180, 202, 223, 234, 254, 267, 270, 274, 335, 337.

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

Алпатов, 1948: *Алпатов М. В.* Всеобщая история искусств. М.; Л., 1948. Т. 1.

Амиров, 1873: *Амиров Г. М.* Среди горцев Северного Кавказа // ССКГ. 1873. Вып. 7.

Андреев А., 1899: *Андреев А. П.* По дебрям Дагестана // Ист. вестник. 1899. № 10—12.

Андреев Ю., 1964: *Андреев Ю. В.* Мужские союзы в поэмах Гомера // Вестник древней истории. 1964. № 4.

Андреев Ю., 1992: *Андреев Ю. В.* Город и природная среда — антитеза или единство? (Укрепленные и неукрепленные поселения Эгейского мира) // Социально-пространственные структуры в стадиальной характеристике культурно-исторического процесса: Тез. Межрегион. конф. М., 1992.

Анучин, 1884: *Анучин Д. А.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. // ИИРГО. 1884. Т. 20, вып. 4.

Анчабадзе, Волкова 1993: *Анчабадзе Д. Ю.*, *Волкова Н. Г.* Этническая история Северного Кавказа XVI—XIX века. М., 1993.

Анчабадзе З., 1976: *Анчабадзе З. В.* Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976.

Анчабадзе, Робакидзе, 1976: *Анчабадзе З. В.*, *Робакидзе А. И.* К вопросу о природе кавказского горского феодализма // Тез. докл. Всесоюз. сес., посвящ. итогам полевых археол. и этногр. исслед. в 1970 г. Тбилиси, 1971.

Арабоязычные документы, 2001: Арабоязычные документы эпохи Шамиля / Сост., пер., введ., коммент., примеч., указ. Р. Ш. Шарафутдиновой. М., 2001.

Арутюнов, 1989: *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989.

Арутюнов, 1994: *Арутюнов С. А.* Глоттогенез и этногенез на Кавказе // Абдушелишвили М. Г., Арутюнов С. А., Калоев Б. А. Народы Кавказа: Антропология, лингвистика, хозяйство. М., 1994.

Архив, 1939: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1939. Т. 6.

Асиятилов, 1966: *Асиятилов С. Х.* Хуторская система и формы ведения животноводства у аварцев в XIX—начале XX вв. // УЗ ИИЯЛ. 1966. Т. 16.

Асиятилов, 1967: *Асиятилов С. Х.* Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX—первая половина XX вв.). Махачкала, 1967.

Атаев Д., 1963: *Атаев Д. М.* Нагорный Дагестан в раннем Средневековье. Махачкала, 1963.

Атаев, Марковин, 1965: *Атаев Д.*, *Марковин В.* Петрографика горной Аварии // УЗ ИИЯЛ. 1965. Т. 14 (сер. ист.).

Атаев, Гаджиев, 1997: *Атаев М. М.*, *Гаджиев Н. М.* Этнополитические процессы в постсоветском Дагестане. Махачкала, 1997.

Аталиков, 1996: *Аталиков В. М.* Наша старина. Нальчик, 1996.

Ахлаков, 1968: *Ахлаков А. А.* Героико-исторические песни аварцев. Махачкала, 1968.

Ахмаднабиев, 2003: *Ахмаднабиев А. У.* История каратинского вольного общества. Карата, 2003.

Ахмедов, 1969: *Ахмедов Ш. Б.* Земельные отношения в Дагестане в V—XI вв. // УЗ ИИЯЛ. 1969. Т. 19 (сер. обществ. наук).

Ахмедов, 1974: *Ахмедов Ш. Б.* Об истоках антифеодального и антиколониального движения горцев Чечни в конце XVIII в. // Изв. Чечено-Ингуш. НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1974. Т. 9, ч. 3, вып. 1.

Ахундовы, 1983: *Ахундов Д.*, *Ахундов М.* Культовая символика и картина мира, запечатленная на храмах и стелах Кавказской Албании // IV Междунар. симпозиум по грузинскому искусству. Отдельный оттиск. Тбилиси, 1983.

Байбурин, 1983: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин, 1993: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Байбурин, Левинтон, 1993: *Байбурин А. К.*, *Левинтон Г. А.* О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica Academinae Scientiarum Hungaricas. 1983. Vol. 32.

Байерн, 1871: *Байерн Ф.* О древних сооружениях на Кавказе // Сб. сведений о Кавказе. 1871. Т. 1.

Бакланов, 1935: *Бакланов Н. Б.* Архитектурные памятники Дагестана. Л., 1935.

Бакрадзе, 1850: *Бакрадзе Д.* Сцены из грузинской жизни // Кавказ. 1850. № 91—93.

Бакрадзе, 1890: *Бакрадзе Д.* Заметки о Закатальском округе // ЗКОИРГО. 1890. Кн. 14, вып. 1.

Баратов, 1876: *Баратов Н. А.* Описание нашествия скопищ Шамиля на Кахетию в 1854 году // КС. 1876. Т. 1.

Бардавелидзе, 1939: *Бардавелидзе В.*, *Читая Г.* Хевсурский орнамент. Тбилиси, 1939.

Бардавелидзе, 1952а: *Бардавелидзе В. В.* Хевсурская община. Структура и институт джварискмоба // Сообщ. АН Груз. ССР. 1952. Т. 13, № 8.

Бардавелидзе, 1952б: *Бардавелидзе В. В.* Система управления хевсурской общиной // Сообщ. АН Груз. ССР. 1952. Т. 13, № 10.

Бардавелидзе, 1957: *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.

Бардавелидзе, 1986: *Бардавелидзе В. В.* Традиционные общественно-культовые памятники горной Восточной Грузии. Тушети. Тбилиси, 1986. Т. 2, вып. 2 (на груз. яз.).

Батунский, 2003: *Батунский М. А.* Россия и ислам. М., 2003. Т. 3.

Бахтамов, 1863: *Бахтамов И.* Чирка или аул Чиркей // Кавказ. 1863. № 29.

Бацадаса, 1994: *Бацадаса М.* История селения Саситли. Историко-этнографический очерк. Махачкала, 1994.

Башкиров, 1931: *Башкиров А. С.* Искусство Дагестана: Резные камни. М., 1931.

Бгажноков, 1983: *Бгажноков Б. Х.* Организация пространства и этикет // СЭ. 1983. № 4.

Бгажноков, 1988: *Бгажноков Б. Х.* Типология основных персонажей с точки зрения этических представлений // Героико-исторический эпос народов Северного Кавказа. Грозный, 1988.

Бгажноков, 1990: *Бгажноков Б. Х.* С. Сиюхов о приезде Александра II к абадзехам // Мир культуры. Нальчик, 1990. Вып. 1.

Бгажноков, 1991: *Бгажноков Б. Х.* Черкесское игрище. Нальчик, 1991.

Бгажноков, 1999: *Бгажноков Б. Х.* Адыгская этика. Нальчик, 1999.

Бгажноков, 2002: *Бгажноков Б. Х.* Старшинство в социальной организации адыгских народов // ЭО. 2002. № 4.

Бдоян, 1972: *Бдоян В. А.* Армянские солонки с фигурой женщины как конспирация статуй богини Анаһит // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1972. Т. 16—17.

Беджизати, 1987: *Беджизати Ч.* Башни говорят. Цхинвали, 1987.

Беккер, 1876: Поездки г. Беккера по Южному Дагестану // ССКГ. 1876. Вып. 9.

Бенкендорф, 2000: *Бенкендорф К. К.* Воспоминания. 1845 г. // Осада Кавказа. Воспоминания участников Кавказской войны XIX века. СПб., 2000.

Берг, 1925: *Берг Л. С.* География и ее положение в ряду других наук // Вопросы страноведения. М.; Л., 1925.

Березкин, 2003: *Березкин Ю. Е.* Об универсалиях в мифологии // Теория и методология архаики: Материалы теоретического семинара. Вып. 3. (1. Стратификация культуры; 2. Что такое архаика?) СПб., 2003.

Берже, 1858: *Берже А.* Материалы для описания Нагорного Дагестана // Кавказский календарь на 1859 г. Тифлис, 1858.

Берзенов, 1850: *Берзенов Н.* Новый год у осетин Владикавказского округа // Кавказ. 1850. № 2.

Берзенов, 1854: *Берзенов Н.* Очерки деревенских нравов Грузии // Кавказ. 1854. № 71, 72.

Берозов, 1980: *Берозов Б. П.* Переселение осетин с гор на плоскость (XVIII—XX вв.). Орджоникидзе, 1980.

Бижева, 1997: *Бижева З. Х.* Культурные концепты в кабардинском языке. Нальчик, 1997.

Бижева, 2000: *Бижева З. Х.* Адыгская языковая картина мира. Нальчик, 2000.

Битова, 1997: *Битова Е. Г.* Социальная история Балкарии XIX века. Сельская об_щина. Нальчик, 1997.

Блиев, 1983: *Блиев М. М.* Кавказская война: социальные истоки и сущность // История СССР. 1983. № 2.

Блиев, 1989: *Блиев М. М.* К проблеме общественного строя горских («вольных») обществ Северо-Восточного и Северо-Западного Кавказа в XVIII—первой половине XIX века // История СССР. 1989. № 4.

Блиев, 2004: *Блиев М. М.* Россия и горцы Большого Кавказа. На пути к цивилизации. М., 2004.

Блиев, Дегоев, 1994: *Блиев М. М.*, *Дегоев В. В.* Кавказская война. М., 1994.

Блок, 1998: *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998.

Бобровников, 1997: *Бобровников В. О.* Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // ЭО. 1997. № 5.

Бобровников, 2001а: *Бобровников В. О.* Опыт этнографической интерпретации рисунков на южнодагестанских надгробиях (XVII—XIX вв.) // КСДЛЧ. 1998—1999 гг. СПб., 2001.

Бобровников, 2001б: *Бобровников В. О.* Военно-народное управление в Дагестане и Чечне: История и современность // Россия и Кавказ: сквозь два столетия. СПб., 2001

Бобровников, 2001в: *Бобровников В. О.* Советские национальные реформы и смена идентичности народов Северо-Западного Дагестана // Расы и народы. 2001. Вып. 26.

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

Бобровников, 2002б: *Бобровников В. О.* Современное дагестанское село // Народы Дагестана / Под ред. С. А. Арутюнова, А. И. Османова, Г. А. Сергеевой. М., 2002.

Бобровников, 2006: *Бобровников В. О.* Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // Расы и народы. М., 2006. Вып. 31.

Бобровников, Дмитриев, Карпов, 2006: *Бобровников В. О.*, *Дмитриев В. А.*, *Карпов Ю. Ю.* Деревянная утварь аваро-андо-цезских народов: Поставцы, сосуды, мерки // Сб. МАЭ. СПб., 2006.

Бобровников, Сефербеков, 2003: *Бобровников В. О.*, *Сефербеков Р. И.* Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа. (К истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

Боденштедт, 1996: *Боденштедт Ф.* Народы Кавказа и их освободительные войны против русских. Махачкала, 1996.

Бокарев, 1959: *Бокарев Е. А.* Цезские (дидойские) языки Дагестана. М., 1959.

Борисенков, Пасецкий, 1988: *Борисенков Е. П.*, *Пасецкий В. М.* Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. М., 1988.

Бороздин, 1886: *Бороздин К. А.* Алазанская долина. (Отрывок из закавказских воспоминаний) // Ист. вестник. 1886. № 8.

Ботяков, 2004а: *Ботяков Ю. М.* Абречество в фокусе конфликта личности в традиционном обществе // Северный Кавказ: Человек в системе социокультурных связей. СПб., 2004.

Ботяков, 2004б: *Ботяков Ю. М.* Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. СПб., 2004.

Бочаров, 2000: *Бочаров В. В.* Антропология возраста. СПб., 2000.

Бочкарев, 1939: *Бочкарев А.* Материалы по диалектологии андо-цезских языков // Памяти академика Н. Я. Мара. М.; Л., 1939.

Бретаницкий, 1966: *Бретаницкий Л. С.* Зодчество Азербайджана XII—XIV вв. и его место в архитектуре Переднего Востока. М., 1966.

Булатов, 1990: *Булатов А. О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1990.

Булатов, 2006: *Булатов А. О.* Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: История и трансформации. М., 2006.

Булатова, 1971: *Булатова А. Г.* Лакцы (XIX—начало XX вв.). Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971.

Булатова, 1980: *Булатова А. Г.* О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX—начале XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1980.

Булатова, 1988: *Булатова А. Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX—начале XX в. Л., 1988.

Булатова, 1999: *Булатова А. Г.* Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб., 1999.

Бурдье, 2001: *Бурдье П.* Практический смысл. СПб.; М., 2001.

Бутаев, 1915: *Бутаев Д. Б.* Дорога из Кумуха в Чох // ИКОИРГО. 1915. Т. 23.

Бутков, 2001а: *Бутков П. Г.* Из «Известия о бывшем в Кавказских горах лжепророке Мансуре»: Чеченцы // Россия и Кавказ: сквозь два столетия. СПб., 2001.

Бутков, 2001б: *Бутков П. Г.* Лжепророк Мансур // Россия и Кавказ: сквозь два столетия. СПб., 2001.

Бутков, 2001в: *Бутков П. Г.* Из описания ингушей // Россия и Кавказ: сквозь два столетия. СПб., 2001.

Буцковский, 1958: *Буцковский А. М.* Выдержки из описания Кавказской губернии и соседних горских областей. 1812 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Вавилов, 1936: *Вавилов Н. И.* Мировой опыт земледельческого освоения высокогорий // Природа. 1936. № 2.

Ван-Гален, 2002: *Ван-Гален Хуан*. Два года в России // Кавказская война: истоки и начало. 1770—1820 годы. СПб., 2002

Васильев, 1899: *Васильев А. Т.* Кази-кумукцы // ЭО. 1899. № 3.

