

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

Главный редактор — А.Ю. Хабутдинов**Редакционный совет:**

С. Н. Абашин (Европейский университет. Факультет антропологии. СПб.),
Д.Ю. Арапов (МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет),
Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов),
Г.Г. Косач (Российский государственный гуманитарный университет),
М.С. Мейер (МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки),
В.В. Наумкин (Институт востоковедения РАН), А.В. Коротаев (Российский
государственный гуманитарный университет и Институт Африки РАН),
Н.Н. Дьяков (Санкт-Петербургский государственный университет,
Восточный факультет),
А.Н. Юзеев (Российская академия правосудия, Казанский филиал)

Редакционная коллегия: И.Л. Алексеев (зам. главного редактора),
П.В. Башарин, Р.И. Беккин, В.О. Бобровников, И.Ф. Гимадеев, И.В. Зайцев,
Т.В. Котюкова (ответственный секретарь)

Редактор: О.Ю. Орлова**Корректор:** А.А. Конькова**Дизайн:** Э.М. Кагаров**Верстка:** С.Н. Чеботарев**Учредитель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Журнал «Pax Islamica» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением
законодательства в сфере массовых коммуникаций, связи и охране культурного наследия.
Свидетельство ПИ № ФС77–28953

ISSN 1999–9437**Издатель:****ООО «Издательский дом Марджани»**

Продажа по подписке

Тираж номера: 150 экз. Заказ №

Цена свободная

Адрес редакции: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69.**Телефон:** (495) 234–04–79**e-mail:** paxislamica@mardjani.ru www.mardjani.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии ООО «Издательство МБА»

119361, г. Москва, ул. Озерная, 46.

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности
за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые
товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Перепечатка материалов, опубликованных в журнале «Pax Islamica»,
а также на сайте www.paxislamica.ru допускается только с разрешения редакции.

Содержание

5	От редакции
7	Памятники мусульманской культуры
8	<i>Ибн Са'д</i> . Ат-Табакат ал-кубра: халиф Абу Бакр ас-Сиддик (перевод Коконов А.И., ат-Тайяр М. Абу-л-Джалил, науч. ред. и введ. Башарин П.В.) (окончание)
30	Исследования исламского наследия
31	<i>А.Р. Наврузов</i> . Дискуссии об иджитхаде и таклиде среди дагестанских улемов первой четверти XX в.
39	<i>В.Г. Соболев</i> . Историография российского ориентализма: к вопросу о методологии исследования
60	История мусульманских обществ
61	<i>В.О. Бобровников, А.А. Ярлыкапов</i> . Реституция шариата на российском Кавказе: проблемы и перспективы
93	<i>Ш.Ш. Шихалиев</i> . Трансформация суфизма в свете религиозной политики и переселений горцев в Дагестане 1930–1990-х гг.
112	<i>К.И. Казенин</i> . Социология исламского и обычного права в постконфликтном урегулировании: Новолакский конфликт в Дагестане
137	Религиозная и социальная практика
138	<i>З.М. Абдулагатов</i> . Исламское массовое сознание на Северном Кавказе XXI в.: Дагестан, Кабардино-Балкария, Чечня
160	<i>И.Г. Саетов</i> . “Джамаатизация” ислама: изменения в форме самоорганизации турецких мусульманских общин в условиях лаицизма
174	Архивы, библиотеки, коллекции

- 175 На путях к федеративным Георгиевским договорам 1783 и 1802 гг.: мусульманские общества и владения Дагестана в арабоязычной дипломатической переписке и соглашениях с Картли-Кахети и Российской империей XVIII в. из частных и государственных архивных собраний (Сост., введ., пер. и ред. В.О. Бобровникова)
- 209 **Рецензии и обзоры**
- 210 Annals of the Caliphs' Kitchens. Ibn Sayyār al-Warrāq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook / English transl. with introd. and glossary by Nawal Nasrallah. [2nd edition]. Leiden-Boston: Brill, 2010. 867 p. (*П.В. Башарин*)
- 217 Tolz, Vera. Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Russia. Oxford: Oxford University Press, 2011. 224 p. (Oxford Studies in Modern European History); Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / Пер. с английского. М.: НЛО, 2013. 336 с. (*В.О. Бобровников*)
- 225 **In memoriam**
- 226 *Рахмат Рахимов*
- 239 *Моше Гаммер*
- 249 **Сведения об авторах**
- 251 **Abstracts**
- 256 **Памятка автору**

От редакции

Основная тема этого номера журнала — исламское наследие и современность в культуре народов России, прежде всего — на Кавказе и в Поволжье, в контексте советских и дореволюционных преобразований. Авторы публикуемой подборки участвуют в проекте «Ислам в культуре народов России» (руководитель и приглашенный редактор номера — с.н.с. Института этнологии и антропологии Российской академии наук к.и.н. А.А. Ярлыкапов)¹. Проект направлен на изучение особенностей бытования локальной российской формы ислама, его роли и места в культуре народов нашей страны, исповедующих эту мировую религию. Участники проекта проводят комплексные полевые этнолого-социологические и архивные текстологические исследования современных форм бытования ислама, в том числе конкретных традиций и ритуалов. Одной из главных задач, которая решается в ходе проведения исследований в рамках указанной проблемы, является этнографическое изучение конкретных форм бытования ислама, его роли в культуре народов России, а также векторов его развития. Социологи, востоковеды и знатоки восточных рукописей, входящие в сложившийся исследовательский коллектив, обеспечивают комплексное изучение проблемы, о чем свидетельствуют публикуемые здесь статьи. Их статьи — результат двух лет работы в рамках этого проекта.

Ислам — одна из основных религий России, вторая по численности своих последователей после православия. Он распространен у народов Северного Кавказа, Поволжья, Западной Сибири, большие мусульманские общины существуют в Москве, Санкт-Петербурге и других крупных городах России. Несомненно, земли, объединенные под властью Российского государства, составляли периферию исламского мира. И эта периферийность, возможно, стала не бедой, а благом для российских мусульман. Местная, локальная форма ислама оказалась

1 | Публикация подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», проект «Ислам в культуре народов России» (руководитель — А.А. Ярлыкапов).

весьма гибкой, способной к тому, чтобы адаптировать мусульман к совместному мирному сосуществованию с православным большинством. После периода взаимного непонимания и ошибочных действий со стороны российской власти (репрессии и попытки крещения мусульман) со времен правления Екатерины Великой начинается активный и плодотворный поиск приемлемого формата государственной политики в отношении ислама и мусульман. Одной из находок становится система Духовных собраний, или Духовных управлений (муфтиятов) мусульман, понимавшихся одновременно и как одна из форм их самоуправления, и как орган надзора и контроля над мусульманским населением.

Сегодня российская умма переживает бурный рост, который сопровождается проникновением новых форм этой религии. Новое не всегда адекватно воспринимается, иногда новое успешно сосуществует с традиционными формами ислама, иногда конфликтует. И мусульмане, и православные, и светская часть общества, в том числе и государство, прекрасно понимают, что альтернативы совместному созидательному труду нет, а значит, поиск компромиссов будет продолжен.

Начиная с 1990-х гг. участники проекта ведут активные полевые исследования различных аспектов бытования ислама на территории Северного Кавказа и Поволжья. В частности, объектами серьезного исследования и анализа становились такие актуальные темы, как суфизм и салафизм на Северном Кавказе и в Татарстане, проблема исламского образования в России, взаимоотношения исламских структур и государства в России, исламофобия и новые формы религиозной активности в Интернете. Все эти проблемы только сейчас становятся объектом исследования для отечественных и зарубежных ученых, и результаты исследований, введенные в научный оборот членами авторского коллектива, являются оригинальными и зачастую впервые становящимися достоянием научного сообщества. Особенно это касается проблемы современного исламского движения на Юге России, в том числе непосредственных полевых исследований так называемых «новых исламских общин».

Все эти материалы дали возможность авторам проекта увидеть, что сейчас настает некий период, позволяющий подвести итоги двух с половиной десятилетий бурного развития исламского движения в России, а также оценить его перспективы. В свете происходящих в глобализирующемся мире событий, когда ислам претендует на роль одной из систем, вокруг которой предлагается концентрировать процессы глобализации, такое исследование и крайне актуально, и является новаторским.

А.А. Ярлыкапов, В.О. Бобровников

Памятники мусульманской культуры

1

Ибн Са‘д Ат-Табакат ал-кубра*

Перевод: А.И. Коконов, М. ат-Тайяр.

Науч. ред.: П.В. Башарин

ХАЛИФ АБУ БАКР АС-СИДДИК

Ваки‘ б. ал-Джаррах и ‘Абд Аллах б. Нумайр сообщили: «Нам передал ал-А‘маш со слов Абу Ва‘иля, а он узнал от Масрука, а тот слышал от ‘А‘иши о том, что когда Абу Бакра поразила последняя его болезнь, он перед своей кончиной сказал: “Посчитайте, насколько увеличилось мое состояние после того, как я стал руководить общиной, и передайте эту добавку тому, кто станет халифом после меня, потому что при жизни я по праву как освобожденный для руководства был вынужден пользоваться кое-каким имуществом из общего фонда мусульман”». Или, как по версии ‘Абд Аллаха б. Нумайра, Абу Бакр сказал: «Я ведь старался быть максимально бережливым и брал из общего имущества только часть из того, что раньше имел за счет торговли». И далее ‘А‘иша рассказала: «Когда отец умер, мы посмотрели, что он нажил, и оказалось, что это были присматривавший за его детьми один раб-нубиец и один верблюд, который работал на подаче воды из колодца. — ‘Абд Аллах б. Нумайр уточнил, что этот верблюд использовался в качестве тяглового животного при подаче воды из колодца для орошения земельного участка, принадлежавшего Абу Бакру. Тогда мы этого раба и верблюда отправили ‘Умару, а тот, как передал мне мой дедушка, заплакал и сказал: “Да помилует Аллах душу Абу Бакра! Он так себя ограничивал, что создал такую большую тяжесть для тех, кто будет править после него”».

‘Абд Аллах б. Нумайр и Мухаммад б. ‘Убайд поведали сообщение со слов ‘Убайд Аллаха б. ‘Умара, а он слышал о нем от ‘Абд ар-Рахмана б. ал-Касима, а тот — от своего отца, а сам он — от ‘А‘иши, которая передала, что, находясь при смерти, Абу Бакр сказал: «Ничего у Абу Бакра нет из общего имущества мусульман, кроме этой богатой на мо-

* | Окончание. Начало в Pax Islamica № 1 (10) / 2013.

локо верблюдицы и этого раба, который правил мечи для мусульман и выполнял домашние услуги в нашей семье. Когда я умру, передайте этого раба 'Умару». И еще 'А'иша сообщила: «После смерти Абу Бакра я отвела слугу 'Умару, а он сказал: “Да помилует Аллах душу Абу Бакра! Кто будет править после тебя, того ждут большие испытания”».

'Амр б. 'Асим ал-Килаби рассказал: «Нам сообщил Сулайман б. ал-Мугира, а он узнал от сабита, а ему передал Анас, который сказал: “Во время смертельной болезни Абу Бакра ас-Сиддика мы стали навещать его и спрашивали, как спалось, о преемник Посланника Аллаха, благословение и мир ему, или как прошел день. Однажды он, посмотрев на нас, спросил: «Скажите, довольны ли вы моим правлением?» Мы в один голос сказали: «Да, мы очень довольны». В этот момент в покоях присутствовала 'А'иша, которая ухаживала тогда за больным отцом, который сказал: «Я очень старался излишне не тратить общие доходы мусульман, но я вынужден был брать из них необходимые мне мясо и молоко. После того как вы меня похороните, посмотрите, что у меня есть из имущества, затем возьмите его и передайте все это 'Умару». Из этих слов люди поняли, что пост халифа после себя он поручает 'Умару. А из всего добра у него не осталось ничего, кроме одного раба, молочно продуктивной верблюдицы и подойника. Когда 'Умар увидел имущество Абу Бакра, которое ему передали, он воскликнул: «Да помилует Аллах душу Абу Бакра! Как будет нелегко тем, кто станет править после него»».

Йазид б. Харун передал со слов Ибн 'Ауна, а он услышал от Мухаммада, а тот сообщил, что, когда умер Абу Бакр ас-Сиддик, на нем висел долг размером шесть тысяч дирхемов, которые он брал из общей казны. А перед самой смертью Абу Бакр сказал: «'Умар так сильно уговаривал меня, и я взял из общей казны ссуду на шесть тысяч дирхемов. Чтобы вернуть этот долг, я отдаю мой земельный участок, который находится там-то». Когда он умер, его слова передали 'Умару, и он сказал: «Да помилует Аллах душу Абу Бакра! Он хотел дать такой положительный пример, чтобы все, кто будет править после него, не нашли никакой лазейки для себя. И я теперь, будучи главой общины после него, решил, чтобы вы вернули все это его семье».

'Аффан б. Муслим поведал: «Нам сообщил Хаммад б. Салама со слов Сабита, а он узнал от Сумайи, а тот — от 'А'иши о том, что перед своей кончиной Абу Бакр сказал ей: “О 'А'иша, из всего добра у меня не осталось ничего, кроме молочно продуктивной верблюдицы и посуды для доения. Когда я умру, все это верните 'Умару”. После смерти Абу Бакра доставили их 'Умару, а он сказал: “Да помилует Аллах душу Абу Бакра! В каком тяжелом положении он оставил всех, кто будет править после него»».

Ал-Фадл б. Дукайн, Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-Асади и Кабиса б. 'Укба сообщили: «Мы слышали от Суфйана, а он — от ас-Сари, а ему передал 'Абд Хайр со слов 'Али б. Аби Талиба, который сказал: “Да по-

милует Аллах душу Абу Бакра! Он был первый, кто собрал воедино разрозненные тексты Корана»».

Халид б. Махлад рассказал: «Мне сообщил Усама б. Зайд б. Аслам со слов своего отца, а ему передал Нийар ал-Аслами со слов 'А'иши, которая сказала: «В первый год пребывания на посту халифа мой отец поделил военные трофеи следующим образом: по десять и свободному мужчине, и рабу, и свободной женщине, и рабыне. А на следующий год он произвел дележ трофеев так, что каждый получил по двадцать»».

Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-Ансари сказал: «Нам сообщил Абу 'Амир ал-Хаззаз Салих б. Рустум». А он в свою очередь сказал: «Я услышал от Абу 'Имрана ал-Джауни, а ему поведал Усайр, а он узнал от Салмана». И этот Салман рассказал следующее: «Во время последней болезни Абу Бакра ас-Сиддика я пришел провести его и, пользуясь случаем, сказал ему: «О преемник Посланника Аллаха, дай мне какое-нибудь напутствие, ибо я предполагаю, что после этого дня у тебя не будет уже такой возможности». А он ответил: «Да, Салман впереди мусульман ждут большие завоевания. Но ни в коем случае я не желал бы услышать, что ты лично взял что-то из трофеев и бросил в свой живот или положил на свою спину (то есть присвоил что-то из питания и имущества). И знай, что кто совершает молитвы пять раз в день, тот утром встает под защитой Аллаха и ложится спать под покровительством Его. Ни в коем случае не допускай, чтобы ты убил кого-либо из тех, кто находится под защитой Аллаха, иначе Аллах накажет тебя за твое нарушение того покровительства, которое Он дал людям, и бросит тебя лицом вниз в огонь ада»».

Ваки' б. ал-Джаррах и Касир б. Хишам поведали нам слова Джа'фара б. Буркана, а он слышал их от Халида б. Аби Аззы, который передал, что Абу Бакр завещал своей семье одну пятую часть (хумс) всего своего имущества, или как он сказал: «Я беру себе из моего имущества часть, равную доле Аллаха из военных трофеев мусульман».

'Амр б. 'Асим сообщил: «Мне передал Хаммад б. Йахйя со слов Катады, а тот поведал, что по вопросу наследования имущества Абу Бакр сказал: «Из моего имущества принадлежит мне на самом деле такая доля, какую Господь мой брал из военных трофеев», — и тогда он дал распоряжение в его завещании насчет одной пятой части своего имущества».

Арем б. ал-Фадл сказал: «Нам сообщил Хаммад б. Зайд со слов Исхака б. Сувайда, который сообщил, что Абу Бакр распорядился по завещанию одной пятой частью своего имущества».

Ал-Фадл б. Дукайн поведал: «Нам рассказал Суфйан со слов 'Уйайны, а он — со слов аз-Зухри, а ему передал 'Урва со слов 'А'иши, которая сказала: «Чувствуя приближение своего смертного часа, Абу Бакр попросил приподнять его на подушку, затем произнес традиционное выражение исповедания веры и обратился ко мне с такими словами:

«О доченька, у меня нет из людей такого человека, которому я желал бы богатства больше, чем тебе, и мне тяжело было бы знать, что постигнет его после меня бедность больше, чем тебя. И я раньше подарил тебе продуктов в размере двадцати вьючных сумок. Если ты уже использовала и израсходовала их, то это по праву принадлежало тебе; а если еще нет, то это сегодня уже считается имуществом, предназначенным для наследников. А у тебя есть два брата и две сестры». Я ответила ему: «Что касается братьев, то действительно, их у меня двое, а если говорить о сестрах, то у меня только одна сестра. Так, кто же вторая?» Он сказал: «Это та, которая покамест находится в утробе моей жены — дочери Хариджи. Мне кажется, что это будет девочка»».