Важа-Пшавела, 1939: *Важа-Пшавела*. Алуда Кетелаури // Избр. произв. Тбилиси, 1939.

Вахушти, 1904: *Вахушти Багратиони*. География Грузии // ЗКОИРГО. 1904. Кн. 24, вып. 5.

Вахушти, 1976: *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского. Тбилиси, 1976.

Вейденбаум, 1875: *Вейденбаум Е*. Заметки об употреблении камня и металлов у кавказских народов // ИКОИРГО. 1875—1877. Т. 4.

Вейденбаум, 1888: *Вейденбаум Е*. Путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1888.

Висковатов, 1865: *Висковатов С*. С Казбека // Русский вестник. 1865. Т. 60.

Властов, 1856: *Властов Г*. Война в Большой Чечне // Русский инвалид. 1856. № 159, 160, 166, 167.

Война и ислам, 2000: Война и ислам на Северном Кавказе XIX—XX вв. М., 2000.

Война и мир, 1992: Война и мир в традиционных обществах (по материалам западных исследований) / Сост. В. А. Шнирельман. М., 1992.

Волков, 1901: *Волков Н*. Старый Черкей // Терские ведомости. 1901. № 72—74.

Волкова, 1973: *Волкова Н. Г*. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

Волкова, 1988: *Волкова Н. Г*. Миграции и этнокультурная адаптация горцев в условиях равнинного Кавказа (XIX—XX вв.) // Расы и народы. 1988. Вып. 18.

Волкова, 1989: *Волкова Н. Г*. Этнокультурные контакты народов горного Кавказа в общественном быту // КЭС. М., 1989. Вып. 9.

Волкова, Сергеева, 1995: *Волкова Н. Г*., *Сергеева Г. А*. Дагестан: исторический и современный аспекты этнокультурных процессов // Дагестан: Этнополитический портрет: Очерки, документы, хроники / Сост. и ред. В. Ф. Грызлов. М., 1995. Т. 3.

Волконский, 1876/1877: *Волконский Н*. Лезгинская экспедиция (в Дидойское общество) в 1857 году // КС. 1876. Т. 1; 1877. Т. 2.

Волконский, 1879: *Волконский Н. А*. Окончательное покорение Восточного Кавказа (1859 год) // КС. 1879. Т. 4.

Волконский, 1880: *Волконский Н. А*. Погром Чечни в 1852 году // КС. 1880. Т. 5.

Волконский, 1883: *Волконский Н. А*. Трехлетие в Дагестане // КС. 1883. Т. 7.

Волконский, 1886: *Волконский Н. А*. Война на Восточном Кавказе с 1824 по 1834 г. в связи с мюридизмом // КС. 1886. Т. 10.

Воронина, Каминская, Новик, 2003: *Воронина И. И*., *Каминская Л. И. Новик А. А*. «Гора» в языковой картине мира албанцев. К постановке проблемы // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9—12 июня 2003 г.: Тез. докл. М., 2003.

Воронов, 1868/1870: *Воронов Н. И*. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. 1868. Вып. 1; 1870. Вып. 3.

Воронцов, 1888: Письмо М. С. Воронцова А. И. Барятинскому от 21 марта 1852 г. // Русский архив. 1888. Кн. 2. № 6.

Восстания, 2001: Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года: Материалы / Сост. Т. М. Айтберов, Х. А. Омаров, У. Ю. Дадаев. Махачкала, 2001.

Вучетич, 1864: *Вучетич Н*. Четыре месяца в Дагестане // Кавказ. 1864. № 72, 75—77.

Габиев, 1906: *Габиев С*. Лаки. Их прошлое и быт // ССКГ. 1906. Вып. 36.

Гаджи-Али, 1995: *Гаджи-Али*. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1995.

Гаджиев А., 1991: *Гаджиев А.-Г*. Великий русский язык — средство межнационального общения и приобщения народов Дагестана к достижениям научно-технической революции. Махачкала, 1981.

Гаджиев В., 1965: *Гаджиев В. Г*. Роль России в истории Дагестана. М., 1965.

Гаджиев В., 1988: *Гаджиев В. Г*. Изучение истории феодализма в Дагестане // Развитие феодальных отношений у народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.

Гаджиев В., 1989: *Гаджиев В. Г*. Военная организация и воинские знаки отличия в государстве Шамиля // Государства и государственные учреждения в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.

Гаджиев Г., 1981: *Гаджиев Г. А*. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.

Гаджиев М., 1983: *Гаджиев М. Г.* Поселения горного Дагестана эпохи ранней бронзы // Древние и средневековые поселения горного Дагестана. Махачкала, 1983.

Гаджиев М., 1995: *Гаджиев М. Г.* О демографических и этногенетических процессах в Дагестане в первобытную эпоху // Алародии (Этногенетические исследования). Махачкала, 1995.

Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996: *Гаджиев М. Г.*, *Давудов О. М.*, *Шихсаидов А. Р.* История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996.

Гаджиев Т., 1981: *Гаджиев Т. В.* Джаро-Белоканский союз сельских общин в освещении французского консула Гамбы // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1981.

Гаджиева, 1985: *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX—начале XX в. М., 1985.

Гаджиева, Османов, Пашаева, 1967: *Гаджиева С. Ш.*, *Османов М. О.*, *Пашаева А. Г.* Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967.

Гамзат-бек, 1911: Гамзат-бек, второй имам Чечни и Дагестана // КС. 1911. Т. 31.

Гамзатов Г., 2000: *Гамзатов Г. Г.* Дагестанский феномен возрождения. Махачкала, 2000.

Гамзатов Р., 1989: *Гамзатов Р.* Мой Дагестан. Махачкала, 1987.

Гаммер, 1998: *Гаммер М.* Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму: Завоевание Чечни и Дагестана. М., 1998.

Гамрекели, 1972а: *Гамрекели В. М.* Вопросы взаимоотношений Восточной Грузии с Северным Кавказом в XVIII в.: Автореф. дис. ... доктора ист. наук. Тбилиси, 1972.

Гамрекели, 1972б: *Гамрекели В. М.* Социально-экономическая почва развития «лекианоба» в XVIII в. // Мацне (Вестник). 1972. № 1.

Ган, 1900: *Ган К. Ф.* Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей (летом 1897 г.) // Кавказский вестник. 1900. № 6.

Ган, 1902а: *Ган К. Ф.* Экскурсия в Нагорную Чечню и Западный Дагестан летом 1901 года // ИКОИРГО. 1902. Т. 15, вып. 4.

Ган, 1902б: *Ган К. Ф.* Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 года) // СМОМПК. 1902. Вып. 31.

Ган, 1903: *Ган К. Ф.* Путешествие по высочайшим местам Дагестанской области летом 1902 года // ИКОИРГО. 1903. Кн. 16, ч. 4.

Гарданов, 1967: *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII—первая половина XIX в.). М., 1967.

Гарнати, 1971: Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (в 1131—1153 гг.). М., 1971.

Гасанов, 1991: *Гасанов М. Р.* Исторические связи Дагестана и Грузии. Махачкала, 1991.

Гасанова, 2005: *Гасанова Т.* Праздники в Амирханкенте // Дагестанская правда по четвергам. 2005. № 180—181.

Гатагова, 2001: *Гатагова Л. С.* Кавказ после Кавказской войны: этноконфликтный аспект // Россия и Кавказ: Сквозь два столетия / Под ред. Г. Г. Лисицыной и Я. А. Гордина. СПб., 2001.

Гафуров, 1987: *Гафуров А.* Имя и история: Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков: Словарь. М., 1987.

Гачев, 2002: *Гачев Г.* Национальные образы мира. Кавказ. Интеллектуальные путешествия из России в Грузию, Азербайджан и Армению. М., 2002.

Гвоздецкий, 1968: *Гвоздецкий Н. А.* Кавказ: Очерки природы. М., 1968.

Гене, 1958: *Гене Ф. И.* Сведения о горном Дагестане. 1835/36 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Геничутлинский, 1992: *Геничутлинский Хайдарбек*. Историко-биографические и исторические очерки / Пер. Т. М. Айтберова; Под ред. М. Р. Мугумаева. Махачкала, 1992.

Генко, 1941: *Генко А. Н.* Арабский язык и кавказоведение // Труды второй сессии арабистов. М.; Л., 1941.

Гербер, 1958: *Гербер И. Г.* Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. 1728 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена и Х. М. Хашаева. М., 1958.

Гидатлинские адаты, 1957: Гидатлинские адаты / Подгот. к печати Х. М. Хашаев и М. С. Саидов. М., 1957.

Гильденштедт, 2002: *Гильденштедт И.-А.* Путешествие по Кавказу в 1770—1773 гг. / Пер. Т. К. Шафрановской; Ред. и коммент. Ю. Ю. Карпов. СПб., 2002.

Гимринский, 1997: *Гимринский Гассанилау*. Имам Гази Магомед // Газимухаммед и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестана и Чечни. Махачкала, 1997.

Гирц, 1997: *Гирц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1: Интерпретации культуры.

Главани, 1893: *Главани К.* Описание Черкесии. 1724 г. // СМОМПК. 1893. Вып. 17.

Глиноецкий, 1862: *Глиноецкий Н.* Поездка в Дагестан. Из путевых заметок, веденных на Кавказе в 1860 г. // ВС. 1862. Т. 23, 24.

Головинский, 1878: *Головинский П. И.* Чеченцы // Сборник сведений о Терской области. 1878. Вып. 1.

Гольдштейн, 1971: *Гольдштейн А. Ф.* Башенные сооружения горного Дагестана // АН. 1971. Вып. 21.

Гольдштейн, 1974а: *Гольдштейн А. Ф.* К типологии дагестанского жилища // Зодчество Дагестана. Махачкала, 1974.

Гольдштейн, 1974б: *Гольдштейн А. Ф.* Срубные конструкции домостроительства в Нагорном Дагестане // Там же.

Гольдштейн, 1975а: *Гольдштейн А. Ф.* Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М., 1975.

Гольдштейн, 1975б: *Гольдштейн А. Ф.* Своеобразные типы планировок дагестанского жилища // АН. 1975. № 23.

Гольдштейн, 1977: *Гольдштейн А. Ф.* Башни в горах. М., 1977.

Гордин, 2000: *Гордин Я. А.* Кавказ: Земля и кровь. Россия в Кавказской войне XIX века. СПб., 2000.

Горы и системы крови, 1969: Симпозиум «Горы и системы крови»: Тез. док. Т. 56. Фрунзе, 1969.

Грант, 2004: *Грант Б.* Ответы на вопросы Форума: Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. 2004. № 1.

Гричук, 1980: *Гричук В. П.* К проблеме колебаний увлажненности бассейна Каспийского моря в позднем голоцене // Колебания увлажненности Арало-Каспийского региона в голоцене. М., 1980.

Гуревич, 1972: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.

Гусейнов, 1993а: *Гусейнов М. М.* Бацада: Историко-этнографический очерк. Махачкала, 1993.

Гусейнов, 1993б: *Гусейнов М. М.* «Мужские союзы» у аварцев // КСДЛЧ. 1992 г. СПб., 1993.

Давид, 1893: *Давид, царевич Грузинский*. Краткая история Грузии. Тифлис, 1893.

Давудов, 1996: *Давудов О. М.* Материальная культура Дагестана албанского времени (III в. до н. э.—IV в. н. э.). Махачкала, 1996.

Дагестанская антология, 1931: Дагестанская антология / Сост. и коммент. Э. Капиева. М., 1931.

Дагестанская АССР. Махачкала, 1958.

Дагестанский сборник, 1902: Дагестанский сборник / Сост. Е. И. Козубский. Темир-Хан-Шура. 1902. Вып. 1.

Далгат Б., 1892: *Далгат Б.* Цудахарские песни // СМОМПК. 1892. Вып. 14.

Далгат Б., 1893: *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3.

Далгат У., 1962: *Далгат У. Б.* Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962.

Далгат У., 1972: *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей: Исслед. и тексты. М., 1972.

Далгат Э., 1989: *Далгат Э. М.* Учреждения местного управления Дагестана в конце XIX—начале XX в. // Государства и государственные учреждения в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.

Даль, 1999: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1999.

Дамения, 2001: *Дамения О. Н.* Переоткрытие культуры // Очерки кавказской культуры. Майкоп, 2001.

Даниялов, 1996: *Даниялов Г.-А. Д.* Имам Шамиль. В 3 т. Махачкала, 1996.

Даргинец, 1913: *Даргинец*. Несколько слов о поземельном устройстве дагестанцев // Дагестан. обл. вед-ти. 1913. № 3.

Движение горцев, 1959: Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20—50-е годы XIX века: Сб. документов. Махачкала, 1959.

Дебиров Г.-М., 1884: *Дебиров Г.-М.* Дагестанские предания и суеверия // СМОМПК. 1884. Вып. 4.

Дебиров П., 1966а: *Дебиров П. М.* Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.

Дебиров П., 1966б: *Дебиров П. М.* Архитектурная резьба Дагестана. М., 1966.

Дебиров П., 1974: *Дебиров П. М.* Резьба по дереву в интерьере дагестанского жилища // Зодчество Дагестана. Махачкала, 1974.

Дебиров П., 1976: *Дибиров П. М.* Образ Хочбара в изобразительном искусстве Дагестана // Фольклор и историческая действительность. Махачкала, 1976.

Дебиров П., 1982: *Дебиров П. М.* Резьба по дереву в Дагестане. М., 1982.

Дебиров П., 1983: *Дебиров П. М.* Традиции типов интерьера народного жилища Дагестана (к проблеме культурно-исторических связей народов Кавказа): Доклад на IV Междунар. симпозиуме по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983.

Дебиров П., 2001: *Дебиров П. М.* История орнамента Дагестана. Возникновение и развитие основных мотивов. М., 2001.

Деверо, 2001: *Деверо Дж.* О работах Джорджа Деверо // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология / Под общ. ред. А. А. Белика. М., 2001.