Муслим б. Ибрахим сообщил: «Нам передал ал-Касим б. ал-Фадл». А он поведал: «Нам передал Абу-л-Кибаш ал-Кинди со слов Мухаммада б. ал-Аш'аса о том, что, когда Абу Бакр ас-Сиддик почувствовал тяжесть болезни, он сказал 'А'ише: "Из всей семьи ты у меня милее всех на свете. Я выделял тебе надел земли в Бахрейне и вижу, что та земля все еще в твоих руках". Она ответила: "Да, так". Абу Бакр добавил: "Когда я умру, отправь эту женщину, — а она была кормилицей его сына, — и тех двух молочно продуктивных верблюдиц с их дояром 'Умару". По словам 'А'иши, молоком от этих верблюдиц ее отец угощал своих гостей. Кроме этого, у него из личного имущества не было ничего. После смерти отца 'А'иша отправила раба, тех двух верблюдиц и кормилицу 'Умару, а он сказал: "Да помилует Аллах душу Абу Бакра! Как тяжело будет тому, кто станет править после тебя", — и принял двух верблюдиц и раба, а кормилицу возвратил в семью покойного Абу Бакра».

'Амр б. 'Асим рассказал: «Нам сообщил Хаммам со слов Хишама б. 'Урвы, а ему передал его отец, а тот узнал от 'А'иши, которая сообщила, что перед своей кончиной Абу Бакр пригласил ее к себе и сказал: "Я не оставлю в семье после себя такого человека, которому я желал бы богатства больше, чем тебе, и мне тяжело было бы знать, что постигнет его после меня бедность больше, чем тебя. И я раньше подарил тебе фиников из поместья в местечке 'Алиййа в размере двадцати вьючных сумок. Если даже ты использовала финики с того участка земли хоть один год, то все это принадлежало тебе, а на самом деле это имущество подлежит разделу по закону о наследстве. А у тебя есть два брата и две сестры". Тогда я сказала ему: "У меня одна сестра. Это Асма". А кто же вторая?" Отец сказал: "Это та, которая находится сейчас в утробе моей жены — дочери Хариджи. Мне кажется, что это будет девочка. Будь с ней ласкова и добра". И жена Абу Бакра родила Умм Кулсум».

Мухаммад б. 'Умар сообщил: «Мне передал Афлах б. Хумайд со слов своего отца, а он сказал: "Тот подарок, который получила 'А'иша из имущества племени бану Надир в местечке 'Алиййа, был участок земли с колодцем Хаджр. Когда эта земля была завоевана, Пророк, да будет над ним благословение Аллаха и мир, отдал ее Абу Бакру, а он обогатил ее и посадил там саженцы финиковых пальм»».

Абу Сахл Наср б. Баб поведал предание со слов Да'уда б. Аби Хинда, а он передал, что, перед тем как умереть, Абу Бакр ас-Сиддик сказал 'А'ише: «О доченька, я знаю, что ты для меня была милее и дороже всех людей на свете. И я дарил тебе участок земли там-то, о котором ты знаешь. Сейчас я хотел бы, чтобы ты вернула его мне. Он станет, как требует Коран, долевым паем среди моих потомков, и Господь мой примет меня, когда я приду к Нему. Я не желал бы, когда встречу с моим Господом, того, что я особо выделил кого-то из своих родственников среди других».

Ваки' б. ал-Джаррах и Абу Усама поведали со слов Хишама б. 'Урвы, а он узнал от своего отца, а тот передал следующее высказывание 'А'иши: «После своей смерти Абу Бакр не оставил ни одного динара и ни одного дирхема».

Ваки' б. ал-Джаррах, 'Абд Аллах б. Нумайр и Йа'ла б. 'Убайд довели до нас слова Исма'ила б. Аби Халида, а он слышал их от вольноотпущенника аз-Зубайра 'Абд Аллаха ал-Баги, а тот — от самой 'А'иши, которая сказала: «Когда Абу Бакра поразила та смертельная болезнь, я прочитала ему из стихов Хатима такой отрывок:

“Клянусь твоей жизнью, что никакое богатство не поможет человеку,

Когда он лежит при смерти и издает предсмертный хрип”.

Услышав это, Абу Бакр сказал: “Не так, доченька. А скажи вот так, как сообщается в Коране («И придет опьянение смерти, по истине. Вот что ты всю жизнь избегал»)¹. Возьмите после моей смерти эти мои рубахи, в которые я одет, постирайте их и положите меня в них как в саван, потому что живому более, чем мертвому, нужны одежды из новой ткани”».

Йа'ла и Мухаммад — сыновья 'Убайда сообщили: «Нам передал Муса ал-Джухани со слов Абу Бакра б. Хафса б. 'Умара, а он рассказал, что, когда Абу Бакр доживал последние минуты, и из его груди раздавался предсмертный хрип, 'А'иша присела рядом с ним и прочитала ему такой отрывок из стихотворения:

“Клянусь твоей жизнью, что никакое богатство не поможет человеку, когда он находится при смерти и издает предсмертный хрип”.

Услышав эти слова, он бросил на нее взгляд, будто осердившись, и произнес: “Не так, о духовная мать правоверных. А скажи, как говорится в Коране («И придет опьянение смерти, поистине. Вот что ты всю жизнь избегал»). И ведь я раньше подарил тебе земельный участок, но от этого решения что-то беспокоит мою душу. Так не лучше ли, если ты вернешь его в общее мое наследство вам”. 'А'иша ответила: “Пусть будет по-твоему”. А Абу Бакр продолжал: “На самом деле мы, с тех пор как стали руководить мусульманами, не брали у них ни одного динара и ни одного дирхема. Для своих желудков мы готовили еду

из крупы, хранящейся в общем фонде мусульман, и прикрывали свои тела самыми простыми одеждами, изготовленными из грубых тканей. У нас нет ни мало и ни много из общих трофеев мусульман, кроме этого черного раба, этого использовавшегося для полива земли верблюда и этого отреза бархата. Когда я умру, отправь все это 'Умару, чтобы не оставлять греха на душе". 'А'иша так и сделала. Когда посыльный доставил это 'Умару, тот горько заплакал от печальной вести, сказав два раза: "Да помилует Аллах душу Абу Бакра! Он так осложнил положение тем, кто станет править после него, — и добавил: — Эй, человек, сдай это в общий фонд". Присутствовавший при этом 'Абд ар-Рахман Ауф удивленно сказал: "Бог ты мой! Неужели отнимешь у семьи покойного Абу Бакра черного раба, верблюда, предназначенного для полива земли, и отрез бархата стоимостью пять дирхемов". Тогда 'Умар спросил его: "А что прикажешь сделать?" 'Абд ар-Рахман 'Ауф ответил: "Верни это детям". Тот сказал: "Клянусь Всевышним, который послал Мухаммада с истиной, — или поклялся какой-то другой клятвой, — я никогда этого не сделаю, пока правлю. Как могу я вернуть их его детям, если Абу Бакр сам отказался от них при смерти. Умру, но не сделаю этого"».

Абу Усама Хаммад б. Усама передал нам со слов Хишама б. 'Урвы, а он слышал от своего отца, а тот узнал от 'А'иши, которая поведала, что, когда Абу Бакр сильно занемог, она прочитала ему следующее двустиие:

«Пусть кто-то из нас не ведает слез, но все же наступит час,
И слезы хлынут потоком вдруг из горем наполненных глаз».

Услышав это, Абу Бакр сказал: «Не так доченька. А скажи так, как сообщается в Коране («И придет опьянение смерти, поистине. Вот что ты всю жизнь избегал»).

Ал-Фадл б. Дукайн поведал: «Нам рассказал Харун б. Аби Ибрахим. А тот сообщил: "Мы узнали от 'Абд Аллаха б. 'Убайда, который передал, что 'А'иша вошла в покои умиравшего Абу Бакра и сказал ему: «О мой отец, послушай, что я продекламирую тебе из стихов Хатима:

"Когда он при смерти и издает предсмертный хрип".

В ответ Абу Бакр сказал: «О доченька, слова Аллаха намного вернее; ведь в Коране сообщается так: "И придет опьянение смерти, поистине. Вот что ты всю жизнь избегал", — и добавил: — После моей смерти постирай мои поношенные рубахи, в которые я одет, и положи меня в них как в саван». Она сказала: «О мой отец, слава Аллаху, Всевышний не обделил нас. Он нам даровал и хорошо обеспечил. Мы положим тебя в саван из новой ткани». А Абу Бакр сказал: «Живой более нуждается в новой ткани, при помощи которой он укроет и сохранит себя, чем мертвый, потому что покойный разлагается от гноя и превращается в тлен».

Раух б. Убада поведал: «Нам сообщил Хишам б. Хассан со слов Бакра б. 'Абд Аллаха ал-Музани, который сказал: "До меня дошло со-

общение, что, когда Абу Бакр ас-Сиддик находился при смерти, ‘А’иша присела у его изголовья и прочитала такое двустиие:

«Любой, кто имеет стадо верблюдов, оставляет его наследникам. А наживши добро, потеряет его при смерти».

Абу Бакр понял смысл ее слов и в ответ сказал: «Не совсем так, доченька, а вот так, как сказал Аллах: “И придет опьянение, поистине. Вот что ты всю жизнь избегал”»».

‘Аффан сказал: «Нам сообщил Хаммад б. Салама со слов ‘Али б. Зайда, а он — со слов ал-Касима б. Мухаммада, а тот узнал от ‘А’иши, которая передала, что почитала умирающему Абу Бакру следующий стих:

“Лицо его, словно молнии свет, что дождя предвещает прохладу,
О плачущих вдовах заботится он, как отец для сирот”.

Он сказал: “Такое высказывание заслужил не я, а Посланник Аллаха, благословение и мир ему”».

‘Аффан б. Муслим сообщил: «Нам рассказал Хаммад б. Салама со слов Сабита, а он — со слов Суммаи, которая передала, что когда Абу Бакр сильно занемог, ‘А’иша прочитала ему следующее двустиие:

“Пусть кто-то из нас не ведает слез. Но все же наступит час,
И слезы хлынут потоком вдруг из горем наполненных глаз”.

Услышав ее слова, Абу Бакр сказал: “Не так, доченька. А скажи так, как говорится в Коране (“И придет опьянение смерти, поистине. Вот что ты всю жизнь избегал”.)”».

И еще ‘Аффан б. Муслим рассказал: «Нам передал Хаммад б. Салама со слов Сабита, который говорил, что Абу Бакр, находясь при смерти, прочитал такое двустиие:

“Ты продолжаешь узнавать и сообщать другим
о смерти знакомых и любимых,
пока сам не станешь одним из этих мертвых.
А сколько у человека бывает надежд и планов на
будущее, но до их достижения он встречает смерть”».

Ал-Фадл б. Дукайн поведал: «Мы услышали от Малика б. Мигваля, а он узнал от Абу Сафара о том, что во время последней болезни Абу Бакра люди пришли к нему, чтобы справиться о его здоровье, и спросили, не вызвать ли к нему доктора, который посмотрит его. А он сказал им: “Всевышний уже посмотрел и сказал: «Все свершается по воле Моей”»».

Раух б. ‘Убада привел нам высказывание Хишама б. Аби ‘Абд Аллаха, а он слышал его от Катады, а тот говорил, что до него дошло сообщение о том, как однажды Абу Бакр сказал: «Как бы я хотел стать каким-нибудь растением, которым питаются животные!»

‘Абд ал-‘Азиз б. ‘Абд Аллах ал-Увайси поведал нам слова ал-Лайси б. Са’да, он слышал их от Акиля, а тот — от Ибн Шихаба, который передал, что однажды Абу Бакр и ал-Харис б. Калада ели принесенное Абу Бакру: «Убери руку от этой еды, о преемник Посланника Аллаха.

Клянусь Всевышним, мясо отравлено ядом, который не даст нам прожить больше одного года. Ты и я умрем в один день». Абу Бакр так и сделал — больше не притронулся к мясу. Но после этого оба они все время чувствовали себя плохо до тех пор, пока не умерли в один и тот же день ровно через год.

Мухаммад б. Хумайд ал-'Абди передал со слов Ма'мара, а он — со слов Хишама б. 'Урвы, а тот слышал от своего отца о том, что по вопросу наследства Абу Бакр высказался следующим образом: «Считаю для себя лучше распорядиться в завещании только одной пятой частью из своего имущества, чем четвертинкой. А кто распоряжается по завещанию всей третьей частью из его имущества, тот, значит, использует свои права в отношении наследства до конца».

Мухаммад б. 'Умар рассказал: «Мне сообщил Абу Бакр б. 'Абд Аллах б. Аби Сабра со слов 'Абд ал-Маджида б. Сухайля, а он — со слов Абу Саламы б. 'Абд ар-Рахмана, а тот сослался на высказывание Барадана б. Аби ан-Надра, а ему передал Мухаммад б. Ибрахим б. ал-Харис ат-Тайми со слов 'Амра б. 'Абд Аллаха б. Анбасы, а он слышал от Абу-н-Надра, которому, в свою очередь, поведал 'Абд Аллах ал-Баги, — и все их высказывания переплетаются в одном рассказе, — о том, что, когда Абу Бакр ас-Сиддик совсем занемог, он пригласил к себе 'Абд ар-Рахмана б. 'Ауфа и сказал ему: “Скажи мне твое мнение об 'Умаре б. ал-Хаттабе”. 'Абд ар-Рахман б. 'Ауф спросил его: “Зачем ты спрашиваешь меня, о том, чего лучше меня знаешь?” Абу Бакр ответил: “Все-таки, скажи”. Тогда тот сказал: “Он, клянусь Аллахом, даже лучше, чем ты думаешь о нем”. Потому Абу Бакр пригласил к себе 'Усмана б. 'Аффана и спросил его: “Каково твое мнение об 'Умаре?” 'Усман ответил: “Ты лучше нас осведомлен в отношении его”. Абу Бакр сказал: “Тем не менее, отец 'Абд Аллаха, я хотел бы узнать твое мнение”. 'Усман ответил: “Ей-Богу, как мне видится, его сокровенные мысли даже лучше, чем то хорошее, которое он показывает внешне. Среди нас нет людей подобных ему”. После этого Абу Бакр сказал: “Пусть Аллах будет милостив к тебе. Клянусь Всевышним, если бы я его оставил в стороне, то выбрал бы тебя”. Кроме них обоих ('Абд ар-Рахмана б. 'Ауфа и 'Усмана б. 'Аффана) Абу Бакр советовался насчет 'Умара с Са'идом б. Зайдом Абу-л-А'варом и Усайдом б. ал-Худайром, а также с другими мухаджирами и ансарами. При этом Усайд сказал: “Дай Бог, чтобы он ('Умар) научился после тебя (Абу Бакра) самому доброму, радовался хорошему и гневался от того, что должно вызывать гнев. А то, что у него кроется в душе, даже лучше, чем то хорошее, которое в нем проявляется внешне. И никто, кроме него, не мог бы занять этот пост и быть более подходящим, чем он, для него”. Некоторые из сахабитов — сподвижников Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и мир, прослышав, что 'Абд ар-Рахман б. 'Ауф и 'Усман б. 'Аффан были у Абу Бакра и имели с ним разговор насчет 'Умара, стали ходить к Абу Бакру, и один из них спросил его: “Что ты скажешь твоему Господу,

когда Он спросит тебя про это твое решение о назначении ‘Умара на пост правителя над ними, в то время когда ты сам знаешь, насколько он строг и суров в отношениях к людям?” Абу Бакр, обратившись к своим, сказал: “Ну-ка, чуть приподнимите меня, — продолжил: — Вы что, меня хотите научить, как бояться Бога? Большое разочарование ожидает того, кто решает ваше дело несправедливо. Так вот, когда Аллах спросит меня, я Ему отвечу так: «О Боже, я поручил пост халифа над ними самому достойному из Твоих людей», — обращаясь к тому сахабиту, добавил: — А ты передай от меня все это, что я сказал, всем, кого встретишь”. После чего он снова вернулся в свое прежнее положение, положив голову на подушку. Потом он пригласил к себе ‘Усмана б. ‘Аффана и сказал ему: “Пиши следующее: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! На исходе этой жизни и перед вступлением в вечную будущую жизнь, в которой неверующий становится верующим, и даже нечестивый становится на позиции уверовавшего, а лжец говорит правду, Абу Бакр б. Аби Кухафа составил настоящее письмо-завещание о том, что пост халифа после него переходит к ‘Умару б. ал-Хаттабу. Слушайтесь и повинуйтесь ему. Воистину, я очень старался ради Аллаха, Посланника Его и религии Его, и самого себя, и ради вас всех. Если он поведет дело по справедливости, то оправдает мои предположения и мои знания о нем; если поступит не так, как надо, то каждый отвечает за себя и за свои дела. Я желал только добра. А мне неизвестно то, что будет в неизвестном будущем. И все, кто поступят несправедливо, когда придет для этого время, увидят, к какому результату они пришли. Мир вам и милость Аллаха»”. Потом он приказал выполнить все. Некоторые из тех сахабитов рассказывали, что, когда Абу Бакр диктовал текст письма, он дошел до того места, где только оставалось написать имя ‘Умара, и потерял сознание, не назвав кого-либо в качестве своего преемника на посту халифа. А ‘Усман от себя продолжил письмо так: “Я назначаю халифом над вами ‘Умара б. ал-Хаттаба”. Тут Абу Бакр пришел в себя и сказал ему: “Прочитай мне, что ты там написал”. ‘Усман прочитал ему текст письма, упомянув в нем и имя ‘Умара. Абу Бакр произнес традиционные слова возвеличивания Аллаха и добавил: “Я вижу, что ты боялся, что вдруг я, пребывая в бессознательном состоянии, отдам душу Богу, и тогда могут возникнуть разногласия среди членов общины. Да осыплет тебя Аллах благами за защиту ислама и последователей его. Клянусь Аллахом, что ты тоже заслужил право быть руководителем мусульман”. Затем он повелел опечатать письмо и приказал ‘Усману взять его в опечатанном виде и выйти с ним к людям, чтобы они принесли присягу верности согласно содержащемуся в нем распоряжению. С ‘Усманом вышли также ‘Умар б. ал-Хаттаб и Усайд б. Са’ид ал-Курази. Появившись перед собравшимися, ‘Усман спросил: “Готовы ли вы дать присягу как халифу тому, чье имя указано в этом письме?” В ответ раздалось: “Да”. А один из них сказал: “Мы уже давно знаем, о ком там

говорится”. — Ибн Са'д считает, что тот человек, который выкрикнул свое предположение, был 'Али б. Аби Талиб. — И они все утвердили это решение, согласившись с кандидатурой того, кого Абу Бакр назначил, и дали присягу верности. После этого Абу Бакр пригласил к себе 'Умара и беседовал с ним наедине. Во время этого разговора Абу Бакр наказал ему все то, что хотел заповедовать. Когда 'Умар вышел, Абу Бакр поднял обе руки вверх и воскликнул: “Господи, я поступил так только ради интереса людей. Я боялся, как бы среди них не произошел раскол, и сделал с ними так, о чем Ты лучше знаешь. Я старался ради них найти самое лучшее решение и назначил руководителем над ними самого лучшего из них, наиболее сильного и достойного в сохранении правильного курса Всевышнего. От Тебя пришло мне то, что пришло, и сделай так, чтобы мой преемник среди них был достойным; ведь они — Твои рабы, и все их дела — в Твоих руках. Господи, обеспечь им удачу и пошли им добро, и пусть мой преемник будет по Твоей воле одним из твоих праведных халифов, который будет держаться правильного пути Пророка, милость ему, и курса праведников после него. И еще сделай так, чтобы его подданные были послушными”».