Дегоев, 1999: *Дегоев В. В.* Власть как тайна и священнодейство (Штрихи к портрету имама Шамиля) // Восток. 1999. № 5.

Дегоев, 2001: *Дегоев В. В.* Имам Шамиль: пророк, властитель, воин. М., 2001.

Денисова, Уланов, 2003: *Денисова Г. С.*, *Уланов В. П.* Русские на Северном Кавказе: Анализ трансформации социокультурного статуса. Ростов-на-Дону, 2003.

Джалабадзе, 2003: *Джалабадзе Н.* Традиционные нормы взаимоотношений между грузинами и чеченцами (конфликты — пути их урегулирования) // Адат. Кавказский культурный круг. Традиции и современность. 2003.

Джанаев, 1948: *Джанаев А. К.* К истории возникновения феодального землевладения в Стыр-Дигории // Изв. Сев.-Осетин. НИИ. Орджоникидзе, 1948. Т. 15, вып. 3.

Джанашвили, 1897: *Джанашвили Н.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. 1897. Вып. 22.

Джандиери, Лежава, 1976: *Джандиери М. И.*, *Лежава Г. И.* Народная башенная архитектура. М., 1976.

Джидалаев, 1990: *Джидалаев Н. С.* Тюркизмы в дагестанских языках. Опыт историко-этимологического анализа. М., 1990.

Дибиров, 1968: *Дибиров М. А.* Народные игры и спорт в Дагестане. Махачкала, 1968.

Дибиров, 1975: *Дибиров М. А.* Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975.

Дибиров, 1987: *Дибиров М. А.* Народные игры и состязания в дагестанских мужских союзах // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1987.

Дмитриев, 2001: *Дмитриев В. А.* Пространство и время в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Lewiston — Queenston — Lampeter. 2001.

Дмитриев, 2004: *Дмитриев В. А.* Концептуальное пространство традиционной культуры и пространственное поведение народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: Человек в системе социокультурных связей. СПб., 2004.

Документы, 1968: Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в. / Сост. В. Н. Гамрикели. Тбилиси, 1968.

Докучаев, 1948: *Докучаев В. В.* Учение о зонах природы. М., 1948.

Дондуков-Корсаков, 2000: *Дондуков-Корсаков А. М.* Мои воспоминания. 1845—1846 // Осада Кавказа. Воспоминания участников Кавказской войны XIX века. СПб., 2000.

Доного, 2002: *Доного Хаджи Мурад*. Нажмуддин Гоцинский: Грани личности. Махачкала, 2002.

Дроздов, 1899: *Дроздов И.* Начало деятельности Шамиля (1834—1836 гг.). // КС. 1899. Т. 20.

Дубровин, 1871; 1886; 1888: *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1, кн. 1; 1886. Т. 3; 1888. Т. 6.

Дубровин, 1896: *Дубровин Н. Ф.* Обзор войн России от Петра Великого до наших дней. СПб., 1896. Ч. 4, кн. 2.

Дьяконов, 1989: *Дьяконов И. М.* Языковые контакты на Кавказе и Ближнем Востоке // Кавказ и цивилизации Древнего Востока: Материалы Всесоюз. конф. Орджоникидзе, 1989.

Дьяконов, 1995: *Дьяконов И. М.* Алародии (хурриты, урарты, кути, чеченцы и дагестанцы) // Алародии (этногенетические исследования). Махачкала, 1995.

Дюма, 1988: *Дюма А.* Кавказ. Тбилиси, 1988.

Дюмезиль, 1976: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

Егоров, 1918: *Егоров Д. Н.* Культурная история Средних веков. Пг., 1918.

Егорова, 1970: *Егорова В. П.* К вопросу о сельском управлении в Дагестане после присоединения к России // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала, 1970. Вып. 1.

Ерещенко, 1991: *Ерещенко Г.* Трагедия ингушского народа // Ингушское слово. 1991. № 6.

Ермолов, 2000: *Ермолов А. П.* Записки. 1818—1825 гг. // Осада Кавказа: Воспоминания участников Кавказской войны XIX в. СПб., 2000.

Завадский, 1903: *Завадский А. М.* Поездка вверх по Андийскому Койсу // ИКОИРГО. 1903. Кн. 16, вып. 5.

Загиров, 1986: *Загиров В. М.* Названия частей головы в языках лезгинской группы // Проблемы отраслевой лексики дагестанских языков: Соматические термины. Махачкала, 1986.

Загорский, 1898: *Загорский И.* Восемь месяцев в плену у горцев // КС. 1898. Т. 19.

Заседателева, 1974: *Заседателева Л. Б.* Терские казаки (середина XVI—начало XX в.): Историко-этнографические очерки. М., 1974.

Захарьин-Якунин, 1902: *Захарьин-Якунин И. Н.* Кавказ и его герои. СПб., 1902. Кн. 2.

Званба, 1982: *Званба С.* Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.

Зинченко, Мамардашвили, 1977: *Зинченко В. П., Мамардашвили М. К.* Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7.

Зиссерман, 1851: *Зиссерман А. Л.* Очерки Хевсурии // Кавказ. 1851. № 23.

Зиссерман, 1859: *Зиссерман А. Л.* О последних событиях в Дагестане // Кавказ. 1859. № 72.

Зиссерман, 1872: *Зиссерман А. Л.* Материалы для истории Кавказской войны // Русский вестник. 1872. Т. 101, № 10.

Зиссерман, 1879: *Зиссерман А. Л.* Двадцать пять лет на Кавказе. СПб., 1879.

Зиссерман, 1881а: *Зиссерман А. Л.* Хаджи-Мурат. Письма о нем кн. М. С. Воронцова и рассказы кавказцев. 1851—1852 гг. // Русская старина. 1881. № 3.

Зиссерман, 1881б: *Зиссерман А. Л.* История 80-го пехотного Кабардинского генерал-фельдмаршала князя Барятинского полка (1726—1880). СПб., 1881.

Зиссерман, 1884: *Зиссерман А. Л.* Фельдмаршал князь А. И. Барятинский // Рус. Архив. 1884. Т. 9.

Зорич, 1929: *Зорич А.* В стране гор. М.; Л., 1929.

Ибрагимов Г., 1980: *Ибрагимов Г. Х.* Новые источники по истории цахуров // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980.

Ибрагимов М.-Р., 1991: *Ибрагимов М.-Р. А.* Народы Дагестана в XX в. // Расы и народы. М., 1991. Вып. 21.

Ибрагимов М.-Р., 2004: *Ибрагимов М.-Р. А.* Этноконфессиональная ситуация в постсоветском Дагестане // Историческая этнография. Вып. 2: Динамика этнической культуры народов России: Сб. Статей памяти профессора А. В. Гадло. СПб., 2004.

Ибрагимов Х., 1995: *Ибрагимов Х.* Концепция федерализации Дагестана. Проект конституционной реформы // Дагестан: Этнополитический портрет: Очерки, документы, хроники / Сост. и ред. В. Ф. Грызлов. М., 1995. Т. 4.

Иванов А., 1941а: *Иванов А. И.* Восстание в Чечне в 1877 г. // Ист. записки. 1941. № 10.

Иванов А., 1941б: *Иванов А. И.* Национально-освободительное движение в Чечне и Дагестане в 60—70-х гг. XIX в. // Ист. записки. 1941. № 12.

Иванов Вяч., 1989: *Иванов Вяч. Вс.* Проблемы семиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.

Иванова, 2006: *Иванова Ю. В.* Земледельческие культы народов Центрального и Западного Дагестана и их обрядовые практики (середина XX века) // Расы и народы. М., 2005. Вып. 31.

Известия географического общества, 1953: Известия Всесоюзного географического общества. 1953. Т. 85, вып. 2.

Из горской криминалистики, 1870: Из горской криминалистики // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Из истории права, 1968: Из истории права народов Дагестана: Материалы и документы / Сост. А. С. Омаров. Махачкала, 1968.

Измайлов, 2005: *Измайлов В.* Мини Пожарский // Новая газета. 2005. № 63.

Изменения на линии, 1853: Изменения на Лезгинской линии // ЗКОИРГО. 1853. Кн. 2.

Ильина, 1946: *Ильина М.* Древнейшие типы жилищ Закавказья. М., 1946.

Инал-Ипа, 1954: *Инал-Ипа Ш. Д.* К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии // Тр. Абхазского ин-та языка, литературы и истории. Сухуми, 1954. Т. 25.

Инал-Ипа, 1977: *Инал-Ипа Ш. Д.* Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.

Иоселиани, 1862: *Иоселиани П.* Путевые записки по Дагестану в 1861 году. Тифлис, 1862.

Ислам, 1983: Ислам. Краткий справочник. М., 1983.

Ислам, 1991: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Исламмагомедов, 1964: *Исламмагомедов А. И.* Поселения аварцев в XIX—начале XX в. // УЗ ИИЯЛ. 1964. Т. 12.

Исламмагомедов, 1986: *Исламмагомедов А. И.* Мужские собрания горкьо рукъ у аварцев // Тез. докл. науч. сес., посвящ. итогам экспед. исслед. ИИЯЛ в 1984—1985 гг. Махачкала, 1986.

Исламмагомедов, 1987: *Исламмагомедов А. И.* Формы общественного досуга у горцев Дагестана // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1987.

Исторические песни, 1927: Исторические песни // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Т. 3.

История Дагестана, 1967: История Дагестана. М., 1967. Т. 1.

История Дагестана, 2004: История Дагестана с древнейших времен до наших дней. М., 2004. Т. 1: История Дагестана с древнейших времен до XX века / Отв. ред. А. И. Османов.

История и восхваление венценосцев, 1954: История и восхваление венценосцев / Пер., предисл., коммент. К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1954.

История Каракайтага, 1993: История Каракайтага / Введ., пер. и коммент. Т. М. Айтберова, А. Р. Шихсаидова // Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические хроники. М., 1993.

История Северного Кавказа, 1988а: История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / Под ред. Б. Б. Пиотровского. М., 1988.

История Северного Кавказа, 1988б: История народов Северного Кавказа. Конец XVIII в.—1917 г. / Под ред. А. Л. Нарочницкой. М., 1988.

История СССР, 1949: История СССР / Под ред. М. В. Нечкиной. М., 1949. Т. 2.

Итоги переписи, 2004: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. М., 2004.

Кабардинско-русские отношения, 1952: Кабардинско-русские отношения в XVI—XVIII вв.: Документы и материалы. М., 1952. Т. 2.

Каган, 1996: *Каган М. С.* Философия культуры. СПб., 1996.

Каган, 2004: *Каган М. С.* Аксиосфера культуры // Этнос. Общение. Ценность: учебное пособие к спецкурсам по культурологическому образованию. Вып. 1. СПб., 2004.

Кажаров, 1992: *Кажаров В. Х.* Адыгская хаса. Нальчик, 1992.

Казбекова, 1994: *Казбекова З.* Дагестан в европейской литературе: Грани самопознания. Махачкала, 1994.

Казым-Бек, 1859: *Казым-Бек М. А.* Мюридизм и Шамиль // Русское слово. 1859. № 12.

Каламбий, 1988: *Каламбий* (*А.-Г. Кешев*). Записки черкеса. Нальчик, 1988.

Калиновская, Марков, 1993: *Калиновская К. П., Марков Г. Е.* Ногайцы — проблемы национальных отношений и культуры // СЭ. 1993. № 2.

Калоев, 1955: *Калоев Б. А.* Поселения и жилища агулов // КСИЭ. 1955. Вып. 23.

Каменная летопись страны вайнахов. Памятники архитектуры и искусства Чечни и Ингушетии / Сост. М. А. Азиев, Д. Ю. Чахкиев; Автор текста В. И. Марковин. М., 1994.

Каранаилов, 1884: *Каранаилов О.* Аул Чох // СМОМПК. 1884. Вып. 4.

Караулов, 1908: *Караулов Н. А.* Сведения арабских географов IX и X вв. о Кавказе, Армении и Азербайджане // СМОМПК. 1908. Вып. 38.

Карахи, 1990: а*ль-Карахи Мухаммед-Тахир*. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах / Пер. А. Барабанова. Махачкала, 1990. Ч. 2.

Карачаевцы, 1978: Карачаевцы. Историко-этнографический очерк / Под ред. Л. И. Лаврова. Черкесск, 1978.

Карпов, 1983: *Карпов Ю. Ю.* Общинный зимний праздник у цезов // СЭ. 1983. № 3.

Карпов, 1984: *Карпов Ю. Ю.* «Вольные» общества Северного Кавказа в XVIII—первой половине XIX веков (К вопросу о роли патриархально-родовых и общинных

институтов в процессе формирования раннеклассовых отношений): Автореф. дис. … канд. ист. наук. Л., 1984.

Карпов, 1989а: *Карпов Ю. Ю*. Персонажи шаитлинского праздника игби: атрибуты костюмов и общественные функции // Сб. МАЭ. Л., 1989. Т. 43: Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа.

Карпов, 1989б: *Карпов Ю. Ю*. Исторические предания цезов // Новое в этнографии. М., 1989. Вып. 1.

Карпов, 1993а: *Карпов Ю. Ю*. Горская мусульманская школа: Социокультурный аспект исследования // Материалы полевых этнографических исследований 1990—1991 г. СПб., 1993.

Карпов, 1993б: *Карпов Ю. Ю*. Маска и образ // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.

Карпов, 1993в: *Карпов Ю. Ю*. О функциональном значении некоторых элементов традиционной обрядности и общественного быта у народов Западного Дагестана // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия. СПб., 1993.

Карпов, 1994: *Карпов Ю. Ю*. К интерпретации одного изобразительного сюжета на надмогильных памятниках Дагестана // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1994. Вып. 5—6.

Карпов, 1996: *Карпов Ю. Ю*. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

Карпов, 1998а: *Карпов Ю. Ю*. «Рогатые» деревянные сосуды Западного Дагестана // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12.

Карпов, 1998б: *Карпов Ю. Ю*. Ребенок и подросток в контексте традиционной культуры народов Западного Дагестана // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998.

Карпов, 1999: *Карпов Ю. Ю*. Общественный быт народов Кавказа // Эльбрус. 1999. № 2.

Карпов, 2001а: *Карпов Ю. Ю*. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Карпов, 2001б: *Карпов Ю. Ю*. Образы насилия в новой и новейшей истории народов Северного Кавказа // Антропология насилия. СПб., 2001.

Карпов, 2001в: *Карпов Ю. Ю*. История народов Северного Кавказа в контексте социокультурного взаимодействия с иноэтничным окружением // Евразия: этнос, ландшафт, культура. СПб., 2001.

Карпов, 2001г: *Карпов Ю. Ю*. Из архивных материалов П. Г. Буткова // Россия и Кавказ: сквозь два столетия. СПб., 2001.

Карпов, 2002а: *Карпов Ю. Ю*. Изменяющийся этнос: Чеченцы в XVII—XIX вв. Этническое единство и специфика культур // Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002.

Карпов, 2002б: *Карпов Ю. Ю*. Природный фактор и социальные процессы на Северном Кавказе в позднее Средневековье и в Новое время // Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб., 2002.

Карпов, 2002в: *Карпов Ю. Ю*. Горско-кавказская божественная триада // Христианство в регионах мира / Под ред. Т. А. Бернштам. СПб., 2002.

Карпов, 2003а: *Карпов Ю. Ю*. Герой Хочбар и мифопоэтическая интерпретация его образа //КСДЛЧ. 2002—2003. СПб., 2003.

Карпов, 2003б: *Карпов Ю. Ю*. Портрет современного джигита глазами этнографа // Адат. Кавказский культурный круг: Традиции и современность. 2003.

Карпов, 2004а: *Карпов Ю. Ю*. Исторические и этносоциальные предпосылки «чеченской революции» // Традиционализм и модернизация на Северногм Кавказе:

Возможность и границы совместимости / Под ред. В. В. Черноуса. Ростов-на-Дону, 2004.

Карпов, 2004б: *Карпов Ю. Ю.* Цезы (малый народ Дагестана): ви□дение себя и взгляд со стороны // Историческая этнография. Вып. 1: Вопросы этнической истории народов России. СПб., 2004.

Карпов, 2004в: *Карпов Ю. Ю.* Личность и традиционные социальные институты: принципы взаимодействия // Северный Кавказ: Человек в системе социокультурных связей. СПб., 2004.

Карпов, 2004г: *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.

Карпов, 2005: *Карпов Ю. Ю.* Ишак с оленьими рогами: Об одном мотиве исторических преданий Дагестана // Игра и игровое начало в культуре народов мира. СПб., 2005.

Кемпер, 2003: *Кемпер М.* К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

Киквидзе, 1988: *Киквидзе И. Я.* Земледелие и земледельческий культ в древней Грузии. Тбилиси, 1988

Кисриев, 1993: *Кисриев Э. Ф.* Осовременивание и проблемы взаимодействия традиций и инноваций // Социальные изменения в современном Дагестане. Махачкала, 1993.

Кисриев, 1994: *Кисриев Э. Ф.* Этнополитическая ситуация в Республике Дагестан // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1994. № 72.

Кисриев, 2002а: *Кисриев Э. Ф.* Дагестан // Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах: Ежегодный доклад. 2001 г. / Под ред. В. Тишкова, Е. Филипповой. М., 2002.

Кисриев, 2002б: *Кисриев Э.* Ислам в общественно-политической жизни Дагестана // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002.

Кисриев, 2004а: *Кисриев Э. Ф.* Почему Дагестан оказался стабильным, а Чечня — нет // Кавказский сборник. М., 2004. Т. 1 (33).

Кисриев, 2004б: *Кисриев Э. Ф.* Дагестан // Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах: Ежегодный доклад. 2003 г. / Под ред. В. Тишкова, Е. Филипповой. М., 2004.

Клименко, 2003: *Клименко В. В.* Климат и история в средние века // Восток. 2003. № 1.

Кобахидзе, 2003: *Кобахидзе Е. И.* Взаимодействие традиционной и государственно-административной систем управления в истории Осетии (конец XVIII—XIX в.). Владикавказ, 2003.

Кобычев, 1995: *Кобычев В. П.* Жилище // Арутюнов С. А., Сергеева Г. А., Кобычев В. П. Народы Кавказа. Кн. 4: Материальная культура: Пища, жилище. М., 1995.

Ковалевский, 1888а: *Ковалевский М. М.* Пшавы: Этнографический очерк // Юридический вестник. 1888. № 2.

Ковалевский, 1888б: *Ковалевский М. М.* Родовое устройство Дагестана // Юридический вестник. 1888. № 12.

Ковалевский, 1890а: *Ковалевский М. М.* Закон и обычай на Кавказе. В 2 т. М., 1890.

Ковалевский, 1890б: *Ковалевский М. М.* Дагестанская народная правда // ЭО. 1890. № 1.

Козубский, 1900: *Козубский Е. И.* Дагестанские воспоминания об А. П. Ермолове // Русский архив. 1900. № 9.

Колюбакин, 1848: *Колюбакин Н.* Об отношении поселян к владельцам земли в Белаканском округе // Кавказ. 1848. № 52.

Комаров, 1868: *Комаров А. В.* Адаты и судопроизводство по ним // ССКГ. 1868. Вып. 1.

Комаров, 1869: *Комаров А. В.* Казикумухские и кюринские ханы // ССКГ. 1869. Вып. 2.

Комаров, 1873: *Комаров А. В.* Народонаселение Дагестанской области, с этнографической картой // ЗКОИРГО. 1873. Кн. 8.

Константинов, 1846: *Константинов О. И.* Джаро-белаканцы до XIX столетия // Кавказ. 1846. № 2, 3.

Коран: Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1990.

Косвен, 1961: *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961.

Костенецкий, 1851: *Костенецкий Я.* Записки об Аварской экспедиции 1837 года. СПб., 1851.

Костерин, 1921: *Костерин А. Е.* В горах Кавказа. 1919—1920 гг. М., 1921.

Котляревский, 1884: *Котляревский Н. В.* В горах Дагестана с 1842 по 1875 гг. СПб., 1884.

Котович, 1980: *Котович В. Г.* О процессе урбанизации в древнем Дагестане // Древние и средневековые археологические памятники Дагестана. Махачкала, 1980.

Коул, Скрибнер, 1977: *Коул М.*, *Скрибнер С.* Культура и мышление: Психологический очерк / Пер. П. Тульвисте; Под ред. А. Р. Лурия. М., 1977.

Коцебу, 1958: *Коцебу М. А.* Сведения о Джарских владениях. 1826 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Крачковский, 1960: *Крачковский И. Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избранные произведения. М.; Л., 1960. Т. 6.

Кривенко, 1892: *Кривенко В. С.* Восстание в Дагестане в 1877 г. // РВ. 1892. № 3.

Кривенко, 1896: *Кривенко В. С.* По Дагестану: Путевые заметки // РВ. 1896. № 2—4.

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

Криничная, 1988: *Криничная Н. А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

Круглов, 1946; *Круглов А. П.* Культовые места горного Дагестана // КСИИМК. 1946. Вып. 12.

Крупнов, 1971: *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.

Кто претендует на власть // Кто претендует на власть в Дагестане. Досье «Новой» // Новая газета. 2005. № 49.

Куббель, 1988: *Куббель Л. Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.

Кудашев, 1913: *Кудашев В.* Исторические сведения о кабардинском народе. Киев, 1913.

Кудрявцев, 1986: *Кудрявцев А. А.* Средневековый Дербент как религиозный центр Восточного Кавказа // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Махачкала, 1986.

Кузнецов, 1913: *Кузнецов Н. И.* В дебрях Дагестана (1911 г.) // ИИРГО. 1913. Вып. 1—3.

Кузьминский, 1879: *Кузьминский В. А.* Заметка об Андийском округе // ИКОИРГО. 1879. Т. 6.

Культурный ландшафт, 2004: Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой. М.; СПб, 2004.

Курбанов, 2003: *Курбанов Р. В.* Факторы политической интеграции многоэтнического региона (на примере республик Северо-Восточного Кавказа): Автореф. дис. … канд. полит. наук. СПб., 2003.

Кызласов, 1992: *Кызласов Л. Р.* О понятии «город» в древности и средневековье // Социально-пространственные структуры в стадиальной характеристике культурно-исторического процесса: Тез. Межрегион. конф. М., 1992.

К-й, 1876: *К-й М.* Черты из жизни горцев // Кавказ. 1876. № 65.

Лавров, 1939: *Лавров Л. И.* Из поездки в Балкарию // СЭ. 1939. № 2.

Лавров, 1953: *Лавров Л. И.* Некоторые итоги Дагестанской экспедиции 1950—1952 гг. // КСИЭ. 1953. Вып. 19.

Лавров, 1962: *Лавров Л. И.* Рутульцы в прошлом и настоящем // КЭС. М.; Л., 1962. Вып. 3.

Лавров, 1966: *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. М., 1966. Ч. 1.

Лавров, 1978: *Лавров Л. И.* Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978.

Лавров, 1982: *Лавров Л. И.* Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924—1978 гг.). Л., 1982.

Лавров, 1984: *Лавров Л. И.* Стихийные бедствия на Северном Кавказе до XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. Вып. 8.

Ладюри, 1971: *Ладюри Ле Руа*. История климата с 1000 года. Л., 1971.

Лакско-русский словарь, 1962: Лакско-русский словарь / Сост. С. М. Хайдаков. М., 1962.

Лапинский, 1995: *Лапинский Т.* (*Теффик-бей*). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Пер. В. К. Гарданова. Нальчик, 1995.

Лаудаев, 1872: *Лаудаев У.* Чеченское племя // ССКГ. 1872. Вып. 6.

Лебедев, 1999: Лебедев Г. С. // Основания регионалистики: Формирование и эволюция историко-культурных зон. СПб., 1999.

Леви-Брюль, 1994: *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

Леви-Стросс, 1985: *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985.

Лилов, 1886: *Лилов А. И.* Очерки из быта горских мусульман // СМОМПК. 1886. Вып. 5.

Лилов, 1886/1892: *Лилов А. И.* Очерки из быта горских мусульман / Очерки из быта кавказских горцев // СМОМПК. 1886. Вып. 5; 1892. Вып. 14.

Линевич, 1873: *Линевич И.* Бывшее Елисуйское султанство // ССКГ. 1873. Вып. 7.

Лисицев, 1846: *Лисицев Д.* Рассказ пленного тушина // Кавказ. 1846. № 35.

Ломтадзе, 1963: *Ломтадзе Э. А.* Гинухский диалект дидойского языка. Тбилиси, 1963.

Лонгворт, 2002; *Лонгворт Дж. А.* Год среди черкесов / Пер. В. М. Аталикова. Нальчик, 2002.

Лосев, 1993: *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

Лотман, 1992: *Лотман Ю. М.* Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2001.

Лугуев, 1982: *Лугуев С. А.* Реликты мужских союзов в общественном быте лакцев // Тез. Докл. Всесоюз. сес. По итогам полевых этногр. исслед. в 1980—1981 гг., посвящ. 60-летию образования СССР. Нальчик, 1982.

Лугуев, 1986: *Лугуев С. А.* Свадьба и свадебные обряды ахвахцев // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1986.

Лугуев, 1987: *Лугуев С. А.* Народный календарь и счет времени у ахвахцев (XIX—начало XX в.) // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987.

Лугуев, 2001: *Лугуев С. А.* Традиционные нормы культуры поведения и этикет народов Дагестана (XIX—начало XX в.). Махачкала, 2001.

Лугуев, Магомедов, 1994: *Лугуев С. А.*, *Магомедов Д. М.* Бежтинцы (капучинцы, хьванал) в XIX—начале XX вв.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994.

Лурия, 1974: *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.

Львов, 1867: *Львов Н.* О нравах и обычаях дагестанских горцев // Кавказ. 1867. № 70—72.

Львов, 1870: *Львов Н.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Любимова, Хан-Магомедов, 1956: *Любимова Г. Н.*, *Хан-Магомедов С. О.* Народная архитектура Южного Дагестана. Табасаранская архитектура. М., 1956.

Магомедов А., 1985: *Магомедов А. Р.* Хозяйственная жизнь и социальный строй Нагорного Дагестана в XV—XVII вв. Ростов-на-Дону, 1985.

Магомедов А., 1990: *Магомедов А. Р.* Народности Дагестана: Этническое развитие народностей Дагестана в XV—XVII вв. и их политическая организация. Махачкала, 1990.

Магомедов А., Гаджиев, 1995: *Магомедов А. Г.*, *Гаджиев М. Г.* Дагестанско-нахское языковое единство по данным истории систем организации имен по грамматическим классам // Алародии: Этногенетич. исслед. Махачкала, 1995.

Магомедов Б., 1961: *Магомедов Б. М.* Очерки аварской дореволюционной литературы. Махачкала, 1961.

Магомедов Д., 1983: *Магомедов Д. М.* К вопросу изучения средневековых поселений и их социального строя (горный Дагестан) // Древние и средневековые поселения Дагестана. Махачкала, 1983.

Магомедов Дж., 1994: *Магомедов Дж.* Краткий исторический очерк о цезах. Махачкала, 1994

Магомедов Р., 1940: *Магомедов Р. М.* Восстание горцев Дагестана в 1877 г. Махачкала, 1940.

Магомедов Р., 1957: *Магомедов Р. М.* Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1957.

Магомедов Р., 1960: *Магомедов Р. М.* Адаты дагестанских горцев как исторический источник. М., 1960.

Магомедов Р., 1975: *Магомедов Р. М.* Дагестан: Исторические этюды. Махачкала, 1975. Вып. 2.