Это сообщение поведал нам Абу Му'авия ад-Дарир со слов Хишама б. 'Урвы, а он слышал его от своего отца, а тот — от 'А'иши, которая рассказала, что умирая Абу Бакр спросил ее: «Какой сегодня день недели?» Ответ был: «Сегодня понедельник». И еще он спросил: «В какой день недели скончался Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир?» Ему сказали: «Это случилось в понедельник». Тогда он сказал: «Я хотел бы умереть до наступления этой ночи, — а на нем была выкрашенная в красный цвет поношенная рубаха, — и добавил: — Когда я умру, постирайте эту мою рубаху и, добавив к ней еще две новые, положите меня в них как в саван». А его спросили: «Почему бы не взять для савана три новые рубахи?» Он ответил: «Ведь саван нужен только для гноя. Живой имеет больше права на новую одежду, чем мертвый». И он, да помилует Аллах душу его, умер в ночь на вторник.

'Аффан б. Муслим рассказал: «Нам сообщил Хаммад б. Салама со слов Хишама б. 'Урвы, а он узнал от 'Урвы, а тот услышал от 'А'иши о том, что в день своей смерти Абу Бакр спросил ее: “В какой день недели умер Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир?” Она ответила: “В понедельник”. Тогда он сказал: “О Боже, хотел бы и я умереть до этой ночи, — и еще спросил: — Из какой одежды вы сделали для него саван?” 'А'иша сказала: “Его положили в гроб одетым как в саван — в три рубахи, сшитые из йеменской белой ткани, с необработанными швами, но без нижнего белья и чалмы”. Услышав такой ответ, Абу Бакр сказал: “Когда я умру, эту мою рубаху, окрашенную то ли в красный, то ли в шафрановый цвет, в которую я одет, постирай ее и добавь к ней еще две новые рубахи, и пусть они для меня будут саваном”. 'А'иша сказала: “О батюшка,

ведь эта твоя рубаха старая”. А он произнес: “Живой более достоин носить одежду из новой ткани, чем мертвый. А эта рубаха все равно испортится гноем”. Раньше, в день смерти Посланника, да будет над ним благословение Аллаха и мир, ‘Абд Аллах — сын Абу Бакра давал сахабитам шелковую рубаху, в которую как в саван положили тело покойного Посланника. Но перед похоронами эту рубаху сняли и одели Пророка в три белые рубахи. Тогда ‘Абд Аллах взял рубаху и сказал: “Когда умру я, пусть обязательно положат меня как в саван в эту одежду, которая соприкасалась с телом Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и мир, — но потом добавил: — После моей смерти не нужно покрывать мое тело саваном, потому что сам Аллах не хотел, чтобы Пророк был похоронен в нем”. И так, Абу Бакр умер в ночь на вторник и был похоронен до наступления утра. Много лет спустя ‘Аиша тоже умерла ночью, и ‘Абд Аллах б. аз-Зубайр похоронил ее до рассвета следующего дня».

Мухаммад б. ‘Умар поведал: «Это сообщение передал мне Усама б. Зайд ал-Лайси со слов Мухаммада б. Хамзы б. ‘Амра, а он узнал о нем от своего отца, а тот услышал о сообщении от ‘Умара б. ‘Имрана б. ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра ас-Сиддика, а ему рассказал вольноотпущенник из клана Мазун ‘Умар б. Хусайн со слов Талхи б. ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра, а этот поведал, что сам узнал об этом сообщении от Мухаммада б. ‘Абд Аллаха, а он — от аз-Зухри, а тот — от ‘Урвы, а ‘Урва, в свою очередь, услышал от ‘Аиши». И все рассказчики в этой цепочке передали, что первые признаки последней болезни Абу Бакр проявились в понедельник, седьмого числа с начала месяца джумада ас-санийя, после того как он помылся, — а тот день выдался холодным, — и к нему привязалась хворь, сопровождавшаяся высокой температурой от простуды, от которой Абу Бакр страдал целых пятнадцать дней. В течение всего этого времени он никуда не выходил из дома даже для совершения общей молитвы. Вместо себя руководство молитвами мусульман Абу Бакр поручил ‘Умару б. ал-Хаттабу. Люди приходили проводить его, а он то лежал пластом, изнемогая от болезни, то, какой день легчало ему, ненадолго появлялся в своем доме, участок земли под строительство которого в свое время выделил ему сам Пророк, да будет над ним благословение Аллаха и мир, напротив появившегося позднее дома ‘Усмана б. ‘Аффана, и ‘Усман, бывало, заставлял посетителей принимать участие в уходе за Абу Бакром. Абу Бакр, да помилует Аллах душу его, умер вечером в ночь на вторник, восьмого числа от конца месяца джумада ас-санийя 13 года хиджры. На посту халифа он пробыл два года и три месяца и десять ночей, а по словам Абу Ма‘шара, Абу Бакр руководил общиной без четырех ночей два года и четыре месяца. Он, да будет Аллах милостив к нему, умер в возрасте шестидесяти трех лет, и единое мнение на этот счет присутствует во всех рассказах о нем. По возрасту он сравнился с годами жизни Пос-

ланника Аллаха, благословение и мир ему. Абу Бакр родился спустя три года после того, когда абиссинец Абраха привел свою армию с огромным слоном из Йемена к стенам Мекки².

Йахйа б. 'Аббад поведал: «Нам сообщил Шу'ба. А он сказал: “Мне передал Абу Исхак со слов 'Амира б. Са'да, а он — со слов Джарира, а тот сам слышал, как Му'авийа говорил: «Абу Бакр умер в возрасте шестидесяти трех лет»»».

Ал-Фадл б. Дукайн сообщил со слов Шарика, а он — со слов Абу Исхака, а тот сказал: «Когда Абу Бакр скончался, ему было шестьдесят три года».

Абу Бакр б. 'Абд Аллах б. Аби Увайс поведал нам слова Сулаймана б. Билаля, а ему передал Йахйа б. Са'ид со слов Са'ида б. ал-Мусаййаба, который сказал: «Находясь на посту халифа, Абу Бакр достиг возраста Посланника, да будет над ним благословение Аллаха и мир, и умер в шестьдесят три года».

Али б. 'Абд Аллах б. Джа'фар сообщил: «Нам передал Суфйан б. 'Уйайна, который сказал, что он сам слышал, как 'Али б. Зайд б. Джуд'ан передавал следующее высказывание Анаса: “Самые старшие из всех сахабитов были Абу Бакр и Сухайл б. Байда”».

Из рассказов Ваки' б. ал-Джарраха дошли до нас слова Шу'бы, а он слышал их от Са'да б. Ибрахима, а тот рассказывал, что перед своей смертью Абу Бакр распорядился, чтобы его тело обмыла его жена Асма'.

'Амр б. 'Асим ал-Килаби поведал: «Хаммам сообщил нам слова Катады о том, что когда Абу Бакр умер, его тело обмыла его жена Асма' бт. 'Умайс».

Ваки' б. ал-Джаррах привел нам это сообщение от Мухаммада б. Шарика, а он услышал о сообщении от Ибн Аби Мулайки, который сказал: «Незадолго до своей кончины Абу Бакр заповедовал, чтобы его тело обмыла его жена Асма'».

'Абд Аллах б. Нумайр поведал: «Нам сообщил Исма'ил б. Аби Халид со слов Са'ида б. Аби Бурды, а он, в свою очередь, узнал от Абу Бакра б. Хафса о том, что Абу Бакр распорядился, чтобы после его смерти его жена Асма' бт. 'Умайс обмыла его тело. И так как она тогда соблюдала пост, он заклинал ее, сказал: “Я советую тебе не держать пост сегодня, потому что тебе необходимо подкрепить свои силы”. А когда он умер, Асма' вспомнила в конце дня его заклинания, попросила подать ей воды, и, выпив ее, сказала: “Клянусь Аллахом, я не могу оставить сегодня его клятву неисполненной”».

Му'аз б. Му'аз и Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-Ансари сказали: «Нам передал Аш'ас со слов Абу-л-Вахида б. Сабира, а он узнал от ал-Касима б. Мухаммада о том, что перед своей смертью Абу Бакр ас-Сиддик от-

2 | Имеется в виду т.н. Год слона — год, в который южноаравийский царь Абраха (в арабской традиции — наместник эфиопского негуса) предпринял поход на Мекку. Арабская литература, начиная с Корана, утверждает, что в его войске был боевой слон. Мусульманская традиция считает, что поход был предпринят в год рождения Мухаммада (570), однако реально он должен был иметь место раньше. — *Примеч. ред.*

дал распоряжение, чтобы его тело обмыла его жена Асма' и в случае затруднения пригласила на помощь Мухаммада — своего сына от него. По поводу последнего высказывания Мухаммад б. 'Умар заметил так: "Такого не могло быть". А Мухаммад б. Са'д посчитал, что эта версия просто ошибочна».

Мухаммад б. 'Умар сообщил: «Нам передал б. Джурайдж со слов 'Ата', а он, в свою очередь, говорил так: "Перед смертью Абу Бакр распорядился, чтобы его тело обмыла его жена Асма' бт. 'Умайс, и посоветовал ей в случае затруднения пригласить на помощь его сына 'Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра"». Комментируя это предание, Мухаммад б. 'Умар сказал: «Вот это сообщение не заслуживает доверия. Как мог ее сын, Мухаммад, помочь ей обмыть тело своего покойного отца, если она родила его в местечке Зу-л-Хулайфа в год прощального хаджжа Пророка, да будет над ним благословение Аллаха и мир, 10 года хиджры, и в день кончины Абу Бакра ему было всего лишь три года от роду или что-то около этого?»

Ма'н б. 'Иса поведал: «Нам рассказал Абу Ма'шар со слов Хишама б. 'Урвы, а ему передал его отец, а тот слышал от 'А'иши о том, что тело покойного Абу Бакра обмыла его жена Асма' бт. 'Умайс». И еще Ма'н б. 'Иса сообщил: «Нам передал Малик, а он узнал от 'Абд Аллаха б. Аби Бакра о том, что после смерти Абу Бакра ас-Сиддика его тело обмыла его жена Асма' бт. 'Умайс. После чего она вышла к людям и, обратившись к сидящим у нее в доме мухаджирам с просьбой дать ей разъяснение, сказала: "Я сегодня держу пост, а этот день выдался слишком прохладным. Так обязана ли я после обмывания покойного совершать для себя полное омовение?" В ответ ей было сказано: "Нет"».

Мухаммад б. 'Умар поведал также следующее: «'Абд Аллах б. Джа'фар передал мне слова привратника в доме Сулаймана Абу 'Убайда, а он слышал их от 'Ата', который сказал: "Обмыв тело покойного мужа в тот холодный вечер, его жена Асма' вышла из комнаты и спросила 'Усмана, обязаны ли она совершить для себя полное омовение. В ответ ей было сказано, что нет, не обязана". Присутствовавший рядом с ними 'Умар слышал все это и не выразил несогласия по этому поводу».

Ваки' б. ал-Джаррах привел нам это сообщение со слов Ханзала, а он — со слов ал-Касима б. Мухаммада, который сказал: «Для проводов Абу Бакра в последний путь мы приготовили саван из двух отрезков тонкой мягкой ткани: одного — простого белого и второго — в полоску. А он еще до своей смерти говорил нам, что живой больше нуждается в хорошей одежде, чем мертвый, потому что выделения из носа и рта покойного все равно испортят тот саван, а которым он лежит».

Йазид б. Харун сказал: «Хумайд Договязый передал нам слова Бакра б. 'Абд Аллаха ал-Музани о том, что после смерти тело Абу Бакра положили в двойной саван».

'Абд Аллах б. Нумайр поведал нам слова 'Убайд Аллаха б. 'Умара, а ему передал их 'Абд ар-Рахман б. ал-Касим, а он слышал их от своего

отца, который сказал: «После смерти тело Абу Бакра покрыли тройным саваном, причем один из них был из ткани в полоску».

Ма'н б. 'Иса сообщил со слов Малика, а тому передал Йахйя б. Са'ид, который рассказал следующее: «До меня дошло сообщение о том, что, умирая, Абу Бакр ас-Сиддик спросил 'А'ишу, во сколько рубах одели Посланника, да будет над ним благословение Аллаха и мир, как в саван после его смерти. Она ответила: “В три рубахи из простой белой ткани”. Тогда Абу Бакр сказал: “Возьмите вот эту мою рубаху, — а на нем была поношенная рубаха, покрашенная то ли в красный, то ли в шафрановый цвет, — и постирайте ее. Потом положите меня в эту рубаху как в саван и покройте мое тело еще двумя покрывалами”. 'А'иша, протестуя, сказала: “Зачем же так?” Тогда Абу Бакр сказал: “Живому более, чем мертвому, нужны одежды из новых тканей; ведь саван все равно испортится гноем”».

Ал-Фадл б. Дукайн рассказал: «Нам сообщил Миндал со слов Лайса, а ему поведал 'Ата' о том, что после смерти тело Абу Бакра положили как в саван в две выстиранные рубахи».

Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-'Асади передал слова Суфйана, а он слышал от 'Абд ар-Рахмана б. ал-Касима, а тот — от своего отца о том, что после смерти тело Абу Бакра завернули в саван из трех материй.

Хишам Абу-л-Валид ат-Тайалиси привел следующие слова Шу'бы: «Я спросил 'Абд ар-Рахмана б. ал-Касима, сколько рубах надели на тело покойного Абу Бакра, и он ответил мне: “Три”. И еще я спросил его: “А от кого вы узнали об этом?” Тот ответил: “Я слышал об этом от Мухаммада б. 'Али”».

Ал-Фадл б. Дукайн сказал: «Нам поведал Зухайр следующие слова Абу Исхака: “После смерти Абу Бакра на его тело надели две рубахи”».

Ал-Фадл б. Дукайн поведал: «Нам передали это сообщение Суфйан и Шарик со слов 'Имрана б. Муслима, а он слышал его от Сувайда б. Гафали, который сказал: “Тело покойного Абу Бакра завернули в саван из двух тканей”. А Шарик говорил: “Эти обе ткани были в крупную клетку”».

Ал-Фадл б. Дукайн сообщил еще со слов Зухайра, а он передал от Сувайда б. Гафали о том, что тело усопшего Абу Бакра положили в саван из двух тканей в мелкую полоску.

Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-'Асади поведал: «Нам сообщил Касир б. Зайд следующее высказывание ал-Мутталиба б. 'Абд Аллаха: “Перед своей кончиной Абу Бакр приказал, чтобы они постирали его поношенные рубахи и похоронили его одетым в них. И он был предан земле той же ночью”».

Ал-Фадл б. Дукайн передал слова Сайфа б. Аби Сулаймана, который слышал, как ал-Касим б. Мухаммад говорил, что, умирая, Абу Бакр сказал: «Положите меня как в саван в эти мои две рубахи, которые я обычно надевал при совершении молитвы, и постирайте их; ведь они послужат только для гноя и тлена».

Хишам Абу-л-Валид ат-Тайалиси, ‘Аффан б. Муслим и ал-Хасан б. Муса ал-Ашайаб поведали: «Нам передал Шу‘ба со слов Мухаммада б. ‘Абд ар-Рахмана, а он узнал от ‘Умры, а та слышала, как ‘А’иша рассказывала, что перед своей смертью Абу Бакр сказал: «Постирайте эту мою рубаху, и, когда умру, положите меня в нее как в саван; ведь живому более, чем мертвому, нужна новая одежда».

Муслим б. Ибрахим поведал со слов ал-Касима б. ал-Фадля, а он — со слов ‘Абд ар-Рахмана б. ал-Касима о том, что тело покойного Абу Бакра одели в две выстиранные простые белые рубахи из йеменских тканей. Перед своей кончиной Абу Бакр говорил: «Живой имеет большее право на новые ткани для одежды, ибо погребальный саван неизбежно испортится гноем».

По Мухаммаду б. ‘Абд Аллаху ал-Ансари, это предание передал Са‘ид б. Аби Аруба со слов Катады, а он узнал о нем от Са‘ида б. ал-Мусаййаба, а тот рассказывал, что Абу Бакра похоронили одетым в две рубахи, одна из которых была выстиранной.

Мухаммад б. ‘Умар рассказал, что Ма‘мар и Мухаммад передали предание со слов аз-Зухри, а он — со слов ‘Урвы, а тот услышал его от самой ‘А’иши, которая говорила: «Перед своей кончиной Абу Бакр распорядился, чтобы его тело, когда он умрет, положили как в саван в те две рубахи, которые были на нем; причем он сказал: “Живой более, чем мертвый, нуждается в новой одежде”».