Магомедов Р., 1979: *Магомедов Р. М.* По аулам Дагестана. Махачкала, 1979.

Магомедов Р., 1988: *Магомедов Р. М.* О некоторых особенностях развития феодальных отношений у народов Дагестана // Развитие феодальных отношений у народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.

Магомедов Р., 1991: *Магомедов Р. М.* Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. Махачкала, 1991.

Магомедова, 1991: *Магомедова П. Т.* О структуре и семантике чамалинских микротопонимов (по данным сел. Н.-Гаквари и В.-Гаквари) // Дагестанская ономастика: Материалы и исследования. Махачкала, 1991.

Магомедсалихов, 2003а: *Магомедсалихов Х. Г.* Конфликтогенность и конфликты в традиционном дагестанском обществе // КСДЛЧ. 2002—2003 гг. СПб., 2003.

Магомедсалихов, 2003б: *Магомедсалихов Х. Г.* Маслаат. Традиционные формы разрешения конфликтов у аварцев в XIX—начале XX в. Махачкала, 2003.

Магомедханов, 1972: *Магомедханов М. М.* Очерки по фразеологии аварского языка. Махачкала, 1972.

Макалатия, 1940: *Макалатия С. И.* Хевсурети. Тбилиси, 1940.

Макиавелли, 1998: *Макиавелли Н.* Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Ростов-на-Дону, 1998.

Малачиханов, 1928: *Малачиханов Б.* О прошлом Аварии (К материалам по истории Нагорного Дагестана). Махачкала, 1928.

Малачиханов, 1965: *Малачиханов Б.* К вопросу о хазарском Семендере в Дагестане. (Материалы по истории Нагорного Дагестана) // УЗ ИИЯЛ. 1965. Т. 14 (сер. ист.).

Мальсагов, 1970: *Мальсагов А. О.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.

Маммаева, 1986 *Маммаева Н. Ц., Абдуллаев И. Х.* Материалы по соматической терминологии лакского языка // Проблемы отраслевой лексики дагестанских языков: Соматические термины. Махачкала, 1986.

Маргошвили, 1981: *Маргошвили Л. Ю.* К вопросу о переселении вайнахов на территорию Грузии // Грузино-северо-кавказские взаимоотношения. Тбилиси, 1981.

Маремшаова, 2000: *Маремшаова И. И.* Основы этнического сознания карачаево-балкарского народа. Минск, 2000.

Маркарян, 1981: *Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции // СЭ. 1981. № 2.

Марков, 1883: *Марков Е.* Общий очерк // Живописная Россия. СПб., 1883. Т. 9: Кавказ.

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

Марковин, 1980: *Марковин В. И.* Памятники зодчества в Горной Чечне (по материалам исследований 1957—1965 гг.) // Северный Кавказ в древности и в Средние века. М., 1980.

Марковин, 1986: *Марковин В. И.* Культовая пластика Кавказа // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.

Маршаев, 1988: *Маршаев Р. Г.* Георгиевский договор 1802 г. (предпосылки и значение) // Русско-дагестанские взаимоотношения в XVI—начале XX в. Махачкала, 1988.

Материальная культура, 1967: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967.

Материалы, 1904: Материалы по археологии Кавказа. Т. 10. М., 1904.

Материалы, 1940: Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3, ч. 1.

Материалы, 1980: Материалы по истории средневекового Дагестана // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980.

Материалы, 1986: Материалы по хронологии и генеалогии правителей Аварии (VIII—XIX вв.) / Сост. Т. М. Айтберов // Источниковедение средневекового Дагестана. Махачкала, 1986.

Мацузата, Ибрагимов, 2005: *Мацузата К., Ибрагимов М.-Р.* «Исламская политика» в Дагестане на субрегиональном уровне: тарикатские братства, национальности, локализм и религиозная администрация // Многоэтничные сообщество в условиях трансформации: Опыт Дагестана: Материалы междунар. науч. конф. Москва. 25—27 мая 2004 г. М., 2005.

Мачабели, 1887: *Мачабели М. В.* Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда // Материалы по изуч. экономич. быта гос. крестьян Закавказского края. Тифлис, 1887. Т. 5.

Мегрелидзе, 1951: *Мегрелидзе И. В.* Археологические находки в Дидо // Сов. археология. 1951. Вып. XV.

Медяник, Летрих, 2003: *Медяник О. В., Летрих С. А.* Этнопсихологические проблемы исследования политического лидерства в Дагестане // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9—12 июня 2003 г.: Тез. докл. М., 2003.

Межидов, Алироев, 1992: *Межидов Д. Д., Алироев И. Ю.* Чеченцы: Обычаи, традиции, нравы: Социально-философский аспект. Грозный, 1992.

Меликишвили, 1975: *Меликишвили Г. А.* К вопросу о характере древних закавказских и средневековых горских северокавказских классовых обществ // История СССР. 1975. № 6.

Меликсет-Бек, 1957: *Меликсет-Бек Л. М.* Рельефы руки на памятниках материальной культуры феодальной Грузии // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1957. № 9.

Меликсет-Беков, 1941: *Меликсет-Беков Л. М.* «Описание сопредельных с Грузиею Стран» второй половины XVIII века // Труды Тбилис. гос. ун-та. Тбилиси, 1941. Т. 18.

Мерло-Понти, 1999: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.

Миллер А., 1927: *Миллер А. А.* Древние формы в материальной культуре современного населения Дагестана // Материалы по этнографии. Л., 1927. Т. 4, вып. 1.

Миллер Вс., Ковалевский 1884: *Миллер Вс. Ф.*, *Ковалевский М. М.* В горских обществах Кабарды // Вестник Европы. 1884. Т. 2, кн. 4.

Милютин, 2000: *Милютин Д. А.* Год на Кавказе. 1839—1840 // Осада Кавказа: Воспоминания участников Кавказской войны XIX в. СПб., 2000.

Минорский, 1963: *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963.

Мирзамагомедов, 1982: *Мирзамагомедов Г. М.* Табасаранские и акушинские кадии в системе политической власти Дагестана (XVIII в.) // Бартольдовские чтения. 1982 г. М., 1982.

Мифологический словарь, 1992; Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1992.

Мовчан, 1969: *Мовчан Г. Я.* Камень и дерево в старинном жилище Аварии // СЭ. 1969. № 3.

Мовчан, 1972: *Мовчан Г. Я.* Социологическая характеристика старого аварского жилища // КЭС. М., 1972. Вып. 5.

Мовчан, 1974а: *Мовчан Г. Я.* Местные архитектурные школы в старинном аварском домостроительстве // Зодчество Дагестана. Махачкала, 1974.

Мовчан, 1974б: *Мовчан Г. Я.* Композиция и образ в древнейших архитектурных памятниках Аварии // Там же.

Мовчан, 2001: *Мовчан Г. Я.* Старый аварский дом и его усадьба. М., 2001.

Моз, 2000: *Моз де Л.* Психоистория. Ростов-на-Дону, 2000.

Монпере, 2002: *Монпере де Ф. Д.* Путешествие вокруг Кавказа у черкесов и абхазов, в Колхиде, Грузии Армении и Крыму; *Мариньи де Т.* Путешествие по Черкесии / Пер. В. М. Аталикова. Нальчик, 2002.

Мордвинов, 1858: Мнение адмирала Мордвинова о способах, коими России удобнее можно привязать к себе постепенно кавказских жителей // Чтения в Имп. об-ве истории и древностей российских при Московском ун-те. М., 1858. Кн. 4.

Мровели, 1979: *Мровели Леонти*. Жизнь картлийских царей / Пер., предисл. и коммент. Г. В. Цулая. М., 1979.

Мужухоев, 1989: *Мужухоев М. Б.* Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа (К истории религиозных верований в X—XIX вв.). Грозный, 1989.

Мусаева, 1995: *Мусаева М. К.* Хваршины. XIX—начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995.

Мустафаевы, 1990: *Мустафаев М. Б.*, *Мустафаева М. Г.* О некоторых особенностях национальных отношений в Дагестане // ИСКЦВШ. 1990. № 1.

Мухаммадрафи, 1993: *Мухаммадрафи*. Тарих Дагестан / Введ., пер., коммент. А. Р. Шихсаидова // Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические хроники. М., 1993.

М-цев, 1850: *М-цев М.* Краткий обзор Джаро-Белоканского округа // Закавказский вестник. 1850. № 9.

Н. Ш., 1883: *Н. Ш.* Генерал Вельяминов и его значение для истории Кавказской войны // КС. 1883. Т. 7.

Набиев, 2004: *Набиев И.* Два взгляда на ситуацию в республике // Дагестанцы. 2004. № 7 (33).

Назаревич, 1948: *Назаревич А. Ф.* Героический эпос горцев и его влияние на дальнейшее развитие литературы народов Дагестана // Труды Первой научной сессии Ин-та истории, языка и литературы. 8—11 окт. 1947 г. Махачкала, 1948.

Народно-освободительное движение, 1989: Народно-освободительное движение горцев Дагестана и Чечни в 20—50-х годах XIX в. // Всесоюз. науч. конф. 20—22 июня 1989 г.: Тез. докл. и сообщ. Махачкала, 1989.

Народы Дагестана, 1955: Народы Дагестана / Под ред. М. О. Косвена, Х.-М. О. Хашаева. М., 1955.

Народы Дагестана, 2002: Народы Дагестана / Под ред. С. А. Арутюнова, А. И. Османова, Г. А. Сергеевой. М., 2002.

Народы России, 1994: Народы России. Энциклопедия. М., 1994.

Нарты, 1974: Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.

Нарты, 1989/1991: Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. М., 1989; Кн. 3, М., 1991.

Не пустим врага, 1942: Не пустим врага в наши горы, отстоим родной Кавказ. Материалы совещания старейших горцев Дагестана. 28—29 октября 1942 г. Махачкала. 1942.

Неверовский, 1847а: *Неверовский А.* Краткий взгляд на Северный и Средний Дагестан в топографическом и статистическом отношениях. СПб., 1847.

Неверовский, 1847б: *Неверовский А.* О начале беспокойств в Северном и Среднем Дагестане. СПб., 1847.

Неверовский, 1848: *Неверовский А.* Краткий исторический взгляд на Северный и Средний Дагестан до уничтожения влияния лезгинов на Закавказье. СПб., 1848.

Неверовский, 1848б: *Неверовский А.* Истребление аварских ханов в 1834 году. СПб., 1848.

Неизвестный автор, 1958: Неизвестный автор. Записка о сношениях с аварскими ханами с 1800-го года по 1838 год // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Неусыхин, 1967: *Неусыхин А. И.* Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоплеменного строя к раннефеодальному // Вопросы истории. 1967. № 1.

Нижарадзе, 1999: *Нижарадзе Г.* Мы — грузины: Полемические заметки по поводу некоторых социально-психологических аспектов грузинской культуры // Дружба народов. 1999. № 10.

Никольская, 1947: *Никольская З. А.* Из истории аварского жилища // СЭ. 1947. № 2.

Новые документы, 1981: Новые документы о земельных отношениях в Салатавии. Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1981.

Норденстамм, 1958: *Норденстамм И. И.* Описание Антль-Ратля. 1832 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Нухаев, 2002: *Нухаев Х.-А.* Возвращение варваров. М., 2002.

Нухаев, 2003: *Нухаев Х.-А.* О девятиконечной звезде и Национальной горе // Адат. Кавказский культурный круг. Традиции и современность. 2003.

О последних действиях, 1862: О последних действиях в Терской области // Кавказ. 1862. № 12.

Обзор рукописных собраний, 1991: Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана / Сост. Т. М. Айтберов // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991.

Обращение Грузии, 1900: Обращение Грузии (в христианство) / Пер. Е. С. Такайшвили // СМОМПК. 1900. Вып. 28.

Один из фанатических поступков, 1853: Один из фанатических поступков Шамиля // Кавказ. 1853. № 40.

Окольничий, 1859: *Окольничий*. Перечень последних военных событий в Дагестане // ВС. 1859. № 1.

Олеарий, 1906: *Олеарий А*. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер., примеч. и указ. А. М. Ловягина. СПб., 1906.

Ольшевский, 2003: *Ольшевский М*. Кавказ с 1841 по 1866 год. СПб., 2003.

Омаров А., 1868/1869: *Омаров А*. Воспоминания муталима // ССКГ. 1868. Вып. 1; 1869. Вып. 2.

Омаров А., 1870: *Омаров А*. Как живут лаки // ССКГ. 1870. Вып. 3, 4.

Омаров Х., 1991: *Омаров Х. А*. О полемических статьях по мусульманскому праву // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991.

Оппенхейм, 1990: *Оппенхейм Лео А*. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1990.

Орджоникидзе. 1956: *Орджоникидзе Г. К*. Статьи и речи. М., 1956. Т. 1.

Орлов-Давыдов, 1869: *Орлов-Давыдов А*. Частное письмо о взятии Шамиля // Русский архив. 1869. № 6. С. 1059.

Освобождение рабов, 1868: Освобождение бесправных рабов в Дагестане // ССКГ. 1868. Вып. 1.

Османов, Гаджиев, Искендеров, 1994: *Османов А. И*., *Гаджиев А. С*., *Искендеров Г. А*. Из истории переселенческого движения и решения аграрного вопроса в Дагестане. Махачкала, 1994.

Османов Г., 1970: *Османов Г. О*. Аграрные отношения в Дагестане в период строительства социализма. Махачкала, 1970.

Османов М., 1962: *Османов М.-З. О.* Поселения даргинцев в XIX—начале XX в. // УЗ ИИЯЛ. 1962. Т. 10.

Османов М., 1965: *Османов М.-З. О*. Некоторые вопросы даргинской топонимики // УЗ ИИЯЛ. 1965. Т. 14 (сер. ист.).

Османов М., 1988: *Османов М.-З. О*. Поселения Дагестана в первой половине XIX в. (вопросы типологии) // Материальная культура народов Дагестана в XIX—начале XX века. Махачкала, 1988.