И еще Мухаммад б. ‘Умар поведал: «Мне передал Ибн Джурайдж от ‘Ата’ следующие слова ‘Убайда б. ‘Умайра: “Тело покойного Абу Бакра одели как в саван в две рубахи, одна из которых была выстиранная”».

‘Абд ал-Малик б. ‘Амр Аби ‘Амир ал-‘Акади поведал, что Халид б. Илийас передал им следующие слова Салиха б. Аби Хассана: «Однажды ‘Али б. Аби-л-Хусайн осведомился у Са‘ида б. ал-Мусаййаба, где до похорон лежало тело усопшего Абу Бакра, когда над ним читали погребальную молитву, и тот ответил: “Между местом его будущей могилы и кафедрой соборной мечети”. ‘Али б. ал-Хусайн еще спросил: “А кто руководил погребальным намазом?” В ответ услышал: “Умар”. “И сколько раз он произнес выражение «Аллах акбар»?” — поинтересовался сын ал-Хусайна. Тот сказал: “Четыре раза”».

Из преданий Шабаба б. Саввара ал-Физари дошло до нас такое его высказывание: «Это сообщение передал нам ‘Абд ал-‘Ала’ б. Аби-л-Мусавир со слов Хаммада, а он слышал о них от Ибрахима, а тот говорил: “Погребальной молитвой над телом покойного Абу Бакра руководил ‘Умар; причем он повторил в начале молитвы выражение: «Аллах акбар» четыре раза”».

Ваки’ передал слова Касира б. Зайда, а ему сообщил их ал-Мутталиб б. ‘Абд Аллах б. Хантаб, который сказал: «Тело усопшего Абу Бакра, а впоследствии и тело покойного ‘Умара лежали в соборной мечети перед кафедрой, когда над ними была прочитана погребальная молитва».

Ваки' б. ал-Джаррах и 'Абд Аллах б. Нумайр поведали слова Хишама б. 'Урвы, а он слышал их от своего отца, хотя сам Ваки' и другие, с одной стороны, утверждали, что Хишам был не вполне уверен в услышанном, а Ибн Нумайр, с другой стороны, передал такие же слова своего отца, который нисколько не сомневался в своем высказывании, о том, что над телом покойного Абу Бакра читали погребальную молитву в самой соборной мечети.

Ал-Фадл б. Дукайн рассказал, что Халид б. Илийас передал им слова вольноотпущенника ал-Асвада Салиха б. Йазиды, который сказал: «Я был в доме Са'ида б. ал-Мусаййаба, и тут к нему пришел 'Али б. ал-Хусайн и поинтересовался у него, где лежало тело покойного Абу Бакра, когда над ним читали погребальную молитву. Са'ид ответил ему: “Между местом его будущей могилы и кафедрой соборной мечети”».

Ал-Фадл б. Дукайн сказал: «Это сообщение передал нам Халид б. Илийас со слов Абу 'Убайды б. Мухаммада б. Аммара, а он слышал его от своего отца, который сообщил, что 'Умар, когда руководил погребальной молитвой над телом усопшего Абу Бакра, повторил в начале молитвы выражение “Аллах акбар” четыре раза».

Са'ид б. Мансур сказал: «Это сообщение поведал нам 'Абд ал-'Азиз б. Мухаммад со слов Хишама б. 'Урвы, а он слышал его от своего отца, который передал, что погребальная молитва над телом усопшего Абу Бакра была прочитана в соборной мечети».

Ал-Фадл б. Дукайн поведал: «Нам передал это сообщение Хафс б. Гийас со слов Ибн Джурайджа, а он — со слов Мухаммада б. такого-то сына Са'да, который сказал, что 'Умар, когда руководил погребальной молитвой над телом усопшего Абу Бакра в соборной мечети, в конце молитвы произнес выражение: “Мы принадлежим Аллаху и к нему возвратимся”».

Мухаммад б. 'Умар поведал нам так: «Это сообщение передал нам Ма'мар от аз-Зухри». В свою очередь, аз-Зухри сказал: «Это сообщение рассказал нам Кесир б. Зайд со слов ал-Мутталиба б. 'Абд Аллаха б. Хантаба, и оба они сказали: “Погребальной молитвой над телом усопшего Абу Бакра руководил 'Умар б. ал-Хаттаб, а когда умер 'Умар, то за его душу совершил погребальный намаз Сухайб”».

И еще Мухаммад б. 'Умар сказал: «'Абд Аллах б. Нафи передал мне со слов своего отца о том, что погребальной молитвой над телом покойного Абу Бакра руководил 'Умар».

Ваки' б. ал-Джаррах передал высказывание Хишама б. 'Урвы, а он слышал его то ли от своего отца, то ли от кого-либо другого, и сомнение здесь исходит от самого Хишама, — о том, что после смерти Абу Бакра похоронили в ту же ночь.

'Амр б. 'Асим ал-Килаби сообщил: «Об этом поведал нам Хаммам со слов Хишама б. 'Урвы». А тот сказал: «Мой отец передал мне слова 'А'иши, которая сообщила ему следующее: “Абу Бакр умер ночью, и мы похоронили его задолго до рассвета”».

Ваки' б. ал-Джаррах передал это сообщение от Мусы б. 'Али, а он узнал о нем от своего отца, а тот — от 'Укбы б. 'Амира, который сказал: «Меня спросили, хоронят ли покойников в ночное время, и я ответил, что ведь похоронили же Абу Бакра ночью».

От Абу Му'авии ад-Дарира дошло до нас следующее его сообщение: «Об этом передал нам Ибн Джурайдж со слов Исма'ила б. Мухаммада б. Са'да, а он сослался на высказывание Ибн ас-Саббака, который сказал: “Умар похоронил Абу Бакра ночью. Затем он вошел в соборную мечеть и совершил нечетную молитву из трех ракатов”».

Ма'н иби 'Иса сказал: «'Абд Аллах б. ал-Му'аммал передал нам со слов Ибн Аби Мулайки о том, что Абу Бакр был погребен ночью».

И еще нам поведал Мухаммад б. Мусаб ал-Каракасани со слов ал-Ауза'и, а тот от Йахйи б. Са'ида о том, что похороны Абу Бакра проходили ночью.

А Исма'ил б. Ибрахим сообщил нам так: «ал-Валид б. Аби Хишам передал нам следующее высказывание ал-Касима б. Мухаммада: “Проводы Абу Бакра в последний путь состоялись ночью”».

Мухаммад б. Раби'а ал-Килаби поведал нам из рассказов Кесири б. Зайда, а он узнал от ал-Мутталиба б. 'Абд Аллаха б. Хантаба о том, что Абу Бакра ас-Сиддика похоронили ночью.

Мутарриф б. 'Абд Аллах ал-Йасари сказал: «Это предание сообщил нам 'Абд ал-'Азиз б. Аби Хазим со слов Мухаммада б. 'Абд Аллаха, а он услышал его от Ибн Шихаба, который, в свою очередь, узнал, что погребение Абу Бакра проходило ночью под руководством 'Умара б. ал-Хаттаба».

Анас б. 'Ийад привел слова Йунуса б. Йазида ал-Айли, а он слышал от Ибн Шихаба о том, что 'Умар похоронил Абу Бакра ночью.

Мухаммад б. 'Умар поведал: «Мне сообщил Абу Бакр б. 'Абд Аллах б. Аби Сабра, а ему передал Халид б. Рабах, а он услышал от ал-Мутталиба б. 'Абд Аллаха б. Хантаба, следующие слова Ибн 'Умара: “Я был среди тех людей, которые хоронили Абу Бакра. В его могилу опускались 'Умар б. ал-Хаттаб, 'Усман б. 'Аффан, Талха б. 'Убайд Аллах и 'Абд ар-Рахман б. Аби Бакр. Когда я хотел присоединиться к ним, чтобы помочь, 'Умар сказал мне: «Не надо. Справимся без тебя”»».

О том, как проходили похороны Абу Бакра, 'Усман б. 'Умар поведал, что Йунус б. Йазид узнал от аз-Зухри, а тот услышал от Са'ида б. ал-Мусаййаба следующий его рассказ: «Когда Абу Бакр отошел к Господу Богу, его дочь 'А'иша вместе с другими женщинами начала громко оплакивать его. Об их воплях и причитаниях сообщили 'Умару. Тогда он пришел в дом и приказал женщинам прекратить обряд оплакивания Абу Бакра, а они отказались сделать это. При этом 'Умар сказал Хишаму б. ал-Валиду: “Приведи ко мне дочь Абу Кухафы”. И когда она предстала перед ним, он набросился на нее с посохом и несколько раз ударил ее, а плакальщицы, узнав об этом, быстро разбежались по сторонам. 'Умар сердито сказал: “Вы хотите, чтобы Абу

Бакра мучили из-за вашего плача? Ведь Посланник Аллаха, благословение и мир ему, говорил: «Покойник подвергается мучениям на том свете, если родственники оплакивают его»».

Мухаммад б. 'Умар еще так поведал: «Нам сообщил Малик б. Аби ар-Риджал, а тот передал от своего отца следующие слова 'А'иши: «Смерть Абу Бакра наступила между предвечерней и вечерней молитвами. Задолго до рассвета собрались жены мухаджиров и ансаров и стали причитать и оплакивать усопшего Абу Бакра, пока обмывали его тело и укладывали в саван. А 'Умар б. ал-Хаттаб приказал разогнать их. И происходило так, что только их разгонят, как через некоторое время они снова собираются»».

Ссылаясь на другие источники, Мухаммад б. 'Умар передал, что Абу Бакр б. 'Абд Аллах б. Аби Сабра сообщил со слов 'Умара б. 'Абд Аллаха б. 'Урвы о том, что тот слышал, как 'Урва и ал-Касем б. Мухаммад говорили следующее: «Перед своей смертью Абу Бакр распорядился, чтобы 'А'иша похоронила его рядом с могилой Посланника Аллаха, благословение и мир ему. Когда он умер, для него выкопали могилу, и его тело положили в ней так, чтобы головой он покоился рядом с плечом Посланника Аллаха, да будет над ним благословение и привет, а его ложе соприкасалось с могилой Посланника Аллаха. И там он был похоронен».

Он же поведал, что Раби'а б. 'Усман передал ему следующие слова 'Амира б. 'Абд Аллаха б. аз-Зубейра: «Могила для Абу Бакра устроили так, чтобы головой он лежал в ней рядом с плечом Посланника Аллаха, да будет над ним благословение и привет. А когда умер 'Умар, то его похоронили так, чтобы головой он покоился в своей могиле рядом с бедром Абу Бакра».

И еще Мухаммад б. 'Умар рассказал: «Абу Бакр б. 'Абд Аллах б. Аби Сабра привел мне это предание со слов 'Амра б. Аби 'Умара, а он узнал о нем от ал-Мутталиба б. 'Абд Аллаха б. Хантаба, который сказал: «Место погребения Абу Бакра как и у покойного Пророка, благословение и мир ему, сверху было обустроено без надмогильного холмика — в виде плоской площадки и полито водой»».

Об этом предании поведал нам Мухаммад б. Исма'ил б. Аби Фудайк со слов 'Амра б. 'Усмана б. Гани, а он услышал его от ал-Касима б. Мухаммада, который говорил: «Я пришел к 'А'ише и обратился к ней с просьбой: «О матушка, дай мне возможность взглянуть на могилу Пророка, благословение и мир ему, и на место погребения двух его ближайших соратников». И она подвела меня к тому месту, где находились три могилы, над которыми слегка возвышались ровные плоские площадки, покрытые красноватым песком. Тут я увидел, что могила Пророка, благословение и мир ему, находилась чуть впереди, и к ее изголовью примыкала могила Абу Бакра, а к ногам Пророка Мухаммада своим изголовьем соприкасалась могила 'Умара». 'Амр б. 'Усман сказал, что ал-Касим подробно описал расположение и вид этих трех могил.

Ма'н б. Иса сообщил: «Это предание передал нам Малик б. Анас со слов 'Абд Аллаха б. Динара, а он, в свою очередь, говорил: "Я видел, как 'Абд Аллах б. 'Умар, стоя у могилы Пророка, благословение и мир ему, возносил хвалу ему и просил у Аллаха милости для Абу Бакра и 'Умара на том свете"».

'Убайд Аллах б. Муса рассказал: «Это предание передал нам Абу 'Акил со слов одного человека, а тот сказал, что однажды его попросили дать характеристику Абу Бакру и 'Умару, и он так ответил: "Они оба были имамами правильного руководства — сами следовали праведным путем и вели других к нему, успешно продвигаясь в поисках благочестивого поведения, и они оба ушли из этого мира, никогда не позволяя себе быть сытыми"».

По Мухаммаду б. 'Умару, это предание передал ад-Даххак б. 'Усман со слов Умары б. 'Абд Аллаха б. Саййада, а он узнал о нем от Ибн ал-Мусаййаба, который сказал: «Услышав тревожные крики горожан в Мекке, Абу Кухафа (отец Абу Бакра) спросил: "Что случилось?" Ему было сказано: "Умер твой сын". — "Кто взял на себя после него руководство над мусульманами?" Ему сказали: "'Умар". Тогда Абу Кухафа сказал: "Ну, этот — его соратник"».

Из других преданий Мухаммад б. 'Умар поведал нам также сообщение со слов Шу'айба б. Талхи б. 'Абд Аллаха б. 'Абд ар-Рахмана б. Аби Бакра, а он услышал его от своего отца, который сказал: «Абу Кухафа — отец Абу Бакра ас-Сиддика получил в наследство после смерти своего сына Абу Бакра одну шестую часть его имущества. И еще получили свою долю наследства оба сына Абу Бакра — 'Абд ар-Рахман и Мухаммад, а также три его дочери — 'А'иша, Асма' и Умм Кулсум и две его жены — Асма' бт. 'Умайс и уроженка племени бану Харис б. ал-Хазрадж Хубайба бт. Хариджа б. Зайд б. Аби Зухайр, — а последняя (Хабиба) является матерью Умм Кулсум. И когда умер Абу Бакр, да помилует Аллах душу его, то Хубайба была беременной и потом родила Умм Кулсум».

И еще Мухаммад б. 'Умар поведал нам предание со слов Исхака б. Йахьи б. Талхи, который сообщил, что слышал, как Муджахид сказал: «Когда Абу Кухафе сообщили об унаследовании им доли из имущества своего покойного сына Абу Бакра, то он сразу отказался от положенного ему в пользу детей самого Абу Бакра». По словам рассказчиков, Абу Кухафа пережил своего сына Абу Бакра всего лишь на шесть месяцев и несколько дней и умер на девяносто седьмом году жизни в месяце мухаррам 14 года хиджры в Мекке.

'Амр б. ал-Хайсам Абу Катан передал нам, что слышал от ар-Раби' следующие слова ювелира Хиббана: «На перстне Абу Бакра был wygraviрован девиз: "Аллах — Всемогуший"».

Ма'н б. 'Иса и Абу Бакр б. 'Абд Аллах б. Аби Увайс поведали: «Нам сообщил Сулайман б. Билал со слов Джа'фара б. Мухаммада, а тот — со слов своего отца о том, что Абу Бакр ас-Сиддик носил перстень на левой руке».

‘Арим б. ал-Фадл сообщил: «Нам передали Хаммад б. Зайд, ссылаясь на Аййуба, и Хишам со слов Мухаммада б. Сирина о том, что Абу Бакр ушел из этой жизни, так и не завершив собирания текстов Священного Корана».

Ахмад б. ‘Абд Аллах б. Йунус поведал, что это предание передал им Абу Му‘авийа от ас-Сари б. Йахьи, а он — от Бастама б. Муслима, который сообщил, что незадолго до своей кончины Посланник, да будет над ним благословение Аллаха и мир, сказал Абу Бакру и ‘Умару: «После меня над вами обоими никто не будет командовать».

Мухаммад б. ‘Абд Аллах ал-Ансари привел слова Ибн ‘Ауна, а тот слышал их от Мухаммада, который сообщил, что после смерти Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, Абу Бакр сказал ‘Умару: «Протяни свою руку. Мы присягаем тебе как халифу». Но ‘Умар возразил: «Ты достойнее меня». Абу Бакр сказал ему: «Зато ты сильнее меня». В ответ ‘Умар сказал: «Пусть моя сила будет в твоих руках в добавление к твоему достоинству», — и принес ему присягу верности.

Ал-Хасан б. Муса ал-Ашйаб поведал, что Зухайр передал им следующие слова ‘Урвы б. ‘Абд Аллаха б. Кушайра: «Однажды, следуя по дороге, я встретился с Абу Джа‘фаром, — а в моей бороде в то время опять выступила седина, — и он говорит мне: “А почему ты не красишь свою бороду вновь?” Я ответил ему: “Находясь в этом священном городе, я усомнился пойти и на это”. Тогда Абу Джа‘фар дал мне следующий совет: “Раз у тебя такое сомнение, тогда покрась свою бороду не черной краской, а тем, что называется васима”. И после этого я продолжал красить бороду васимой³, пока не стало мучить меня раздражение на коже лица вокруг рта». И добавил ‘Урва: «Некоторые из ваших горе-улемов утверждают, что якобы окрашивание бороды считается грехом, и они спрашивали то ли сына Абу Бакра Мухаммада, то ли ал-Касима (сына этого Мухаммада), — а сомнение насчет того, к кому из них обращались с вопросом, возникло у Зухайры, — о том, красил ли Абу Бакр свою бороду и чем. В ответ им было сказано, что он красил бороду хной и кятаном». «Вот видите, сам ас-Сиддик красил бороду», — сказал ‘Урва. «Уточняя, я (Зухайр) переспросил его: “Ты назвал его ас-Сиддиком?” Он ответил: “Да, именно он таков. Я подтверждаю под клятвой именем господина этой Киблы (направлена в сторону Мекки, куда обращает свое лицо мусульманин во время молитвы) или Ка‘бы (главного мусульманского храма в Мекке), что Абу Бакр является ас-Сиддиком”».