Османов М., 1996: *Османов М.-З. О.* Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана (с древнейших времен до начала XX в.). Махачкала, 1996.

Османов М., 2002: *Османов М.-З. О.* Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана в советскую эпоху. Закономерности развития и трансформации, вымывание традиционных форм. М., 2002.

Основания регионалистики, 1999: Основания регионалистики: Формирование и эволюция историко-культурных зон / Под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева. СПб., 1999.

Очерки истории, 1972: Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1972. Т. 2.

Очиаури, 1959: *Очиаури Т. А*. О некоторых народных преданиях // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1959. Т. 10.

Очиаури, 1969: *Очиаури Т. А*. Опыт изучения этнической истории горцев Восточной Грузии по мифологическим сказаниям: Автореф. дис. … доктора ист. наук. Тбилиси, 1969.

Ошаев, 1929: *Ошаев Х. Д*. Народные развлечения у чеченцев // Революция и горец. 1929. № 6.

Ошаев, 1930: *Ошаев Х. Д*. Малхиста // Революция и горец. 1930. № 8.

Паллас, 1996: *Паллас П.-С*. Путешествие по южным провинциям Российской империи в 1793 и 1794 годах // Аталиков В. М. Наша старина. Нальчик, 1996.

Памятная книжка, 1895: Памятная книжка Дагестанской области / Сост. Е. И. Козубский. Темир-Хан-Шура, 1895.

Памятники обычного права, 1965: Памятники обычного права Дагестана XVII—XIX вв.: Арх. материалы / Сост. Х. М. Хашаев. М., 1965.

Панек, 1996: *Панек Л. Б.* Лаки // Панек Л. Б., Шиллинг Е. М. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996.

Пантюхов, 1896: *Пантюхов И. И.* О пещерных и позднейших жилищах на Кавказе. Тифлис, 1896.

Пантюхов, 1901: *Пантюхов И. И.* Современные лезгины // Кавказ. 1901. № 228, 233.

Пасербский, 1864: *Пасербский А.* Закатальский округ // Кавказ. 1864. № 48, 59.

Пастухов, 1894: *Пастухов А. В.* Поездка по высочайшим селениям Кавказа и восхождение на вершину горы Шах-даг // ЗКОИРГО. 1894. Вып. 16.

Переход войск, 1862: Переход войск Дагестанского отряда через Главный хребет Кавказских гор Гутур-дах в 1853 году (из воспоминаний кавказца) // ВС. 1862. Т. 26.

Першиц, 1994: *Першиц А. И.* Война и мир на пороге цивилизации // Першиц А. И., Семенов Ю. И. Шнирельман В. А. Война и мир в ранней истории человечества. М., 1994. 2 т.

Песни, 1939: Песни горцев / Ред. и автор коммент. Э. Капиев. М., 1939.

Петров, 1985: *Петров А. В.* К вопросу о внутриполитической борьбе в Великом Новгороде XII—начала XIII в. // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1985.

Петрушевский, 1934: *Петрушевский И. П.* Социальная структура Джаро-Белаканских вольных обществ накануне российского завоевания // Исторический сборник. Л., 1934. Вып. 1.

Петухов, 1866: *Петухов П.* Кубачинское племя // Кавказ. 1866. № 87.

Пигулевская, 1941: *Пигулевская Н. В.* Сирийские источники по истории народов СССР. М.; Л., 1941.

Пиотровский, 1858: *Пиотровский С.* Поездка в горы // Кавказ. 1858. № 70, 71.

Плетнев, 1864: *Плетнев А.* Из воспоминаний об экспедиции в Дидойское общество в 1857 году // Кавказ. 1864. № 24, 37, 55.

Плотто, 1870: *Плотто А.* Природа и люди Закатальского округа // ССКГ. 1870. Вып. 4.

Повесть временных лет, 1983: Повесть временных лет // Повести Древней Руси XI—XII вв. Л., 1983.

Покровский, 2000: *Покровский Н. И.* Кавказские войны и имамат Шамиля. М., 2000.

Полное собрание законов, 1852: Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. СПб., 1852. Т. 26, отд. второе. 1851. Дополнение к т. 26.

Полян, 1988: *Полян П. М.* Население и системы расселения горных регионов СССР // Горные территории: рациональное природопользование, хозяйственное освоение и расселение. Сер.: География СССР. М., 1988. Т. 18.

Попов, 1878: *Попов И.* Ичкеринцы (исторический очерк) // Сборник сведений о Терской области. 1878. Вып. 1.

Попова, 2005: *Попова Л. Ф.* Богатство в системе традиционных ценностей казахов XIX в. // КСДЛЧ. 2004—2005 гг. СПб., 2005.

Порфирий, 1877: *Порфирий* (*Успенский*, *епископ*). Восток христианский. Афон. История Афона. Киев, 1877. Т. 2., ч. 1.

Поршнев, 1979: *Поршнев В. Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.

Потоцкий, 1996: *Потоцкий Я.* Путушествие по Астраханским степям и по Кавказу // Аталиков В. М. Наша старина. Нальчик, 1996.

Потто, 1870: *Потто В. А.* Гаджи-Мурат (биографический очерк) // ВС. 1870. № 11.

Потто, 1894: *Потто В. А.* История 44-го драгунского Нижегородского его императорского высочества государя наследника цесаревича полка. СПб., 1894. Т. 5, 6.

Потто, 1994: *Потто В. А.* Кавказская война. Ставрополь, 1994. В 4 т.

Поэзия народов Кавказа, 2002: Поэзия народов Кавказа в переводах Арсения Тарковского / Сост. В. Амирханян. М., 2002.

Предания, 1981: Предания и легенды народов Дагестана // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1981.

Пржецлавский, 1860: *Пржецлавский П. Г.* Нравы и обычаи в Дагестане // ВС. 1860. № 4.

Промптов, 1941: *Промптов Ю.* По горам и аулам Дагестана. Махачкала, 1941.

Пропп, 1986: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Прушановский, 1902: Выписка из путевого журнала Генерального штаба капитана Прушановского // КС. 1902. Т. 23.

Путилов, 1976: *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

Пушкин, 1986: *Пушкин А. С.* Сочинения: В 3 т. М., 1986. Т. 3.

Пшишевич, 2002: Жизнь А. С. Пшишевича, им самим описанная // Кавказская война: истоки и начало. 1770—1820-е годы. Воспоминания участников Кавказской войны XIX в. СПб., 2002.

Рагимов, 2004: *Рагимов А. А.* Ислам и Кавказская война XIX века. Махачкала, 2004.

Рагимова, 1988: *Рагимова Б. Р.* Поселения и сельская община самурских лезгин в конце XVIII—XIX в. // Материальная культура народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1988.

Раджабов, 2003: *Раджабов Р. Н.* История Дидо. Махачкала, 2003.

Рамазанов, Шихсаидов, 1964: *Рамазанов Х. Х.*, *Шихсаидов А. Р.* Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1964.

Рамазановы, 1998: *Рамазановы А. Х.*, *Х. Х.* Мухаммад Ярагский — идейный вождь освободительной борьбы народов Кавказа. Махачкала, 1998.

Религии в Дагестане, 2001: Религии и религиозные организации в Дагестане: Справочник / Сост. К. М. Ханбабаев. Махачкала, 2001.

Резван, 1988: *Резван Е. А.* Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988.

Республика Дагестан, 2001: Республика Дагестан. Административное устройство, население, территория (60-е гг. XIX в.—90-е гг. XX в.): Статистический справочник. Махачкала, 2001.

Ржевуский, 1883: *Ржевуский А.* 1845-й год на Кавказе // КС. 1883. Т. 7.

Ризаханова, 1986: *Ризаханова М. Ш.* Формы заключения брака и свадебная обрядность мискинджинцев // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1986.

Робакидзе, 1978: *Робакидзе А. И.* Некоторые черты горского феодализма на Кавказе // СЭ. 1978. № 2.

Родионов, 1988: *Родионов М. А.* *Мурувва*, *асабийа*, *дин*: к интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988.

Розен, 1940: *Розен Р. Ф.* Описание экономического положения и политического состояния племен Чечни и Дагестана. 1830 // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 3, ч. 1.

Розен, 1958: *Розен Р. Ф.* Описание Чечни и Дагестана. 1830 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Розенбергер, 2001: *Розенбергер Н.* Диалектическое равновесие в полярной модели «*self*»: пример Японии // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология / Под общ. ред. А. А. Белика. М., 2001.

Романовский, 1860: *Романовский П.* Кавказ и Кавказская война. СПб., 1860.

Румянцев А., 1985: *Румянцев А. М.* Возникновение и развитие первобытного способа производства: Первобытное воспроизводящее хозяйство. М., 1985.

Румянцев И., 1878: *Румянцев И. Н.* Новые проповедники мюридизма на Кавказе (из записок пленного). СПб., 1878.

Руновский, 1860: *Руновский А.* Канлы в немирном крае // Военный сборник. 1860. № 4.

Руновский, 1904: *Руновский А.* Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в Калуге с 1859 по 1862 г. // АКАК. 1904. Т. 12.

Руновский, 1989: *Руновский А.* Записки о Шамиле. М., 1989.

Русско-дагестанские отношения, 1988: Русско-дагестанские отношения в XVIII—начале XIX в.: Сб. док. / Под ред. В. Г. Гаджиева. М., 1988.

Русско-лезгинский словарь, 1950: Русско-лезгинский словарь / Сост. М. Гаджиев. Махачкала, 1950.

С линии, 1858: С лезгинской кордонной линии // Кавказ. 1858. № 64.

Сагитов, 1998: *Сагитов Т. Г.* Культура и традиции народов Дагестана: Становление мужчины: Учебник-хрестоматия по курсу «Подготовка юношей к жизни» для учащихся 10—11 классов. М., 1998.

Сагитова, 2004: *Сагитова М. Д.* Культовая гора Кидилашани // Древний Кавказ: Ретроспекция культур. Международ. Науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения Е. И. Крупнова (XXIV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа): Тез. докл. М., 2004.

Саидов, 1968: *Саидов И. М.* Этнографический и фольклорный материал о классовых отношениях у чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1968. Вып. 2.

Самвелов, 1876: *Самвелов К.* Из далекого прошлого: Рассказ волонтера // Кавказ. 1876. № 10, 12—15, 17.

Самурский, 1925: *Самурский Н.* Дагестан. М.; Л., 1925.

Свечин, 1853: *Свечин Д. И.* Очерк народонаселения, нравов и обычаев дагестанцев // ЗКОИРГО. 1853. Кн. 2.

Свод этнографических понятий, 1989: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 3: Материальная культура / Под ред. А. С. Арутюнова. М., 1989.

Семенов Л., 1963: *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный, 1963.

Семенов Н., 1880: *Семенов Н. С.* Письма о горских словесных судах // Кавказ. 1880. № 285.

Семенов Н., 1890: *Семенов Н. С.* Чеченцы в роли археологов // Терские ведомости. 1890. № 1.

Семенов Ю., 1994: *Семенов Ю. И.* Война и мир в земледельческих предклассовых и раннеклассовых обществах // Першиц А. И., Семенов Ю. И. Шнирельман В. А. Война и мир в ранней истории человечества. М., 1994. 2 т.

Сергеева, 1989: *Сергеева Г. А.* Межэтнические связи народов Дагестана во второй половине XIX—XX в. (этноязыковые аспекты) // КЭС. М., 1989. Вып. 9.

Серебров, 1958: *Серебров А. Г.* Историко-этнографическое описание Дагестана. 1796 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Серебряный и др., 1984: *Серебряный Л. Р.*, *Голодковская Н. А.*, *Орлов А. В.*, *Масляков Е. С.*, *Ильвес Э. О.* Колебания ледников и процессы моренонакопления на Центральном Кавказе. М., 1984.

Сержпутовский, 1916: *Сержпутовский А. К.* Поездка в Нагорный Дагестан // Живая старина. 1916. Вып. 4.

Система питания, 1990: Система питания народов Дагестана (XIX—XX вв.) / Под ред. М. О. Османова. Махачкала, 1990.

Сказания о нартах, 1969: Сказания о нартах: Эпос народов Кавказа. М., 1969.

Словарь синонимов, 1977: Словарь синонимов / Под ред А. П. Евгеньева. М., 1977.

Смирнов, 1873: *Смирнов В. Д.* Кучибей Гомюрджинский и другие османские писатели XVII столетия о причинах упадка Турции. СПб., 1873.

Снесарев, 1963: *Снесарев Г. П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Материалы Хорезмской экспедиции. М., 1963. Вып. 7.

Соловьева, 1995: *Соловьева Л. Т.* Грузия: Этнография детства. М., 1995.

Сотавов, 1991: *Сотавов Н. А.* Северный Кавказ в русско-иранских и русско-турецких отношениях в XVIII в. М., 1991.

Ст., 1854: *Ст. Гр.* Воспоминания кавказского офицера // Кавказ. 1854. № 17, 18, 20, 21.

Сталь, 1900: *Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // КС. 1900, Т. 21.

Стевен, 1824: *Стевен*. Журнал путешествия по земле Донских казаков, к Кавказу и в Астрахань // Сев. архив. 1824. Ч. 12. № 23, 24; 1825. Ч. 14. № 7, 8; Ч. 15. № 12.

Страбон, 1964: *Страбон*. География: В 17 кн. / Пер. и коммент. Г. А. Стратановского. Л., 1964.

Сургуладзе, 1986: *Сургуладзе И. К.* Астральная символика в грузинском народном орнаменте. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.).

Сулименко, 1990: *Сулименко С. Д.* Пространственная модель космоса в архитектурно-строительном творчестве народов Северного Кавказа (на примере башенной архитектуры) // ИСКЦВШ. 1990. № 4.

Сухарева, 1958: *Сухарева О. А.* Традиционное соперничество между частями городов в Узбекистане (конец XIX—начало XX в.). // КСИЭ. 1958. Вып. 30.