По Вахбу б. Джариру, об этом предании он узнал от своего отца, а тот слышал, как ал-Хасан так рассказывал: «После того как люди принесли общую присягу Абу Бакру как халифу, он выступил перед ними с первой соборной проповедью, подобно которой, клянусь Аллахом, после него никому не удалось произнести. Он, вознеся хвалу и благодарение Аллаху, сказал: “Меня выбрали на этот пост без

3 | Васима, васма — растение, из которого готовится индиго. — *Примеч. ред.*

всякого моего стремления и желания. Клянусь Аллахом, я бы очень хотел, чтобы кто-то из вас взял на себя эту мою тяжесть и избавил меня от нее. А если вы обяжете меня сделать для вас буквально то, что сделал сам Посланник Аллаха, благословение и мир ему, то это выше моих сил; ведь Посланник Аллаха, благословение и мир ему, был тем рабом Божиим, которого Господь Бог отличил ниспосланием ему Своих откровений и таким образом оградил его от малейшей погрешности. А я всего лишь простой человек и не лучше кого-либо из вас. Так прошу вас следить за моими делами. Если увидите, что я иду по правильному пути, то следуйте за мной, а если заметите, что я хоть чуть-чуть отступил от него, то прошу вас поправить меня. И учтите, что мною, как любим другим, иногда овладевает ярость гнева. А когда вы заметите во мне такое, то лучше держитесь от меня подальше, чтобы я в ярости не допустил несправедливости в отношении вас и вашего имущества»».

По этой теме 'Аффан б. Муслим поведал предание со слов Вухайба б. Халида, а ему рассказал о нем Да'уд б. Аби Хинд со слов Абу Надры, а он, в свою очередь, слышал об этом предании от Абу Са'ида ал-Худри, который говорил: «После смерти Посланника Аллаха, благословение и мир ему, ораторы ансаров на том собрании выступали один за другим и сказали примерно такое: “Мухаджиры, когда Посланник Аллаха, благословение и мир ему, поручал одному из вас исполнить какое-то дело, то он обычно назначал вместе с ним нашего представителя — для обеспечения баланса интересов. Поэтому мы считаем, что пусть это дело будет в руках двух руководителей — один из вас, мухаджиров, и другой от нас, ансаров”. И так ансары стали высказываться друг за другом в этом духе. Тогда встал Зайд б. Сабит и сказал: “Как вы знаете, сам Посланник Аллаха, благословение и мир ему, происходит из мухаджиров, и, значит, его преемник должен быть из мухаджиров. И мы будем ему защитниками и сторонниками точно так, как мы являлись защитниками Посланнику Аллаха, благословение и мир ему”. Тут слово взял Абу Бакр и сказал: “Да наградит Аллах вас всех, ансары, добром и утвердит правильность слов тех, кто выступает с вашей стороны, — и добавил: — Клянусь Аллахом, если бы вы поступили иначе, то мы бы отвернулись от вас”».

Мухаммад б. 'Умар поведал: «Об этом предании сообщил нам Мухаммад б. Йахйя б. Сахл б. Аби Хасма со слов своего отца, который услышал его от своего деда по мужской линии, а ему передал это предание 'Абд ал-Малик б. Вахб со слов Ибн Субайхи ат-Тамими, а тот узнал о нем от своих предков, а им рассказал основатель рода Субайха, а этому сообщил 'Абд ар-Рахман б. Мухаммад б. Аби Бакр со слов своего отца, а ему передал это предание Хазаля б. Кайс аз-Зураки со слов Джубайра б. ал-Хувайриса, а до него дошло это предание от Мухаммада б. Хилаля, которому стало известно о нем со слов его отца; причем все рассказанное ими в этой цепочке в совокупности состав-

вило одно общее предание о том, что Абу Бакр выделил в известном всем местечке ас-Сунх, в пригороде Медины, где находился его дом, помещение под казну общины, оставив его без какой-либо охраны. В этой связи ему говорили: “О преемник Посланника Аллаха, благословение и мир ему, не лучше ли поставить охранника при общей казне?” А он отвечал: “Помещение казны в безопасности”. Отец Мухаммада, Хилал, спросил Абу Бакра: “Почему вы так уверены?” И тот ответил: “Ведь там есть замок”. Рассказчик добавил: «Он (Абу Бакр) раздавал содержимое из общей казны до тех пор, пока в ней ничего не осталось. После переезда из ас-Сунха в Медину Абу Бакр перевез казну мусульман с собой и устроил ее в одной из комнат своего дома. В большом количестве в казну поступали драгоценности из месторождения на землях ал-Кабалийя и из рудников племен Джухайна. В годы правления Абу Бакра были открыты также месторождения на землях племени бану Сулайм, откуда общая казна мусульман стала пополняться, наряду с взимаемой с жителей того района податью, драгоценными металлами и камнями, и Абу Бакр делил все это богатство среди мусульман строго определенными долями, на каждые сто человек выделяя столько-то и столько-то; причем всем назначал поровну так, что и свободный, и раб, и мужчина, и женщина, и млад, и стар получали по одинаковой доле. На средства общей казны он приобретал верблюдов, коней и оружие и использовал их для снаряжения войск, участвующих в боевых походах. Так, в один год он закупил у бедуинов теплые одеяла и раздал их в Медине вдовам в зимний сезон. После смерти и церемонии похорон Абу Бакра ‘Умар пригласил к себе доверенных лиц и в их присутствии вошел в помещение казны Абу Бакра. Среди тех доверенных лиц были ‘Абд ар-Рахман б. ‘Ауф, ‘Усман б. ‘Аффан и другие знатные сахабиты. После того как они вскрыли помещение и осмотрели его, то не обнаружили в нем ни одного динара, ни одного дирхема, кроме какого-то мешка для денег в дальнем углу. А когда подняли и встряхнули тот мешок, то из него выпал всего-навсего один жалкий дирхем. Тогда они, восхищаясь честностью покойного халифа, в один голос воскликнули: “Да помилует Аллах душу Абу Бакра!”»

При жизни Посланника Аллаха, благословение и мир ему, в Медине имелся весовщик денег. После избрания Абу Бакра на пост халифа этот весовщик занимался при нем взвешиванием денег в халифской казне. Однажды уже после смерти Абу Бакра люди обратились к нему с вопросом: «А сколько было тех денег, собранных в виде подати и посланных Абу Баку в том упомянутом году?» Он ответил: «Двести тысяч».

Исследования исламского наследия

2

А.Р. Наврузов

Дискуссии об *иджтихаде* и *таклиде* среди дагестанских улемов первой четверти XX в.

Для понимания острых идейных споров о религиозной традиции, идущих в постсоветское время между соперничающими группировками мусульманского духовенства на Северном Кавказе полезно обратиться в относительно недавнее прошлое¹. Конечно, многое здесь определяет своеобразный современный исторический контекст. Ошибочно было бы сводить все к политической борьбе за власть и ресурсы, забывая про исламскую составляющую этих споров. Дискуссии такого рода не новы в исламе и, в частности, для мусульман Северного Кавказа и Дагестана. В последний раз они шли в другую переломную эпоху в истории региона — в первой четверти XX в. Благодаря сохранившимся в частных собраниях и архивных коллекциях Дагестана полемическим рукописным трактатам и статьям из исламской прессы, ненадолго появившейся тогда в регионе, мы имеем уникальную возможность понять богословскую составляющую и сам язык этой периодически возобновляющейся дискуссии. Характерно, что в то же примерно время подобные дискуссии шли среди мусульманских элит российского Крыма, Волго-Уральского региона, Западной Сибири и Средней Азии. К сожалению, поскольку тексты эти написаны на арабском, нередко в виде рукописей, полны богословских аллюзий и малодоступны, они еще не служили предметом исследования историков, а в большинстве своем не введены в научный оборот. Ниже мы предлагаем один из первых опытов текстологического анализа богословских споров об отношении северокавказских улемов позднего имперского и раннего советского времени к *иджтихаду* и *таклиду* в исламе.

Особенностью изучаемого периода было то, что эти споры впервые переходят из рукописной переписки в прессу, правда во многом сохраняя при этом прежнюю форму и содержание. Первой (и последней) газетой на литературном арабском языке на Северном Кавказе

1 | Работа написана при поддержке Программы Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Ислам в культуре народов России» (руководитель А.А. Ярлыкапов (2012–2014)).

стала «Джаридат Дагистан» («Газета Дагестан»), издававшаяся в административном центре Дагестанской области — городе Темир-Хан-Шура (современный Буйнакск) с 7 (20) января 1913 г. до 15 января 1919 г., последний год — под названием «Дагестан». Вплоть до начала Гражданской войны она распространялась по подписке в Дагестанской, Терской и Кубанской областях Северного Кавказа, на Ставрополье, в Бакинской и Елизаветпольской губерниях Азербайджана и русском Туркестане. Инициатором создания «Джаридат Дагистан» был военный губернатор Дагестанской области генерал-лейтенант С.В. Вольский (1908–1916), собиравшийся сделать ее официальным органом российской администрации, в котором должны были перепечатываться материалы из «Дагестанских областных ведомостей». Газета должна была служить «просвещению» мусульман области и распространению среди них цивилизаторских идей русских властей. Однако не все эти планы осуществились. Газета перепечатывала в переводе лишь отдельные важные постановления и материалы из русских периодических изданий, но русского оригинала у нее так и не появилось. С 1914 г. ввиду убыточности издания все расходы по ее публикации взял на себя Бадави Саидов (1877–1927) из селения Чох, начальник Канцелярии военного губернатора области, председатель Общества просвещения туземцев-мусульман. Большую помощь ему оказывал его земляк Мухаммад-мирза Мавраев (1878–1964), знаменитый дагестанский первопечатник. Все номера газеты литографированы в его Исламской типографии.

Одним из ведущих сотрудников газеты с первых ее номеров стал дагестанский *джадид* Али Каяев ал-Гумуки (1878–1943) из лакского селения Кумух, известный дагестанский мударрис, популяризатор научных знаний. Он сразу же взял на себя все заботы о редактировании издания, а с января по март 1918 г. занимал пост официального редактора газеты. Его перу принадлежит большинство опубликованных в «Джаридат Дагистан» статей. Через газету Каяев пропагандировал идеи мусульманского реформаторства (алислах), выступая за введение в *школах при мечетях* новых методов обучения (асалиб ат-та'лим ал-джадида). Взгляды фактического редактора газеты разделял целый ряд дагестанских улемов. Из них прежде всего следует назвать Мухаммада Дибирова, Ахмада Каради Закуева из Кумуха, Абу Суфйана Акаева, известного аварского поэта и ученого Гамзата Цадаса, Аскар-кади из Дженгутая, Мас'уда из Могоха, Муртаду из Кудали, Са'ида Габиева, нахшбандийского и шазилийского шейха Сайфуллаха-кади из Ницовкры под Кумухом, Мас'уда из Чечни. На страницах газеты разворачивались ожесточенные споры между *джадидами* и их противниками по поводу правовых и богословских проблем ислама, повседневной обрядовой практики мусульман, их места в современном мире, народного образования [Наврузов, 2003. С. 27–29].

После окончания Гражданской войны и создания в составе Советской России Дагестанской АССР в том же Буйнакске появился журнал на арабском языке «Байан ал-хака'ик». С сентября 1925 по август 1928 г. его издавал другой не менее известный дагестанский джадид и бывший корреспондент «Джаридат Дагистан» Абу Суфьян Акаев (1872–1931) из кумыкского селения Нижнее Казанище. Членами редколлегии были дагестанские улемы Йусуф-кади из Дженгутая, Хаджжи-кади из Казанище, Билал-Хаджи из Дженгутая, Мустафа-кади и Хизри из Казанище. Среди читателей и корреспондентов журнала были также суфии. Кроме статей дагестанских авторов в журнале печатались полемические работы известных на Северном Кавказе улемов арабского Ближнего Востока, таких как 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани, современные исламские модернисты Мухаммад 'Абдо и Рашид Рида. Последние, как правило, сопровождались комментариями редакционной коллегии, по большей части, самого главного редактора Абу Суфьяна Акаева. Журнал выходил при поддержке советских властей республики и совершенно легально печатался в советской Типо-литографии Даггосиздата имени Гоголева тиражом 1000–1050 экземпляров. Журнал планировался как ежемесячный, но фактически издавался раз в три-четыре месяца. Всего вышло 12 номеров. Издание прекратилось с началом наступления окрепшей советской власти на религию на восточных окраинах СССР и развертыванием массовых политических репрессий, в которых погибли виднейшие представители джадидизма, включая редакторов обоих изданий.

Журнал «Байан ал-хака'ик» (как говорит само его название) имел целью разъяснить и обосновать в свете *шари'ата* культурные и социально-экономические преобразования, начатые советским правительством [Байан ал-хака'ик, 1925. № 1. С. 1]. В этом характерном джадидском издании много места уделялось реформе народного образования, созданию для мусульман советского Востока доступной и массовой общеобразовательной школы, ликвидации неграмотности, освещению событий в мусульманском мире за рубежом, где в это время шли колоссальные перемены, связанные с распадом Османской империи, ликвидацией в 1924 г. Мустафой Кемалем Ататюрком халифата, подъемом антиколониального движения. Большое место в нем занимали волновавшие и в то время улемов Дагестана проблемы современного толкования исламской религиозно-правовой традиции (*ат-таклид*). Структура и содержание номеров журнала во многом напоминают рубрики «Джаридат Дагистан». Здесь также обсуждались вопросы религиозного быта и обрядности, включая обычай вторичного коллективного намаза после пятничной проповеди-хутбы, чтение последней на арабском и языках народов Северного Кавказа, запрет изображений человека в исламе в свете современного быта, горские обычаи и общие обязанности шари'ата для мусульман. Были в журнале и новые темы, такие как вопрос об отношении мусульман к советской власти, революционному

движению против колонизаторов за рубежом, правомочности духовной власти и передачи наставничества в распространенных на Северном Кавказе суфийских братствах накшбандийа, шазилийа и кадирийа [Наврузов, 2011. С. 19–26].

Одной из центральных проблем, обсуждавшихся дагестанскими и северокавказскими улемами на рубеже дореволюционной царской и советской эпох был *иджтихад* — право высших авторитетов в вопросах *шари‘ата* (*муджтахидов*) выносить самостоятельные решения на основе Корана, сунны и методов исламского права (*фикх*), заключающийся в выборе правовых источников, их сравнительном толковании, классификации правовых аргументов и методов, казуистическом разборе спорных и нерешенных в Коране и сунне вопросов, и затем выработке общих норм их решения. Их занимал вопрос, насколько мусульмане обязаны следовать традиции, выраженной в трудах основоположников религиозно-правовых школ (*мазхабов*), включая господствующую традиционно в Дагестане шафиитскую религиозно-правовую школу.

Дагестанские джадиды полагали, что таклид необходимо творчески менять с учетом насущных проблем современного общества. Они уверяли своих оппонентов и читателей, что возврат к *иджтихаду* совсем не означает неуважения к исламскому наследию, не говоря про вероотступничество, в чем джадидов нередко обвиняли оппоненты из лагеря традиционалистов, а наоборот, способствует возрождению исламского мира, помогая его освобождению от власти колониальных европейских держав и иных угнетателей мусульман. При этом они любили ссылаться на опыт выдающихся дагестанских богословов и ученых-энциклопедистов начала Нового времени, прежде всего Мухаммада б. Мусы ал-Кудуки (1652–1717) из Кудутля. Как известно из дошедших до нас сочинений Кудутлинского и дагестанских биографических словарей, в догматике он придерживался системы основоположника исламской схоластики ал-Аш‘ари (873–935), а в исламском праве — школы имама аш-Шафи‘и (767–820). Однако он не считал себя обязанным бездумно следовать идущей от них традиции (*таклид*), но по примеру своего учителя, известного в то время на Арабском Востоке ученого Салиха ал-Йамани «прибегал к *иджтихаду*» [Шихсаидов, 2006. С. 223].

Уже в советское время автор известного биографического словаря дагестанских улемов Назир ад-Дургели (1891–1935) обратился к ученым Дагестана с просьбой сообщить ему свои соображения относительно *иджтихада* и *таклида* в современности [Назир ад-Дургели. Ат-Та‘лик ал-хамид. См. также: Шихсаидов, Омаров, 2005. С. 45]. Отвечая откликнувшемуся на его призыв шейху Йусуфу-кади из Дженгутая, Назир на примере Кудутлинского и других дагестанских улемов показывал, что мусульманские ученые Дагестана много веков после «закрытия врат *иджтихада*», как это утверждает распространенное клише, «много и подробно писали... об ал-иджтихаде и ат-таклиде» При этом он полагал, что «иджтихад в какой-то мере сохранил-

ся лишь при решении частных, предельно легких проблем» [Назир ад-Дургели [1920-е гг.]. См. также: Шихсаидов, Омаров, 2005. С. 42]. В свою очередь, Йусуф ал-Джункути писал о необходимости отличать абсолютный (*мутлак*) иджтихад от относительного иджтихада (*мун-тасиб*) муджтахидов вроде арабских улемов ал-Мазани, Ибн Хазима, Ибн Сурайджа, фактически основывавшихся на достижениях полного иджтихада имамов мазхабов. Поэтому, по его мнению, «муджтахиды первой ступени (*мутлак*) исчезли уже со времени четырех имамов [мазхабов]» [Йусуф ал-Джункути, Ал-Каул ас-саид. См. также: Шихсаидов, Омаров, 2005. С. 44]. Мнение обоих улемов по проблеме абсолютного иджтихада в целом совпадало, но они не соглашались в оценках деятельности разных ученых Дагестана. Поэтому в ответном письме Назир ад-Дургели отметил слабость аргументов Йусуфа из Дженгутая, при всех его ученых и ораторских талантах без оснований «нападавшего на некоторых имамов» и опиравшегося к тому же на слабые хадисы [Назир ад-Дургели. Ат-Та'лик ал-хамид]. В свою очередь, Дженгутайский упрекал Назира в уклонении от согласного мнения исламских ученых и фактическом отходе от истин ислама. На эту же тему Назир ад-Дургели спорил с Мухаммадом ат-Таргули из с. Тарки [Шихсаидов, Омаров, 2005. С. 113].