Сухарева, 1966: *Сухарева О. А.* Бухара. XIX—начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966.

Сюкияйнен, 2002: *Сюкияйнен Л. Р.* Шариат, адат и российское законодательство // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002.

Тазаева, 2005: *Тазаева П.* Высшая награда русской православной церкви мусульманину // Дагестанская правда по четвергам. 2005. № 180—181.

Тайлор, 1989: *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.

Таварткиладзе, 1965: *Таварткиладзе И. М.* Грузинские лари-скиври // СЭ. 1965. № 3.

Танкиев, 1990: *Танкиев А. Х.* Свет народного сознания вайнахов. Грозный, 1990.

Тарикатские легенды, 1869: Тарикатские легенды, поучения и письма // ССКГ. 1869. Вып. 2.

Тахир, 1990: *Тахир Мухаммед аль-Карахи*. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах / Пер. А. Барабанова. Махачкала, 1990. Ч. 2.

Тахнаева, 1997: *Тахнаева П. И.* Чох в блистательную эпоху Шамиля (1840—1850 гг.). Махачкала, 1997.

Тахо-Годи, 1927: *Тахо-Годи А.* Революция и контрреволюция в Дагестане. Махачкала, 1927.

Тенглик, 1996: Кумыкское народное движение «Тенглик»: Материалы и исследования / Сост. и ред. К. М. Алиев. Махачкала, 1996.

Тихонов, 1958: *Тихонов Д. И.* Описание Северного Дагестана. 1796 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Тишков, 2001: *Тишков В. А.* Общество в вооруженном конфликте: Этнография чеченской войны. М., 2001.

Тишков, 2003а: *Тишков В. А.* Культурный смысл пространства // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9—12 июня 2003 г.: Тез. докл. М., 2003.

Тишков, 2003б: *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

Тменов, 1996: *Тменов В. Х.* Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 1996.

Тодорский, 1924: *Тодорский А.* Красная Армия в горах: Действия в Дагестане. М., 1924.

Токарев, 1982: *Токарев С. А.* О культе гор и его месте в истории религии // СЭ. 1982. № 3.

Толстов, 1948: *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.

Топоров, 1980: *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1.

Торжество национальной политики, 1936: 15 лет торжества ленинско-сталинской национальной политики. Махачкала, 1936.

Традиционное и новое, 1988: Традиционное и новое в современном быте дагестанцев-переселенцев. М., 1988.

Тучков, 2002: *Тучков С. А.* Записки. 1766—1808 // Кавказская война: истоки и начало.

1770—1820-е годы. Воспоминания участников Кавказской войны XIX в. СПб., 2002.

Тхагапсоев, 1999: *Тхагапсоев Х. Г.* О кавказской культурной общности // Вестник РАН. 1999. Т. 69, № 2.

Тхагапсоев, 2001: *Тхагапсоев Х. Г.* Экологические аспекты в смысловом пространстве культуры этноса // Очерки кавказской культуры. Майкоп, 2001.

Тэрнер, 1983: *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

Узнадзе, 1966: *Узнадзе Д. Н.* К проблеме постижения значения // Психологические исследования. М., 1966.

Узнадзе, 2001: *Узнадзе Д. Н.* Психология установки. СПб., 2001.

Узунаев, 2005: *Узунаев Б.* Месть Авеля // Литературная Россия. 2005. № 10.

Умаров, 1974: *Умаров С. Ц.* Исторические предания о чеченских средневековых боевых башнях и замках // IV Крупновские чтения: Тез. докл. Орджоникидзе, 1974.

Умаханов, 1975: *Умаханов М.-С. К.* О социальной борьбе в союзах сельских общин Дагестана в XVII в. // Вопросы истории Дагестана. Махачкала, 1975. Вып. 2.

Умаханов, 1981: *Умаханов М.-С. К.* Политические взаимоотношения союзов сельских обществ Дагестана в XVII—XVIII вв. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1981.

Усейнов, Бретаницкий, Саламзаде, 1963: *Усейнов М.*, *Бретаницкий Л.*, *Саламзаде А.* История архитектуры Азербайджана. М., 1963.

Услар, 1868: *Услар П. К.* Кое-что о словесных произведениях горцев // ССКГ. 1868. Вып. 1.

Услар, 1869: *Услар П. К.* Начало христианства в Закавказье и на Кавказе // ССКГ. 1869. Вып. 2.

Услар, 1870: *Услар П. К.* О распространии грамотности между горцами // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Услар, 1889: *Услар П. К.* Этнография Кавказа. Языкознание. Ч. 3: Аварский язык. Тифлис, 1889.

Услар, 1892: *Услар П. К.* Этнография Кавказа. Языкознание. Хюркилинский язык. Тифлис, 1892.

Успенская, 2003: *Успенская Е. Н.* Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура. СПб., 2003.

Утверждение русского владычества, 1901: Утверждение русского владычества на Кавказе / Под ред. ген.-м. В. Потто. Тифлис, 1901. Т. 1.

Фадеев, 1889: *Фадеев Р. А.* Шестьдесят лет Кавказской войны // Собр. соч. СПб., 1889. Т. 1.

Фадеев, 2005: *Фадеев Р. А.* Записка об управлении азиатскими окраинами (1882—1883 гг.) // Кавказ и Российская империя: проекты, идеи, иллюзии и реальность. Начало XIX—начало XX в. СПб., 2005.

Филиппов, 2002: *Филиппов А.* Гетеротопология родных просторов // Отечественные записки. 2002. № 6 (7).

Филипсон, 2000: *Филипсон Г. И.* Воспоминания. 1837—1847 // Осада Кавказа. Воспоминания участников Кавказской войны XIX века. СПб., 2000.

Флоренский, 1993: *Флоренский П. А.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.

Фольклорные тексты, 1984: Фольклорные тексты // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

Фольклорные тексты, 1988: Фольклорные тексты // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

Франкфорт и др., 1984: *Франкфорт Г.*, *Франкфорт Г. А.*, *Уилсон Дж.*, *Якобсен Т.* В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Фрейд, 1912: *Фрейд З.* Леонардо да Винчи. М., 1912.

Фрэзер, 1984: *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1984.

Хавжоко Шаукат, 1994: *Хавжоко Шаукат Муфти*. Герои и императоры в черкесской истории. Нальчик, 1994.

Хаджи-Мурат, 1910: Хаджи-Мурат. Легенда / Пер. Д. Гитивасова // ЭО. 1910. № 3—4.

Халидов, 1994: *Халидов Д.* Ислам и политика в Дагестане // Дагестан: Этнополитический портрет. Очерки, документы, хроники / Сост. и ред. В. Ф. Грызлов. М., 1994. Т. 2.

Халидова, 1988: *Халидова М. Р.* Формы космогонических представлений и верований в повествовательном фольклоре народов Дагестана // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

Ханаху, 1997: *Ханаху Р. А.* Традиционная культура Северного Кавказа: Вызовы времени (социально-философский анализ). Майков, 1997.

Хан-Гирей, 1989: *Хан-Гирей*. Черкесские предания: Избр. произведения. Нальчик, 1989.

Хан-Гирей, 1992: *Хан-Гирей*. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992.

Хан-Магомедов, 1969: *Хан-Магомедов С. О.* Лезгинское народное зодчество. М., 1969.

Хан-Магомедов, 1974: *Хан-Магомедов С. О.* Объемно-пространственные композиции башенных сооружений горных аулов Дагестана // АН. 1974. Вып. 22.

Хан-Магомедов, 1998: *Хан-Магомедов С. О.* Рутульская архитектура. М., 1998.

Хан-Магомедов, 1999: *Хан-Магомедов С. О.* Цахурская архитектура. М., 1999.

Хан-Магомедов, 2000: *Хан-Магомедов С. О.* Дагестанские лабиринты: К проблеме автохтонности и топологии. М., 2000.

Хан-Магомедов, 2001: *Хан-Магомедов С. О.* Агульская архитектура. М., 2001.

Харадзе, 1958: *Харадзе Р. Л.* К вопросу о территориально-общинных объединениях у грузин-горцев // КСИЭ. 1958. Вып. 29.

Харадзе, 1960: *Харадзе Р. Л.* Грузинская семейная община: В 2 т. Тбилиси, 1960.

Хасиев, 1981: *Хасиев С. А.* К традиционному отсчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981.

Хасиев, 1990: *Хасиев С. А.* Еще раз об амазонках // КСДЛЧ. 1989 г. М., 1990.

Хашаев, 1961: *Хашаев Х. М.* Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961.

Хейзинга, 1992: *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.

Ховен, 1860: *Ховен И.* Воспоминания экспедиций в Дидо, Анцух и Капучу в 1857 и 1858 годах // Иллюстрация. 1860. Т. 5, № 101—102.

Хонигман, 2001: *Хонигман Дж.* Подходы // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология / Под общ. ред. А. А. Белика. М., 2001.

Хренов, 2002: *Хренов Н. А.* Культура в эпоху социального хаоса. М., 2002.

Хрестоматия, 1999: Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII—XIX вв. / Сост. Т. М. Айтберов. Махачкала, 1999. 2 ч.

Хрисанф, 1958: *Хрисанф*. Сведения об Аварском ханстве. 1828 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Хроника, 1931: Хроника войн Джара в XVIII столетии / Под ред. В. Хулуфлу; Примеч. Е. Пахомова. Баку, 1931.

Худадов Н., 1890: *Худадов Н*. Заметки о Хевсурии // ЗКОИРГО. 1890. Кн. 14, вып. 1.

Худадов В., 1930: *Худадов В*. Гірска Тушетія й Андійське Койсу // Східній свит. 1930. № 4—5.

Цискаров И., 1846: *Цискаров И. Д*. Дикло и Шанако // Кавказ. 1846. № 27.

Цискаров И., 1849: *Цискаров И. Д*. Записки о Тушетии // Кавказ. 1849. № 7, 8, 11, 13.

Цискаров Т., 1849: *Цискаров Т. И*. Тушинские песни // Кавказ. 1849. № 38.

Цуциев, 2001: *Цуциев А. А*. Русские и кавказцы: Очерк привычных восприятий // Научная мысль Кавказа. 2001. № 2, 3.

Чанаханов, 2005: *Чанаханов О. Д*. Тукита (Селение Тукита: история, быт, культура и язык). Махачкала, 2005.

Черноус, 2000: *Черноус В. В*. Кавказ — контактная зона цивилизаций и культур // Кавказ: Проблемы культурно-цивилизационного развития: Докл. Всерос. науч.-практич. конф. «Кавказский регион: проблемы культурного развития и взаимодействия», Ростов-на Дону, 22—23 декабря 1999 г. Ростов-на-Дону, 2000.

Чеснов, 1994а: *Чеснов Я. В*. Архетип камня в балкарско-карачаевской традиции // КСДЛЧ. 1993 г. СПб., 1994.

Чеснов, 1994б: *Чеснов Я. В*. Чеченцем быть трудно. Тайпы, их прошлое и роль в настоящем // Независимая газета. 1994, 22 сентября.

Чечено-ингушский фольклор, 1940: Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.

Чиковани, 1971: *Чиковани Т. А*. Классификация и генезис закавказского жилища со ступенчато-венцеобразным перекрытием // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX—XX вв. М., 1971.

Чичагова, 1889: *Чичагова М. Н*. Шамиль на Кавказе и в России. СПб., 1889.

Чочиев, 1985: *Чочиев А. Р*. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985.

Чубинашвили, 1971: *Чубинашвили Н*. Зедазени, Кликис, Джвари, Гвиада (грузинские церкви с прямоугольным алтарем и конхой на тромпах) // Ars Georgica. Тбилиси, 1971. Т. 7.

Чипашвили, 2004: *Чипашвили С. О*. Хаджи-Мурат: Реальность и исторические мифы // Полевая этнография: Материалы междунар. науч. конф. С.-Петербург, 3—4 декабря 2004 г. СПб., 2004.

Чипашвили, 2006: *Чипашвили С. О*. Политические лидеры в контексте социокультурных реалий Дагестана первой половины XIX века (этнопсихологический аспект): Автореф. дис. … канд. ист. наук. СПб., 2006.

Чубинов, 1840: *Чубинов Д*. Грузинско-русско-французский словарь. СПб., 1840.

Чумаков, 1937: *Чумаков А. С*. По горным тропам Хевсурии. М., 1937.

Чурсин, 1927: *Чурсин Г. Ф*. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Изв. Кавказ. историко-археологического ин-та в Тифлисе. Тифлис, 1928. Т. 5.

Чурсин, 1928: *Чурсин Г. Ф*. Почитание гор, скал и камней у кавказских народов // Бюл. Кавказ. историко-археологического ин-та в Тифлисе. Тифлис, 1927. Вып. 4.

Чурсин, 1929а: *Чурсин Г. Ф*. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929.

Чурсин, 1929б: *Чурсин Г. Ф*. Культ земли у кавказских народов // Бюл. Кавказ. историко-археологического ин-та в Тифлисе. Тифлис, 1929. Вып. 5.

Чурсин, 1957: *Чурсин Г. Ф*. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Чурсин, 1995: *Чурсин Г. Ф.* Авары: Этнографический очерк. Махачкала, 1995.

Шавхелишвили, 1983: *Шавхелишвили А. И.* Из истории горцев Восточной Грузии. (Тушетия XVI—перв. пол. XIX в.). Тбилиси, 1983.

Шамиль, 1958: Шамиль — ставленник султанской Турции и английских колонизаторов: Сб. док. материалов / Под ред. Ш. В. Цагарейшвили. Тбилиси, 1958.

Шанаев, 1870: *Шанаев Дж.* Осетинские народные сказания // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Шарданов, 1991: *Шарданов Б. Б.* Черкесы и их прошлое // Деятели адыгской культуры дооктябрьского периода. Нальчик, 1991.