На страницы северокавказской исламской прессы эту полемику перенес уже упоминавшийся выше публицист-джадид Али Каяев. По его мнению, иджтихад отнюдь не прекратился после деятельности имамов, от которых ведут свое начало мазхабы суннитского ислама. Немало выдающихся имамов, таких как автор «Ал-Мухаззиб» Абу Исхак, улемы Ирака, Хорасана вроде ал-Джувайни, разных маликитских и ханафитских правоведов и других ученых в самых различных странах мусульманского мира и позднее выносили *фетвы* об иджтихаде по различным вопросам [‘Али ал-Гумуки, 1913. С. 3–4]. В подтверждение своего убеждения о необходимости иджтихада вплоть до современности Каяев ссылаясь на мнение шейха ‘Абд ал-Хаййа ал-Кахнави ал-Хинди в труде «Ан-Нафи’ ал-кабир ли ман йутали’ ал-джами’ ал-сагир», на сочинение Ал-Хафиза б. ‘Абд ал-Бирра «Джами’ байан ал-‘илм ва фадли-х», а также известные работы ас-Субки и ас-Суйути [‘Али ал-Гумуки, 1915. С. 4].

Свой вклад в обсуждение проблемы следования религиозной традиции внесли суфийские наставники раннего Советского Дагестана. Среди них выделяется влиятельный накшбандийский и шазилийский шейх Хасан ал-Хилми ал-Кахи (ум. 1937) из Кахиба, письма которого в раннее советское время печатались в «Байан ал-хака’ик». Он подробно разбирает эту проблему в изданной уже в постсоветское время книге «Ал-бурудж ал-мушайада», резко осуждая тех улемов, кто не признает закрытия врат иджтихада и отказывается следовать одному из четырех суннитских мазхабов. В резко полемической форме он говорит о них, «что... к иджтихаду призывает сегодня только тот, кто не в своем уме

и испорчен в вере» [Хасан ал-Хилми ал-Кахи, 1996. С. 332–333]. Сам он оставался в лагере сторонников таклида, полагая что правоверному мусульманину пристает следовать в понимании Корана, сунны и иных источников исламского права авторитетам того мазхаба, которого традиционно придерживаются в месте, где он живет и работает.

В середине 1920-х годов проблема следования религиозной традиции публично обсуждалась на ряде мероприятий, проведенных мусульманскими улемами при поддержке советской власти. Об этом свидетельствует речь бывшего корреспондента Каяева в газете «Джаридат Дагистан» Абу Мухаммада Мас'уда из с. Могох, написанная для II съезда улемов Дагестана, состоявшегося в феврале 1925 г. в Темир-Хан-Шуре². В ней он призывал мусульман к проведению серьезных реформ в судопроизводстве, идейной независимости и освобождению исламского богословия от оков таклида, современному пониманию религии, свободному от ошибок минувших поколений. В его речи есть и призыв к открытию врат иджтихада. К этому, по его мнению, подводит совершающиеся на глазах перемены в мусульманском обществе, появление новых социальных и культурных реалий, найти аналогии которым в исламской традиции затруднительно. Мас'уд хорошо понимал невозможность иджтихада для каждого мусульманина, и даже всех делегатов съезда, признавая, что это приведет к анархии и извращению установлений *шари'ата*. Не собирался он применять иджтихад к основам вероучения и исламской обрядности. Право иджтихада он собирался ограничить довольно узким кругом современных улемов, которые достигли ступени настоящих муджтахидов. При этом он предлагал отличать подлинных муджтахидов от муджтахидов мнимых, слепо и бездумно копирующих идущую от минувших поколений традицию, без обращения к изучению установлений Корана и сунны. Последние псевдомуджтахиды для него — «слепцы. А слепец не годится для того, чтобы быть поводом у слепых, которых лучше проведет даже животное...» [Ибрахим Хаджияв ар-Рукни ат-Таймири. С. 15–17. См. также: *Байан ал-хака'ик*. 1927, № 7. С. 6, 11].

В чем-то похожей позиции придерживался дагестанский ученый 'Абд ар-Рахим ал-Аймаки, посвятивший этой проблеме главу в своей книге «Кунуз ал-ахкам». Здесь он собрал и прокомментировал немало цитат противников слепого следования религиозной традиции. К такому умозаключению, по его мнению, подводят даже айаты Корана (2:85). При этом Аймакинский призывает различать таклид авторитетных ученых прошлого от бессмысленного подражания всему, освященному древностью. Для него такая позиция приближается к идолопоклонству, сурово осуждаемому в исламе. «...Как омерзительно подражание и высказывание, принимаемое без доказательств. Как

2 | См.: датированное 1343 г.х. письмо Мухаммада ал-Чиркати в личной библиотеке Чарана Чаранова в с. Могох Гергебильского района Республики Дагестан.

велики козни шайтана для подражателей, — пишет он, — когда он привлекает их, чтобы они подражали своим предкам в поклонении своим идолам. Они же убеждены, что достигли чего-то, трудятся в победе своего мазхаба, спорят с поборниками истины, думая, что правы они. Для поборников традиции достаточно оскорбления, что рабы идолов есть среди них» [‘Абд ар-Рахим ал-Аймаки, б.г.].

Так сложно и противоречиво развивалась дискуссия о значении религиозной традиции и возможных ответах мусульманского сообщества в лице своих ученых на вызовы современности в Дагестане первой четверти XX в. Многие суждения и попытки решения ее не устарели до сих пор. Эта проблема была и остается предметом споров исламских ученых региона, приобретших особую актуальность в контексте острой идеологической борьбы между салафитами и традиционалистами постсоветской эпохи.

Список сокращений

РФ ИИАЭ — Рукописный фонд Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук.

ФМС — Фонд Магомед-Саида Саидова. Махачкала.

Источники и литература

- ‘Абд ар-Рахим ал-Аймаки, б.г. — *‘Абд ар-Рахим ал-Аймаки*. Кунуз ал-ахкам фи муназарат ал-а’лалам // Рукопись в личной библиотеке Нурмагомеда Нурмагомедова Араканского в г. Махачкала.
- ‘Али ал-Гумуки, 1913 — *‘Али ал-Гумуки*. Ал-иджтихад ва-т-таклид // Джаридат Дагистан (Темир-Хан-Шура). 1913. № 31. С. 3–4.
- ‘Али ал-Гумуки. 1915 — *‘Али ал-Гумуки*. Ал-иджтихад ва-т-таклид // Джаридат Дагистан (Темир-Хан-Шура). 1915. № 41, 42.
- Байан ал-хака’ик, 1925. № 1 — Байан ал-хака’ик (Буйнакск). Сентябрь 1925 / Раби ал-аввал 1344 г. № 1.
- Ибрахим Хаджияв ар-Рукни ат-Таймири, 1927 — *Ибрахим Хаджияв ар-Рукни ат-Таймири*. Рассуждение о порицании традиции (*таклид*) (араб) // Байан ал-хака’ик (Буйнакск). 1927. № 6.
- Йусуф ал-Джункути, Ал-Каул ас-саид — *Йусуф ал-Джункути*. Ал-Каул ас-саид фи хасм маддат ал-иджтихад ва-т-таклид // РФ ИИАЭ. ФМС. № 35б.
- Назир ад-Дургели, [1920-е гг.] — *Назир ад-Дургели*. Рисалат ал-иджтихад ва-т-таклид [1920-е гг.] // РФ ИИАЭ. ФМС. № 35а.
- Назир ад-Дургели. Ат-Та’лик ал-хамид — *Назир ад-Дургели*. Ат-Та’лик ал-хамид ‘ала ал-каул ас-саид // РФ ИИАЭ. ФМС. № 35в.
- Наврозов, 2003 — *Наврозов А.Р.* «Джаридат Дагистан» // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Отв. ред. и сост. С.М. Прозоров. Вып. 4. М., 2003. С. 26–29.
- Наврозов, 2011 — *Наврозов А.Р.* «Байан ал-хака’ик» — печатный орган ученых-арабистов Дагестана первой трети XX века // *Pax islamica*. 2011. № 2. С. 19–26.
- Наврозов, 2012 — *Наврозов А.Р.* «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета дагестанских джаидов. М., 2012.
- Хасан ал-Хилми ал-Кахи, 1996 — *Хасан ал-Хилми ал-Кахи*. Ал-бурудж ал-мушайада би-н-нусус ал-муаййида. Дамаск, 1996.
- Шихсаидов, 2006 — *Шихсаидов А.Р.* Ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. Т. I. М., 2006. С. 222–223.
- Шихсаидов, Омаров, 2005 — *Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А.* Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С.Саидова). Махачкала, 2005.

В.Г. Соболев

Историография российского ориентализма: к вопросу о методологии исследования

*Ананасы и тигры, султаны в кирасе,
Ожерелья из трюпов, дворцы миража.
Это ты наплодила нам басен,
Кабинетная выдумка, дохлая ржа.
Нет в пустыне такого Востока...*

Николай Тихонов, 1920-е гг.

В одном из своих писем к Л.М. Леонову Максим Горький предупреждает молодого литератора о том, что начало произведения должно быть хлестким и ярким, сразу приковывать внимание читателя, и приводит такой пример: «Один из первых рассказов Вс. Иванова начат так: “В Сибири пальмы не растут”. “Это я знаю”, — сказал А.А. Блок и не стал читать рассказ» [Горький, 1956. С. 401].

Прошло более 35 лет с момента первой публикации книги Эдварда Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока». Рискую навлечь на себя блоковское «это я знаю», кратко обрисую основные положения главной книги Э. Саида и в особенности — направления последовавшей затем критики. На наш взгляд, это необходимое условие для того, чтобы перейти к рассмотрению феномена российского ориентализма, о котором и в нашей стране и за рубежом пока сказано довольно мало. Цель настоящей статьи как раз и состоит в том, чтобы рассмотреть основные публикации на тему российского ориентализма и, возможно, предложить некоторые новые пути для дальнейшего осмысления этого весьма сложного социального явления, тесно связанного с российской идентичностью. На наш взгляд, уже сам историографический обзор будет востребован теми, кто занимается сходной проблематикой.

Нашумевшая книга Э. Саида не только не раз подвергалась критике, но и «спровоцировала» целый ряд исследований — прежде всего за рубежом, — в которых авторы критически анализируют представле-

ния европейцев о Востоке, роль профессионалов-востоковедов в формировании политики отдельных западных стран. Неменьшее внимание успели заслужить путевые заметки, художественные произведения, картины и кинофильмы, созданные «непрофессионалами», однако сыгравшие значительную роль в формировании образа «Востока» на «Западе», обусловившие становление и развитие дискурса (-ов) Востока. В России, в противоположность западным исследованиям на эту тему, книга Э. Саида стала широко известна не так давно¹, и, к сожалению, при ссылках на работы Э. Саида часто остаются незадействованными критические публикации о его концепции, появившиеся за рубежом в последующие годы.

Сам Э. Саид дает несколько определений «ориентализму»: это и научное направление, «востоковедение», и стиль мышления, «основанный на онтологическом и эпистемиологическом различии “Востока” и (почти всегда) “Запада”» [Саид, 2006. С. 8], и знак европейско-атлантической власти над Востоком [Саид, 2006. С. 14], интеллектуальной власти, и др. В общем смысле ориентализм Э. Саида — западный (европейский) дискурс, с помощью которого Запад, с одной стороны, осознает сам себя, с другой — способ управлять Востоком, постоянно занимая позицию превосходства над ним. При этом Саид подчеркивает, что ориентализм не следует рассматривать как некий заговор европейских стран против стран Востока, или же рассматривать данный дискурс как нагромождение лжи и мифов, которые «рассыплются в прах, как только прозвучит правда» [Саид, 2006. С. 14]. На протяжении столетий ориентализм в его, саидовском, понимании оставался гегемоническим дискурсом² для европейцев, складывался и развивался вполне естественно, но сохраняя идею верховенства «западного человека» в его отношениях с «Востоком». Кроме того, Э. Саид приводит массу примеров из истории колониальной политики XVIII–XX вв., когда «академический ориентализм» становился на службу государственным интересам и оправдывал те или иные действия колониальных властей. При этом сами «ориенталисты»-ученые превращались в особый цех, который якобы обладал особыми, уникальными знаниями о Востоке и без которого государственные власти не могли обойтись в своей восточной политике.

Одним из первых и весьма жестким оппонентом Э. Саида выступил известный американский востоковед Б. Льюис, критика которого начинается уже с определенных Саидом границ изучаемого «Востока», а также востоковедения. С одной стороны, Льюис говорит о некорректном «сужении Востока до Ближнего Востока, а Ближнего Востока — до

1 | Перевод на русский язык был опубликован в 2006 г. [Саид, 2006]. Сама же концепция Саида «взята на вооружение» в отечественных востоковедных кругах лишь к середине 1990-х гг. Хотя, как отмечает Б. Льюис, советские востоковеды столкнулись с необходимостью реагировать на «ориентализм» задолго до Саида — уже в 1973 г. на конгрессе в Париже. Там глава советской делегации Б. Гафуров пытался отстоять «устаревший», на взгляд его западных коллег, термин. [Lewis B., 1993, pp. 103–104]. Но широкой дискуссии по этому поводу в советском востоковедении не могло развернуться.

2 | Э. Саид использует «теорию гегемонии» А. Грамши.

его арабской части, исключая тюркологию, иранистику и семитологию» [Lewis B., 1993]. С другой же — опровергает утверждение о превосходстве французских и британских центров арабистики в сравнении с тем вкладом, который внесла Германия в развитие данной области. Следующими недостатками объявляются незнание некоторых исторических фактов, также их фальсификация в соответствии с выдвигаемыми тезисами, использование узкого и нерелевантного круга источников наравне с непоследовательностью в их отборе. Кроме того, наиболее важным является проведенная параллель между «Ориентализмом» и книгой Р. Шваба «Восточный Ренессанс», из которой, по мнению Льюиса, Саид заимствует структуру, меняя при этом регион исследования с Индии на Ближний Восток, что является абсолютно неприемлемым в силу исторических и структурных различий их взаимоотношений со странами Европы [Lewis B., 1993]. Таким образом, основное значение книги сводится Льюисом к образованию обширного поля для обсуждения и актуализации проблем востоковедения.

Среди других спорных моментов книги исследователи Г. Маркус и М. Фишер видят общий стиль работы, риторика которой действует обратно своей цели и не только обличает, но и «укрепляет западное доминирование», а также лишает объект исследования [«Восток». — В. С.] возможности обладания каким-либо мнением [Marcus, Fischer, 1986. P. 1].

Так называемый «имагинативный вариант понимания ориентализма» проявляется в формировании особого образа мышления, затрагивающего уже не только узкий круг востоковедов, но также и писателей, художников или политиков, воспроизводящих априорное различие Востока и Запада в своей деятельности [Саид, 2006. С. 9–10]. Именно этот вариант и представляет наибольший интерес, поскольку именно через него Саид открывает новые возможности в вопросе методологии изучения колониальной и постколониальной систем. Так, до появления книги в данной области уделялось недостаточное внимание теории дискурсов М. Фуко, а критика империализма в основном опиралась на положения марксизма о материалистическом восприятии истории [Ahmad, 1992]. Саиду же удалось представить ориентализм в качестве дискурса, создаваемого в политическом, социальном и культурном поле европейского знания. Такие авторы, как Эдмунд Бурке и Франк Холлидей лишают «ориентализм» этого «нововведения», утверждая, соответственно, что первым, кто связал востоковедение с ориентализмом в литературе и религии, хотя и без прямого обращения к Фуко, был Брайан Тернер [Burke, Prochaska, 2007], а работы французского историка Максима Родинсона представляют более ранний и конструктивный анализ присутствия образов Востока в европейских текстах [Halliday, 1993]. В своей статье Э. Бурке и Д. Прохаски говорят о недостатке исторического подхода в построениях Саида, что стало результатом ограниченности на литературном и языковом анализе. Данный тезис выдвигает

гает и Ф. Холлидей, подчеркивая, что попытки объяснить социальные явления посредством исключительно лингвистических теорий неизбежно приводят к упрощению социальных феноменов. Холлидей указывает на придание Востоку излишней исключительности, поскольку национализм или расизм в отношениях гегемона и подчиненных народов в каждом из исторических случаев имеет гораздо больше общих черт, чем предполагает Саид, говоря только об исламе, сокращенном до арабской его части [Hallidey, 1993]. Также указывается на некоторую односторонность во взглядах Саида, выражающуюся в отсутствии примеров непредвзятого описания арабского мира, которые хотя и в меньшей степени, но все же были необходимы в западном дискурсе, поскольку становление колониализма не может быть полностью основано на ориенталистских текстах, но наряду с этим нуждается и в достоверных данных [Hallidey, 1993].

В данном аспекте интересным будет выйти за рамки европейской дискуссии, вызванной работой Саида и обратиться также к критической статье сирийского исследователя Садика ал-Азма. В своей статье он отмечает важность различия между институциональным и академическим ориентализмом и их взаимосвязь [Al-Azm, 1980]. Институциональным ориентализмом ал-Азм называет набор теорий и практик, верований, литературных и социальных образов, механизмы реализации политических амбиций. Академический же ориентализм представляется в качестве создания научной базы и знания о Востоке, при этом, в соответствии с моделью Саида, институциональная форма ищет и находит оправдание в академических источниках, обладающих «законностью». Ал-Азм указывает, что «Восток» изучается и конструируется в рамках ориентализма не только со стороны Запада, но и самим Востоком, что заставляет исследователя рассматривать и «обратную сторону» ориентализма. Данное явление характеризуется лингвистическим детерминизмом, то есть попыткой с помощью литературного, языкового различения и анализа, в данном случае арабского языка, объяснить не только культурную, но также социальную и политическую уникальность развития обществ [Al-Azm, 1980]. Такой подход является заведомо неверным, поскольку при доказательстве тезиса о непреодолимых различиях «восточного стиля мышления» и «западного» на данное же положение изначально и опирается, более того — сводя объяснение глубоких исторических процессов к сравнительной лингвистике. Результаты такого рода исследований используются с обратной целью, то есть для подтверждения превосходства Востока, на основе чего уже не «западная», а «восточная цивилизация» обретает свою исключительность. Таким образом, можно наблюдать два противоположных эффекта действия различных методов применения ориентализма. Данная двойственность не отражена в книге Саида, как не рассмотрена и проблема об ответном восприятии образа Запада. В частности, если Восток, в понимании европейца, существу-

ет только как собирательный миф из читаемых текстов, то возникает вопрос о существовании Запада, представляемого как внешне, так и самим собой.

Следует добавить, что Э. Саид, критикуя западный ориентализм за то, что он воспринимает «Восток» как некое единое целое, связанное общими культурными и социальными характеристиками, сам при этом субстанционализует «Запад». То есть в целом, справедливо подчеркивая ложность представлений о Востоке как о едином и вне-временном понятии, Э. Саид не замечает, что в таких же категориях мыслит себе «Запад».

Существенным представляется также и то, что Саид весьма непоследователен в датировке появления европоцентризма и в его дальнейшем проявлении в ориентализме. С одной стороны, обращается к моменту открытия кафедр по изучению восточных языков в европейских университетах после 1312 г., затем к XVIII в., но одновременно видит причину данного явления в результатах Великих географических открытий. Помимо этих дат Саид говорит об изобретении «европейского Востока» еще в Древней Греции: «Рассмотрим сначала разграничительную линию между Востоком и Западом. Уже во времена «Илиады» она казалась достаточно отчетливой» [Саид, 2006. С. 88]. Обнаруживая проявления ориентализма при обращении к текстам Гомера, а позже — Данте, Саид постулирует непрерывность самоидентификации европейцев. Именно здесь он вступает в противоречие с Фуко, на работы которого частично опирается. Последний считал невозможным появление дискурсивных практик по крайней мере до XVI в., когда только было положено начало формированию новых форм экономического производства и государственных структур в современном их понимании [Ahmad, 1992]. Вместе с тем именно эти размышления о «Востоке» как о постоянном и вечном «Другом» Европы также стали базой для небезынтересных публикаций о сущности европейской/западной идентичности³.

Э. Саид сознательно ограничил предмет своего рассмотрения британским, французским и американским опытом Востока, при этом только их отношениями с арабами и исламом. По мнению Саида, Англия и Франция были «нациями-пионерами на Востоке», крупнейшими колониальными державами, а «масса английских, французских и американских работ по Востоку ставит их безусловно выше несомненно значительной работы, проделанной в Германии, Италии, России и где-либо еще» [Саид, 2006. С. 32]. Не уделяя должного внимания Дальнему Востоку, Африке южнее Сахары, Индии, Э. Саид как бы приглашает других исследователей развивать его концепцию применительно к дру-

3 | Мы остановились на наиболее существенных, на наш взгляд, критических публикациях о работе Э. Саида. Но корпус критики «саидовского ориентализма» значительно шире [Clifford, 1988; *Orientalism and the Postcolonial Predicament...*, 1993; Figueira, 1995; Perloff, 1995; Lewis H.S., 2007].

гим странам и регионам. Или находить черты ориентализма в дискурсах других европейских и даже неевропейских стран. Понятие «Восток» тем самым трансформируется из привычного «географического» в чисто «ментальное». «Ориентализация» может касаться и Южной Америки, и Австралии, и России, а также, как показала дальнейшая критика Э. Саида, отдельных социальных групп и институтов.

С учетом взглядов Э. Саида и их критики мы предлагаем понимать под ориентализмом (ориенталистским дискурсом) обладающий внутренним единством способ видения Востока, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, способ не только восприятия и трактовки Востока, но и его проектирования и со-творения. «Восток» в российском ориентализме предлагается географически ограничить Азией и Африкой, то есть так, как это традиционно сложилось в рамках отечественного востоковедения. При этом мы допускаем, что может происходить «ориентализация» отдельных местностей и регионов, то есть приписывание им черт, которые дискурс ранее связывал с афро-азиатскими сообществами. С учетом критических замечаний в адрес самого Саида нет никаких оснований ограничивать ориентализм эпохой колониальных захватов и последующего доминирования «Запада» над «Востоком», связывать только с обслуживанием интересов метрополии. Норвежский исследователь Ивэр Нойманн, рассуждая об особенностях европейской идентичности и роли в ее становлении «Востока» как «Другого», рассматривает как один из примеров ориенталистского дискурса общественно-политические установки в Республике Башкортостан в начале 1990-х гг. [Нойманн, 2004. С. 239–267]. В данном случае «Ориентом» оказались Москва и — в еще большей степени — Татарстан, так как именно с этими регионами и населяющими их народами (русскими и татарами) официальные круги Башкирии пытались увязать те черты, которыми, в представлении Э. Саида, «Запад» награждал «Восток»: фанатизм, чрезмерная религиозность, консервативность, агрессивность. Аргументация Нойманна спорна, но, по существу, показывает, что саидовский «Ориент» довольно мобилен в пространстве.

При исследовании российского ориентализма следует иметь в виду еще одну важную черту. Широко известно, что отношения понятий «Россия» и «Европа», «Россия» и «Запад», сами по себе весьма сложны. И что касается «западной» литературы по поводу России, то в ней сплошь и рядом встречаются все компоненты, присущие ориенталистскому дискурсу⁴. То есть сама Россия в конкретных исторических и политических обстоятельствах предстает для «Запада» «Востоком». Эта старая, по всей видимости, неисчерпаемая проблема остается за

4 | Помимо уже указанной работы И. Нойманна можно выделить исследования Л. Вульф, [Вульф, 2003], М. Малиа [Malia, 1999], С. Хендерсон. [Henderson S, 2007]. Последний автор демонстрирует примеры ориентализма в путевых заметках и описаниях путешествий европейцев в Россию с XVIII по конец XX в. Те же тенденции применительно к российской внешней политике, при анализе которой на Западе зачастую происходит ее «ориентализация», описаны в статье Джеймса Брауна [Brown, 2010].

пределами данной статьи⁵. Мы посчитали необходимым упомянуть о ней только в той связи, что причисление России к «Востоку», «Азии» в западных публикациях, безусловно, отражалось и продолжает сказываться на российском самосознании, так как любая идентичность формируется не только субъектом, но и отношением к нему (признанием/непризнанием) сторонних наблюдателей. Отношения «Россия–Восток» будут в этом случае в значительной степени зависеть от того, признают ли «западные» сообщества за Россией «европейскую» идентичность.

Нетрудно заметить, что и в западных странах, и в России параллельно могли существовать и существуют сразу несколько ориенталистских дискурсов: профессиональный, научный, иногда пересекающийся с государственным, а также обывательский, народный. Естественно, что каждый из этих способов видения Востока будет обусловлен конкретными историческими условиями, социально-политическими, экономическими процессами, характерными для периода их становления и развития. Вопрос о преемственности ориенталистских дискурсивных практик в России требует специального исследования, пока еще никем по-настоящему не проделанного.

Российский ориентализм у самого Э. Саида практически не рассматривается: Россия и Советский Союз упоминаются в его книге всего около 10 раз. Однако и сам Саид, и многие последователи его концепции однозначно относят российские представления о «Востоке» к тому же «западному» ориентализму, связывают его с колониальными захватами — прежде всего на Кавказе и в Средней Азии — и ставят Россию в один ряд с Великобританией, Францией и другими колониальными державами. При этом, правда, в другой своей работе Саид не может не заметить, что «в отличие от Британии или Франции, которые перепрыгивали на другие континенты, за тысячи миль от своих собственных границ, Россия продвигалась на юг и восток ползком, поглощая любые земли или народы, которые находились рядом с ее границами» [Saïd, 1993. Р. 10]. Но этого короткого замечания недостаточно, как правильно подчеркивает А. Халид [Халид, 2005. С. 315], для того чтобы говорить о специфике российского ориентализма. Действительно, в российской дореволюционной и советской литературе о «Востоке» (как научной, так и художественной), можно найти немало общих черт с западными аналогами. Именно эта «схожесть» российского ориенталистского дискурса с «европейскими» аналогами стала предметом исследования многих иностранных, а чуть позднее и российских авторов.

Под исследованиями российского ориентализма, о которых речь пойдет ниже, мы подразумеваем, естественно, не все вообще исследования, посвященные взаимосвязям России с Востоком, а лишь те, которые отталкиваются от постструктуралистской методологии, в основе

5 | О современном этапе развития дискурсивных практик по этой проблеме можно выделить монографию В.Е. Морозова [Морозов, 2009].

которой в данном случае лежат труды М. Фуко и самого Э. Саида (хотя их взгляды, как было отмечено выше, не всегда совпадают).

Публикации на тему российского ориентализма стали появляться только в последние десять–пятнадцать лет и тесно связаны с проблемами российского колониализма и империализма XVIII — начала XX века, которым американские и европейские исследователи, особенно начиная с середины 1990-х гг., уделяют весьма большое внимание. Очевидно, что исследования России как империи и российского колониализма необязательно затрагивают ориенталистский дискурс, и, безусловно, мы не хотели бы ставить знак равенства между ориентализмом и колониализмом. В то же время проведенные исследования российского ориентализма настолько тесно оказались увязаны с проблематикой российских колоний и имперским характером государства, что подчас отделить одно от другого, на наш взгляд, почти невозможно.

В последнее десятилетие благодаря исследованиям, проведенным прежде всего американскими и британскими учеными, был опубликован целый ряд статей и монографий, в которых с российский ориентализм рассматривается через призму колониализма или в тесной связи с обретением Российской империей колоний на Востоке. «Колониальные» исследования российской истории, историческая компаративистика, сопоставляющая Россию с другими колониальными державами, оказалась чрезвычайно благодатным полем для ученых из разных стран, так как в советской историографии мы почти не находим подобных работ. Хотя концепция колониального развития империи в советской исторической науке, безусловно, была. Более того, она, как известно, трансформировалась от категорического осуждения российского империализма и воспевания национально-освободительной борьбы против царизма до теории «наименьшего зла» и прогрессивного характера русской колониальной политики⁶.

Из работ зарубежных авторов, которые своими публикациями в значительной мере обусловили интерес к проблематике российского колониализма, хотелось бы выделить А. Каппелера и Д. Ливена [Kappeler, 1992; Lieven, 2000]⁷, а из российских, безусловно, — А.И. Миллера [Миллер, 2002; Миллер, 2008]. Что же касается компаративистских исследований межимперских связей и отношений, то и в западной историографии они появляются главным образом уже в 1990-е гг. [After Empire..., 1997; Elliott, 2006; Hart, 2003; Pagden, 1995; Muldoon, 1999] и позднее.

Именно в русле колониальной проблематики и переосмысления подходов к имперскому прошлому России в 1990-е гг. за рубежом начались первые исследования российского ориентализма.

6 | О развитии ориенталистского дискурса в СССР см., например, публикации В.О. Бобровникова [Бобровников, 2007. С. 320–324]

7 | Существуют русские переводы их главных работ [Каппелер, 2000; Ливен, 2007]

Одним из первых, кто обратился к тематике российского ориентализма в контексте теории Э. Саида, был американский исследователь Натаниэл Найт [Knight, 2000 (1)]. В своей статье, он попытался показать на примере востоковеда и чиновника В.В. Григорьева, что ориентализм в России имел особый, отличный от «западного» характер, а концепция Э. Саида не совсем работает на российской почве. Его статья тут же вызвала довольно широкую дискуссию по поводу феномена «российского ориентализма» на страницах журнала «*Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*» [Khalid, 2000; Knight, 2000 (2); Todorova, 2000], позднее опубликованную на русском языке [Халид, 2005; Найт, 2005, Тодорова, 2005]. Известный специалист по Центральной Азии Адиб Халид приводит контрпример — деятельность востоковеда Н.П. Остроумова на службе империи в Ташкенте, развивает идеи Э. Саида применительно к России и доказывает, что русский ориентализм, в сущности, очень схож с западным и едва ли имеет такую «специфику», которая позволяла бы говорить об уникальности данного феномена. М. Тодорова пытается «смягчить» противоречия, указывая, что возможны как тот, так и другой подход к изучению российских представлений о «Востоке», и оба они в значительной степени будут продиктованы политическими предпочтениями исследователя.

Другая любопытная дискуссия на ту же тему развернулась на страницах журнала «*Ab Imperio*» в 2002 году между Дэвидом Схиммельпеннинком ван дер Ойе, Александром Эткинсом, Натаниэлем Найтом и Еленой Кэмпбелл [Схиммельпеннинк ван дер Ойе, 2002; Найт, 2002; Эткинд, 2002; Кэмпбелл, 2002]. Дискутирующие в целом исходили из традиционного понимания ориентализма, и только А.М. Эткинд предложил особый подход, связанный с его концепцией «внутренней колонизации» [Эткинд, 2001; Эткинд, 2003; Там, внутри..., 2012].

Самое большое количество публикаций по различным аспектам российского ориентализма имперской эпохи принадлежит американским исследователям. Проблематика российского ориентализма была частично отражена в сборнике статей «*Российский Восток: имперское пограничье и народы. 1700–1917*», изданном в 1997 г. [Russia's Orient..., 1997]. Сам сборник стал результатом многолетней работы американских ученых, объединившихся в 1990 г. в «Группу исследований Пограничья» (Borderlands Research Group) [Russia's Orient..., 1997, pp. IX–X], с целью изучения восточных границ Российской империи и колониальной политики России в Азии. Практически все участники сборника на протяжении последующих лет выпустили монографии или серии статей по различным аспектам российского ориентализма. Сьюзан Лэйтон посвятила свои публикации теме «Востока», прежде всего — Кавказа, в русской классической литературе

[Layton, 1994]⁸. Центральноазиатская проблематика, в том числе в контексте ориентализма, отражена в публикациях Адиба Халида и Дэниела Броуэра [Brower, 2002; Khalid, 1998; Халид, 2010]. Вирджиния Мартин и Майкл Ходарковский посвятили свои публикации взаимоотношениям России со «степью» и «степняками» [Khodarkovsky, 1992; Khodarkovsky, 2002; Martin, 2001]. Один из авторов сборника Роберт Джераси сосредоточил свое внимание на проблемах мусульманских регионов Поволжья [Geraci, 1997; Geraci, 2001]⁹, а Остин Ли Джерсильд обратился к российской колониальной политике на Кавказе [Jersild, 2002]. Эдвард Лаззерини является автором нескольких публикаций о взаимоотношениях России с татарами Крыма и Поволжья, а также с Османской империей [Lazzerini, 1997]¹⁰. Основные публикации Юрия Слезкина посвящены народам Крайнего Севера и Сибири в составе империи [Slezkine, 1994].

К ним следует добавить Вилларда Сандерленда, который создал целый ряд публикаций по «колониальной» политике России в отношении степняков и Средней Азии. Сандерленд, возможно, еще более последовательно, чем другие американские ученые, настаивает на фактическом колониальном статусе «азиатских» территорий в составе империи, в том числе Сибири, Поволжья, Урала, Северного Причерноморья [Sunderland, 2004]¹¹. Он пытается доказать, что даже если у России никогда не было министерства колоний, то оно имело все шансы возникнуть [Сандерленд, 2010], а игнорирование, непризнание русскими империалистического характера своих действий только мешает «вскрыть» их истинные колониалистские наклонности [Sunderland, 2004, pp. 227–228].

К этому перечню работ американских ученых необходимо также добавить исследования специалиста по гуманитарной географии российского/евразийского пространства Марка Бассина, главная монография которого посвящена русской «колониальной» политике с чертами ориентализма на Дальнем Востоке [Bassin, 1999]. Джефф Сахадео продолжает исследования колониального наследия в бывшей российской (советской) Средней Азии [Sahadeo, 2007]. Поль Верт занимается вопросами этнических и религиозных меньшинств в составе Российской империи, в том числе колонизации Волжско-Камского региона и взаимодействия русских властей с финно-угорскими народами [Werth, 2002; Верт, 2012]. Научные изыскания Николаса Брейфог-

8 | Здесь и далее в отношении участников сборника «Russia's Orient...» (1997) будут приведены лишь названия их главных монографий. Все они также авторы нескольких статей по сходной проблематике.

9 | Под его редакцией и редакцией М. Ходарковского также вышел в 2001 г. сборник статей «Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia» [Of Religion and Empire..., 2001].

10 | См. также списки публикаций профессорско-преподавательского состава факультета Центральных Евро-Азиатских исследований (Department of Central Eurasian Studies) Университета Индианы (Блумингтон) — <http://www.indiana.edu/~ceus/>

11 | См. также две совершенно разные рецензии на эту книгу: отрицательную — Ильи Грачева и Павла Рыкина, и хвалебную, резко полемизирующую с первой — Александра Моррисона в журнале «Антропологический форум» [Грачев, Рыкин, 2007; Моррисон, 2007].

ла посвящены колониальным процессам и инородцам в Российской империи, в том числе на Кавказе и в Закавказье [Breygogle, 2005]¹². Канадский историк Уэйн Доулер опубликовал интересное исследование о развитии народного образования среди инородцев Российской империи, построенное главным образом на материалах Поволжья [Dowler, 2001]. С завидной регулярностью продолжают выходить сборники, составленные в основном из статей, ранее опубликованных в англоязычных журналах, также посвященных российскому ориентализму сквозь призму колониальных притязаний XVIII — начала XX века [Orientalism and Empire..., 2006; Peopling the Russian Periphery..., 2007; Russian Empire..., 2007].