Шегрен, 1846: *Шегрен А. М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27.

Шиллинг, 1931: *Шиллинг Е. М.* Сваны // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.

Шиллинг, 1948: *Шиллинг Е. М.* Дагестанская экспедиция 1946 г. // КСИЭ. М., 1948. Вып. 4.

Шиллинг, 1949: *Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949.

Шиллинг, 1993: *Шиллинг Е. М.* Малые народы Дагестана. М., 1993.

Шиллинг, 1996: *Шиллинг Е. М.* Даргинцы. Кубачинцы. Кайтаги. Народы андо-цезской группы // Панек Л. Б., Шиллинг Е. М. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996.

Шихсаидов, 1964: *Шихсаидов А. Р.* Арабские строительные надписи Дагестана (XI—XVII вв.) // УЗ ИИЯЛ. 1964. Т. 13.

Шихсаидов, 1975: *Шихсаидов А. Р.* Дагестан в X—XIV вв. (опыт социально-экономической характеристики). Махачкала, 1975.

Шихсаидов, 1984: *Шихсаидов А. Р.* Эпиграфические памятники Дагестана X—XVII вв. как исторический источник. М., 1984.

Шнирельман, 1994: *Шнирельман В. А.* У истоков войны и мира // Першиц А. И., Семенов Ю. И. Шнирельман В. А. Война и мир в ранней истории человечества. В 2 т. М., 1994.

Шнирельман, 2006: *Шнирельман В. А.* Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2006.

Шубарт, 2000: *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 2000.

Шульгин, 1903: *Шульгин С. Ш.* Рассказ очевидца о Шамиле и его современниках // СМОМПК. 1903. Вып. 32.

Шульгин, 1909: *Шульгин С. Ш.* Предание о шамилевском наибе Хаджи-Мурате // СМОМПК. 1909. Вып. 40.

Шурпаева, 1993: *Шурпаева М.* Легенды и были Кази-Кумуха. Махачкала, 1993.

Щеблыкин, 1930: *Щеблыкин И. П.* Архитектура древних ингушских святилищ // Изв. Ингуш. НИИ краеведения. Владикавказ, 1930. Вып. 2—3.

Щербачев, 1958: *Щербачев А. П.* Описание Мехтулинского ханства, койсубулинских владений и ханства Аварского. Около 1830 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.: Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Хашаева. М., 1958.

Элиаде, 1994: *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.

Элиаде, 1994: *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.

Эмиграция, 2000: Эмиграция северо-кавказских народов в Османскую империю (вторая половина XIX—начало XX в.). Махачкала, 2000.

Эристов, 1854: *Эристов Р. Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // Кавказ. 1854. № 43, 45—47, 49, 50, 52.

Эристов, 1855: *Эристов Р. Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // ЗКОИРГО. Тифлис, 1855. Кн. 3.

Эристов, 1856: *Эристов Р. Д.* Шете Гулухадзе // Кавказ. 1856, № 14.

Эсадзе, 1907: *Эсадзе С.* Историческая записка об управлении Кавказом. В 2 т. Тифлис, 1907.

Эсадзе, 1909: *Эсадзе С.* Штурм Гуниба и пленение Шамиля. М., 1909.

Этноэкологические аспекты, 2005: Этноэкологические аспекты духовной культуры / Под ред. В. И. Козлова, А. Н. Ямского, Н. И. Григулевич. М., 2005.

Юров, 1883: *Юров А.* 1844-й год на Кавказе // КС. 1883. Т. 7.

Юсупова, 2000: *Юсупова Ч. С.* Аварский романтизм: конец XIX—начало XX в. Махачкала, 2000.

Яковлев, 1925: *Яковлев Н.* Ингуши. М.; Л., 1925.

Яралиев, Османов, 2003: *Яралиев Я. А., Османов Н. О.* История лезгин. Пелазги (III—II тыс. до н. э.) М., 2003. Т. 1.

Ясулов, 1927: *Ясулов Г.* Предания о Хаджи Мурате // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Т. 3.

Gagarin, 1845: *Gagarin G.* Scenes paysages. moeurs et costumes du Caucase. Paris, 1845. Vol. 3.

Merzbacher, 1901: *Merzbacher J.* Aus den Hochregionen des Kaukasus. Leipzig, 1901. Bh. 1—2.

Moser, 1856: *Moser L.* The Caucasus and Its People, with a brief history of their wars and sketch of the achievements of the renowned chief Schamyl. London, 1856.

Rhinelander, 1975: *Rhinelander J. H.* Russia Imperial Administration of the Caucasus in the First Half of the XIX-th Century // Canadian slavonis Papers. 1975. Vol. 17.

Usser, 1865: *Usser J.* A Jorney from London to Persepolis, including wanderings in Daghestan, Georgia, Armenia, Kurdistan, Mesopotamia and Persia. London, 1865.

Архивные материалы

Агларов (А): *Агларов М. А.* Андийская группа народностей в XIX—начале XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 1968. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 3, оп. 3, д. 67.

Андрианов (А): *Андрианов Б. В.* Полевой дневник. Дагестанская экспедиция. 1951 г. — НА ИЭА РАН, ф. 2, д. 7562.

Бутков (А): *Бутков П. Г.* Материалы об образе жизни, обычаях и нравах народов, живущих за Кубанью, административном делении и управлении Кавказом, выписанные из Архива Иностранных дел. — РГВИА, ф. 414, № 434.

Буткевич (А): Запись студента ЛГУ Буткевича Бронислава об участии в дагестанской этнографической экспедиции 1925 г. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 5, оп. 1, № 49.

Вранкен (А): *Вранкен, капитан*. Политический строй Дагестана. 1844 г. — РГИА, ф. 1268, оп. 1, д. 545.

Далгат Б. (А): *Далгат Б.* Материалы по обычному праву даргинцев. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 5, оп. 1, № 28.

Данилина (А): *Данилина К. Г.* Дидои (цеза). Этнографический очерк. 1926 г. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 5, оп. 1, № 71.

Заметки (А): Заметки о преданиях народностей Кавказа. — ЦГАРГ, ф. 416, оп. 4, № 5.

Записка (А): Записка о тохумах в Акуше. — ЦГАРГ, ф. 416, оп. 4, № 18.

Иванова (Аа): *Иванова Ю. В.* Полевые записи. Дагестан. 1944 г. Авария. Хунзахское плато. (Экспедиция под руководством Е. М. Шиллинга). — НА ИЭА РАН, ф. 2, д. 7069.

Иванова (Аб): *Иванова Ю. В.* Полевые записи. Дагестан. 1946 г. Буйнакск. Горские евреи, Авария. Аул Корода. Цумадинский район. — НА ИЭА РАН, ф. 2, д. 7070.

Козлова (А): *Козлова К.* Поселения и жилища аварцев. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 5, оп. 1, № 32.

Краткий взгляд (А): Краткий географический и статистический взгляд на общество Дарго. — РГВИА, ф. 205, оп. 1, д. 139.

Лавров (А): *Лавров Л. И.* Военное дело у горцев Северного Кавказа. — АМАЭ, ф. К-1, оп. 1, № 147.

Магомед-оглы (А) — Рукопись перевода рассказа кади Магомед-оглы, жителя селения Усиши Даргинского округа. 1926 г. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, № 397.

Мочульский (А): *Мочульский*. Война на Кавказе и Дагестан. 1844 г. — РГВИА, ф. ВУА, д. 6528. 2 ч.

Млокосевич (А): *Млокосевич А. Л.* Отчет о поездке в Дагестан в 1909 г. — Архив Российского этнографического музея. Ф. 1, оп. 2, № 418.

Никольская (Аа): *Никольская З. А.* Запись о совершаемых аварцами в прошлом набегах на Грузию; полевые материалы, характеризующие сословное деление аварцев; полевые материалы, характеризующие старые верования у аварцев; полевые материалы, характеризующие положение женщины-аварки до революции. 1947 г. — НА ИЭА РАН, ф. 2, д. 2093.

Никольская (Аб): *Никольская З. А.* Полевые материалы, характеризующие общественный строй аварцев. 1949 г. — НА ИЭА РАН, ф. 2, д. 2094.

О пожаловании (А): О пожаловании Дидойскому наибу Андийского округа штабс-ротмистру Дибиру Инкочилову в вечное и потомственное владение участка казенной земли в Дагестанской области. — РГИА, ф. 1268, оп. 22.

Общие выводы (А): Общие выводы о направлениях внутренней колонизации Чеченской автономной области. 1927 г. // Центральный гос. архив Чечено-Ингушской АССР. Ф. Р-79, оп. 1, № 310.

Очерк (А): Очерк современного положения дидоев (по материалам этнологической рекогносцировки 1926 г. А. Г. Данилина, К. Г. Данилиной, Л. Э. Каруновской). — СПбФ АРАН, ф. 135, оп. 2, № 100.

Памятные записки (А): Памятные записки о состоянии селений и обществ в Дагестане. 1844 г. — РГВИА, ф. 205, оп. 1, д. 132.

Панек (Аа): *Панек Л. Б.* Материалы по этнографии рутульцев. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 3, оп. 36, № 2.

Панек (Аб): *Панек Л. Б.* Агулы. — АМАЭ, ф. К-1, оп. 1, № 159.

Панек (Ав): *Панек Л. Б.* Ахты, как экономический, политический и культурный центр лезгин Самурской долины. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 3, оп. 3, № 2.

Попов (А): Рукопись путевых очерков Н. П. Попова, участника этнографической экспедиции 1924 г. в Дагестан, содержащих маршрутное описание Буйнакского, Кумухского, Самурского и Кюринского округов. — РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 5, оп. 1, № 42.

Сотников (Аа) — Записка Сотникова о тохумах в Кайтаге — ЦГАРГ, ф. 416, оп. 4, № 14.

Сотников (Аб) — Записка Сотникова о тохумах в Табасарани — ЦГАРГ, ф. 416, оп. 4, № 16.

Федотова (А): *Федотова А* . Материалы экспедиции в Дагестан (под руководством Е. М. Шиллинга) в 1945 г. — НА ИЭА РАН, ф. 2, д. 3278.

Щербачев (А): *Щербачев*. Описание земель Мехтулинского ханства, койсубулинских владений и ханства Аварского. 1830. — РГВИА, ф. 205, оп. 1, д. 140.

Полевые материалы авторы (Архив МАЭ РАН. Ф. К-1, оп. 2)

ПМА, № 1213: Дневник экспедиционной поездки 1981 г. в Цумадинский и Цунтинский р-ны Дагестана.

ПМА, № 1384: Дневник экспедиционной поездки 1984 г. в Ставропольский край, в Цумадинский и Цунтинский р-ны Дагестана.

ПМА, № 1426: Дневник экспедиционной поездки 1985 г. в Цунтинский р-н Дагестана.

ПМА, № 1587: Дневник экспедиционной поездки1988 г. в Цумадинский и Цунтинский р-ны Дагестана, в Кварельский и Телавский р-ны Грузии.

ПМА, № 1690: Дневник экспедиционной поездки 1990 г. в Тляратинский, Ахтынский, Рутульский р-ны Дагестана.

ПМА, № 1723: Дневник экспедиционной поездки 1997 г. в Цунтинский р-н Дагестана.

ПМА, № 1757: Дневник экспедиционной поездки 2003 г. в Ахвахский и Ботлихский р-ны Дагестана.

ПМА, 2004: Дневник экспедиционной поездки 2004 г. в Ахвахский, Ботлихский, Гунибский, Хунзахский и Шамильский р-ны Дагестана.

ПМА, 2005: Дневник экспедиционной поездки 2005 г. в Агульский, Кулинский, Лакский, Ботлихский, Цумадинский и Цунтинский р-ны Дагестана.

ПМА, 2006: Дневник экспедиционной поездки 2006 г. в Ботлихский, Дахадаевский, Табасаранский, Рутульский и Ногайский р-ны Дагестана.

Оглавление

Предисловие 5

Глава 1. **Гора** 11
1.1. Гора Кавказ 12
1.2. Гора Дагестан 22
1.3. Верхние и нижние 35
1.4. Общие замечания 48

Глава 2. **Дом** 56
2.1. Из истории селений Дагестана 59
2.2. Первичная организация социального пространства 71
2.3. Селение 80
2.4. Дом-«клетка» 105
2.5. Общие замечания 131

Глава 3. **Обычай** 136
3.1. Ориентиры, категории и ценности 137
3.2. Практики в согласии с полом и возрастом 164
3.3. Практики индивидуальные и коллективные 187
3.3.1. Практики индивидуальные и коллективные (*окончание*) 204
3.4. Практики высшего порядка 214
3.5. Общие замечания 238

Глава 4. **Соседи** 249
4.1. Ближайшие соседи. Мужские игры 252
4.2. Ближние соседи. Правила общения 257
4.2.1. Ближние соседи. Правила общения (*продолжение*) 284
4.2.2. Ближние соседи. Правила общения (*окончание*) 302
4.3. Дальние соседи. Подвиг и власть 313
4.3.1. Дальние соседи. Подвиг и власть (*окончание*) 328
4.4. Новые соседи. По воле и неволе 349
4.4.1. Новые соседи. По воле и неволе (*продолжение*) 370
4.4.2. Новые соседи. По воле и неволе (*окончание*) 411
4.5. Общие замечания 433

Глава 5. **Лица** 441
5.1. Равные среди равных. 442
5.2. Первые и (или) начальники 446
5.3. Революционеры 457
5.3.1. Революционеры (*продолжение*) 473
5.3.2. Революционеры (*окончание*) 484
5.4. Общие замечания 495

Глава 6. **Время** 503
6.1. Время прошедшее 503
6.2. Время настоящее 527
6.2.1. Время настоящее (*продолжение*). 554
6.2.2. Время настоящее (*окончание*). 567
6.3. Общие замечания 600

Заключение. **Пространство и время** 606
Список сокращений. 623
Литература и источники 624