Из работ британских ученых особенно выделяются публикации Александра Моррисона, в основном посвященные российской колониальной политике в Центральной Азии и ее сравнению с британской политикой в Ост-Индии [Morrison, 2008 (2); Morrison, 2009]. А. Моррисон — автор многих интересных и полемических рецензий на работы своих коллег по «цеху».

Британская исследовательница Вера Тольц написала на тему российского ориентализма несколько статей, а недавно выпустила книгу, переведенную в 2013 году на русский язык [Tolz, 2011; Тольц, 2013]¹³. Правда, В. Тольц, специалист по истории, национальным и политическим процессам в России, профессор университета Манчестера, не является востоковедом. Ее предыдущие публикации были связаны главным образом с судьбой русской интеллигенции и университетской профессуры на рубеже XIX–XX веков и в советское время [Tolz, 2001]¹⁴, а к «ориенталистской» проблематике исследовательница обратилась уже в последние годы [Тольц, 2010; Tolz, 2005; Tolz, 2008]. Повествование В. Тольц посвящено петербургской востоковедной школе барона Розена и ее вкладу в методологию изучения Востока, ее влиянию на политику России в конце XIX — начале XX в. При этом в монографии речь идет не только о дореволюционном периоде, но и о первых годах советской власти. Исследовательница пытается показать, что по целому ряду концептуальных позиций востоковедения школа Розена не менее чем на полвека опередила формирование западной постколониальной парадигмы гуманитарного и социального знания, в частности теории ориентализма Эдварда Саида. Петербургские востоковеды столкнулись примерно с теми же трудностями в изучении Востока, что и западные исследователи в период деколонизации. Уже в начале XX века они пытались переосмыслить понятия «Восток», «Азия», критически относятся к европоцентристскому восприятию восточных реалий, при этом осоз-

12 | К перечисленным авторам можно также добавить Р. Крюза [Crews, 2006]. См. отрицательную рецензию А. Моррисона на книгу Роберта Крюза в журнале: «The Slavonic & East European Review» [Morrison, 2008 (1)].

13 | См. также критические рецензии М. Долбилова. С. Глебова и В. Бобровникова в журнале «Ab Imperio» [Бобровников, 2011; Долбилов, 2011; Glebov, 2011].

14 | Критический взгляд на теоретические основания ее первой монографии высказывал А.И. Миллер [Миллер, 2004].

навая возможность того, что государство может некорректно эксплуатировать данные академических исследований.

Из работ обобщающего характера хотелось бы также выделить публикации канадского исследователя Дэвида Схиммельпеннинка ван дер Ойе [Схиммельпеннинк Ван дер Ойе, 2004; Схиммельпеннинк Ван дер Ойе, 2009], в особенности его последнюю книгу «Российский ориентализм: Азия в русском сознании от Петра Великого до эмиграции» [Schimmelpenninck van der Oye, 2010]. В его публикациях акцент делается на восприятии в России стран Дальнего Востока, но при этом есть целый ряд тонких наблюдений об этапах развития представлений о «Востоке» вообще. В последней монографии канадский ученый стремится все же объять необъятное, так как начинается рассмотрение отношений «Россия–Восток» с доордынских времен и заканчивается А. Прохановым и Г. Зюгановым. При всей эрудиции, которую обнаруживает автор в русской истории и искусстве, включая литературу и музыку, внимательной работе с источниками и документами из российских архивов в книге иногда обнаруживается упрощенное понимание российских представлений о «Востоке». Автор упускает из виду некоторые противоречия в российской «восточной» и «колониальной» политике, есть ряд фактических неточностей¹⁵.

Из ряда работ, опубликованных в США и Великобритании, выделяются публикации, принадлежащие перу профессиональных востоковедов, в которых также затрагиваются проблемы российского восприятия Востока и азиатских сообществ. Последние публикации известного германского исследователя Михаэля Кемпера, автора целого ряда работ по суфизму и адату в Поволжье и на Северном Кавказе, посвящены российскому и советскому ориентализму [Kemper, 2005; Kemper, 2008; Kemper, 2009; Kemper, 2010]. М. Кемпер выступил соредактором сборника статей, посвященных истории советского востоковедения [The Heritage of the Soviet Oriental Studies, 2011]. Аллен Франк посвятил одну из своих работ функционированию мусульманских религиозных институтов у казахов на территории Российской империи [Frank, 2001].

К предложенному историографическому обзору можно добавить еще и заметно выросший за рубежом интерес к русскому изобразительному искусству, связанному с ориентализмом. В последние годы были опубликованы сразу две книги о российском ориентализме в живописи [Bolton, 2009; Atroschenko, Bulatov, Kouteinikova, Solovyeva, 2011].

Что касается отечественных публикаций по проблемам российского ориентализма, то их пока немного. Выделяются статьи известных российских этнологов (антропологов) В.О. Бобровникова и С.Н. Абашина. Через публикации В.О. Бобровникова, посвященные Северному Кавказу [Бобровников, 2005; Бобровников, 2007; Бобровников, 2010], красной нитью проходит идея о том, что, в сущности, представления

15 | См. рецензию на эту книгу в журнале «Восток» [Ланда, 2011].

россиян о «Востоке» мало чем отличались от европейских аналогов, а концепция Э. Саида вполне может применяться к российской колониальной политике на Кавказе. Описывая романтические образы кавказских горцев-разбойников у Пушкина, Лермонтова, Бестужева-Марлинского, отмечая гипертрофированные изображения «хищничества» горцев [Бобровников, 2007. С. 308–320], Бобровников фактически все время противопоставляет мифическое отражение Кавказа в сознании русских писателей и путешественников и «реальное» положение дел.

Несколько иной позиции придерживается, по всей видимости, специалист по Центральной Азии С.Н. Абашин, который склонен видеть в российском колониализме и ориентализме особые, специфические черты, которых не было и не могло быть в западных ориенталистских дискурсах. [Абашин, 2005; *Le Turkestan Russe...*, 2009]¹⁶. В соавторстве с Д.В. Васильевым написана также глава «Образ Центральноазиатского региона в российском обществе» в коллективной монографии [Абашин, Васильев, 2008]¹⁷.

Известный отечественный историк А.В. Ремнев, используя главным образом сибирские материалы, стал едва ли не единственным российским автором, который последовательно отстаивает «неколониальный» статус окраин Российской империи, во всяком случае — Сибири и Дальнего Востока [Ремнев, 2004 (1); Ремнев, 2004 (2); Ремнев, 2004 (3)]. Ремнев убедительно доказывает, что несмотря на многие сложности в отношениях европейской части России и Сибири, «в политике в отношении азиатских окраин доминировал не столько колониальный, сколько территориальный принцип», а империя дистанцировалась от терминов «колония» и «колониализм» вполне осознанно [Ремнев, 2010].

Нетрудно заметить, что отечественная историческая наука все же отстает, во всяком случае в количестве исследований, как колониального / имперского прошлого России, так и российского ориентализма.

Что касается литературоведения, то и здесь тема «Востока» в русской литературе, «колониальные» сюжеты, почти не изучены. Можно назвать лишь несколько работ и статей на эту тему [Дарьялова, 1987; Исаев, 2009; Сопленков, 2000; Таварациян, 2007; Эткинд, 2003], если не считать диссертаций о творчестве некоторых советских писателей, защищенных в университетах Средней Азии в 1960–1980-е гг.

Советский ориентализм фактически вообще не исследован ни на Западе, ни в России. Кроме уже упомянутых работ М. Кемпера и В. Тольц, в которых рассмотрены отдельные сюжеты развития востоковедения как науки в 1920-е гг., публикаций нет. На торжестве советской идеологии ориентализм «трагически» обрывается, или ему

16 | Многие аспекты российского восприятия Центральной Азии рассмотрены также в публикациях С.Н. Абашина, посвященных «сартовской проблеме» [Абашин, 2007].

17 | У Д.В. Васильева есть и другие публикации по сходной тематике [Васильев, 2005; Васильев, 2007].

полностью отказывают в преемственности. Вместе с тем и советская литература, и «народные» представления о «Востоке» дают богатый материал для того, чтобы проследить трансформацию и преемственность ориентализма.

Роль «Востока» в русской истории и культуре, способы и формы его восприятия в России, отличительные особенности российского ориенталистского дискурса заслуживают внимательного и тщательно изучения. Их исследование могло бы способствовать преодолению современного кризиса общей российской идентичности.

Обзор зарубежной историографии российского ориентализма позволяет сделать вывод, что интерес к нему подогревается страстями, разгоревшимися вокруг российского колониализма и империализма, а также русского имперского национализма. Общим местом для многих американских и европейских исследователей стал отказ признавать за Россией какие-либо специфические, отличные от западных моделей колониализма. Этот тезис, который зачастую провозглашается почти априорно, выглядит очень сомнительно и в силу географических пространств, которые охватывало Российское государство, и в силу гораздо более длительного, чем у любого западного государства, и непосредственного общения России с «Востоком». За исключением лишь немногих авторов — Н. Найта, В. Тольц, Д. Схиммельпеннинка ван дер Ойе, — большинство исследователей проводят в своих публикациях тезис о том, что Россия была типичной «европейской» империей с типичным западным ориентализмом и с «обычными» колониями, при этом колониями были не только Средняя Азия и Закавказье, но и Сибирь, Украина, Поволжье, Урал, Балтия.

Сегодня возникает устойчивое ощущение, что в попытках угнаться за теоретическими изысканиями, проведенными 30–40 лет назад на Западе, мы пытаемся применить их концепции к российским реалиям, не изучив при этом и малой доли того, чтобы было накоплено в сокровищницах российского ориентализма за прошедшие годы. На наш взгляд, прежде чем применять какую-либо «концепцию» («Саида» или «анти-Саида») нужно изучить эмпирический материал, отечественные источники и архивы, которые все еще остаются в огромном количестве просто непрочитанными. При этом в область исследования должны быть включены не только академические сочинения, не только военная мемуаристка, но и миссионерская литература, а также, вне всякого сомнения, художественная и массовая литература по данному вопросу.

Когда зарубежные исследователи пытаются изобразить Россию как типичную «европейскую» колониальную державу, подчеркивая сходства ее ориентализма с западными аналогами, или, наоборот, включить Россию в понятие «Восток», в собственный ориенталистский дискурс, вспоминается начало рассказа Р. Киплинга «Человек, который был» («The Man Who Was», 1889), кстати, совершенно некорректно переведенное на русский язык в собраниях сочинений. В переводе на

русский начало рассказа должно звучать так: «Следует отчетливо понимать, что русский — восхитительный человек, пока заправляет рубашку в штаны [т.е. ведет себя как «европеец». — В. С.]. Как восточный человек он очарователен. И только тогда, когда он настаивает на том, чтобы его воспринимали как самый восточный из западных народов, а не как самый западный из восточных, он превращается в расовую аномалию, с которой исключительно трудно иметь дело. Он сам не знает, какая сторона его натуры проявится в следующий момент» [Kipling, 1903. P. 97]¹⁸. Киплинг в шутилой манере негодует не по поводу того, что русские пытаются быть «обычными европейцами» или «обычными азиатами». Хотя последнее определение в отношении русских Киплингу кажется, естественно, более подходящим: русские, как и «азиаты», вообще-то рубаху не заправляли, и об этом Киплинг прекрасно знает. Киплинга смущает «азиатская Европа» и «европейская Азия», «расовая аномалия», с которой великий певец колониализма никак не может смириться. То, что у Киплинга изложено иронично, уже без всяких шуток проявляется в работах некоторых зарубежных авторов, обращающихся к проблематике российского ориентализма. Не может быть никакой азиатской Европы, равно так же, как и европейской Азии! И уже любые попытки заговорить об этом — миф, симулякр, великодержавный шовинизм. С этими твердыми убеждениями спорить практически невозможно и, видимо, бессмысленно.

18 | «Let it be clearly understood that the Russian is a delightful person till he tucks his shirt in. As an Oriental he is charming. It is only when he insists upon being treated as the most easterly of Western peoples, instead of the most westerly of Easterns, that he becomes a racial anomaly extremely difficult to handle. The host never knows which side of his nature is going to turn up next».

Источники и литература

Абашин, 2005 — *Абашин С.Н.* В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Кризис ориентализма в Российской империи? // *Азиатская Россия: люди и структуры империи*: Сб. статей к 50-летию А.В. Ремнева. Омск, 2005. С. 43–97.

Абашин, 2008 — *Абашин С.Н.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007.

Абашин, 2011 — *Абашин С.Н., Васильев Д.В.* Образ Центральноазиатского региона в российском обществе // *Центральная Азия в составе Российской империи*. Гл. 15. М., 2008. С. 313–336.

Бобровников, 2011 — *Бобровников В.О.* Новая книга Веры Тольц: комментарий востоковеда // *Ab Imperio*, 2011, N 3. С. 393–402.

Тольц, 2013 — *Тольц В.* «Собственный Восток России». Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

Бобровников, 2005 — *Бобровников В.О.* Ориентализм в литературе и политике на Северном Кавказе // *Азиатская Россия: люди и структуры империи*: Сб. статей к 50-летию А.В. Ремнева. Омск, 2005. С. 23–42.

Бобровников, 2007 — *Бобровников В.О.* Ориентализм на Северном Кавказе // *Северный Кавказ в составе Российской империи*. Гл. 14 / Отв. ред. В.О. Бобровников, И.Л. Бабич. М., 2007. С. 307–326.

Бобровников, 2010 — *Бобровников В.О.* Русский Кавказ и французский Алжир: случайное сходство или обмен опытом колониального строительства? // *Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917)*: Сб. ст. / Ред. М. Ауст, Р. Вульпиус, А. Миллер. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 182–209.

Васильев, 2005 — *Васильев Д.В.* Русский Туркестан: судьба и власть (туркестанские генерал-губернаторы в 1865–1886 гг.) // *Азиатская Россия: люди и структуры империи*: Сб. статей к 50-летию А.В. Ремнева. Омск, 2005. С. 351–392.

Васильев, 2007 — *Васильев Д.В.* Россия в Центральной Азии: мифы об имперской окраине // *Научные труды Института бизнеса и политики*. Вып. 4: Восток: история, политика, культура. М., 2007.

Верт, 2012 — *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М., 2012.

Вульф, 2003 — *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

Горький, 1956 — *Горький М.* Письмо к Л.М. Леонову от 4 октября 1935 г. // *Собр. соч.: В 13 т. Письма, телеграммы, надписи. 1927–1936*. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956.

- Грачев, Рыкин, 2007 — *Грачев И., Рыкин П.* Рецензия на книгу: Sunderland W. Taming the Wild Field: Colonization and Empire on the Russian Steppe. London: Cornell University Press, 2004 // Антропологический форум. 2007, № 6.
- Дарьялова, 1987 — *Дарьялова Л.Н.* Тема Востока в прозе 20-х годов // Филологические науки. 1987, № 6.
- Долбилов, 2011 — *Долбилов М.* О выгоде иметь «свой собственный Восток» // *Ab Imperio*. 2011, N 3. С. 374–384.
- Исаев, 2009 — *Исаев Г.Г.* Код исламской культуры в творчестве русских писателей: Астрахань: Астраханский университет, 2009.
- Каппелер, 2000 — *Каппелер А.* Россия — многонациональная империя: Возникновение, история, распад. М., 2000.
- Кэмпбелл, 2002 — *Кэмпбелл Е.* К вопросу об ориентализме в России (во второй половине XIX века — начале XX века) // *Ab Imperio*. 2002, № 1.
- Ланда, 2011 — *Ланда Р.Г.* D.D. Schimmelpenninck van der Oye. Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2011, № 1. С. 178–185.
- Ливен, 2004 — *Ливен Д.* Российская империя и ее враги с XVI в. до наших дней. М., 2007.
- Миллер, 2004 — *Миллер А.И.* Империя и нация в воображении русского национализма. Заметки на полях одной статьи А.Н. Пыпина // Российская империя в сравнительной перспективе: Сб. ст. М.: Новое издательство, 2004.
- Миллер, 2008 — *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2008.
- Миллер, 2002 — *Миллер А.И.* Российская империя, ориентализм и процесс формирования наций в Поволжье // Политическая наука. 2002, № 4. С. 25–35.
- Морозов, 2009 — *Морозов В.Е.* Россия и Другие: идентичность и границы политического сообщества. М., 2009.
- Моррисон, 2007 — *Моррисон А.* Рецензия на книгу: Sunderland W. Taming the Wild Field: Colonization and Empire on the Russian Steppe. London: Cornell University Press, 2004 // Антропологический форум. 2007, № 6.
- Найт, 2002 — *Найт Н.* Была ли Россия собственным «Ориентом»? Размышления по поводу статей Эткинды и Схиммельпеннинка в рамках дискуссии по ориентализму // *Ab Imperio*. 2002, № 1.
- Найт, 2005 — *Найт Н.* О русском ориентализме: ответ Адибу Халиду // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. М.: Новое издательство, 2005. С. 323–344.
- Нойманн, 2004 — *Нойманн И.* Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.
- Ремнев, 2004 — *Ремнев А.В.* «Вдвинуть Россию в Сибирь». Империя и русская колонизация второй половины XIX — начала XX века // Новая имперская история постсоветского пространства: Сб. ст. Казань, 2004. С. 223–242.
- Ремнев, 2004 — *Ремнев А.В.* Колония или окраина? Сибирь в имперском дискурсе XIX века // Российская империя: стратегия стабилизации и опыты обновления. Воронеж, 2004. С. 112–146.
- Ремнев, 2010 — *Ремнев А.В.* Российская власть в Сибири и на Дальнем Востоке: колониализм без министерства колоний — русский «Sonderweg»? // *Imperium inter pares*: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917): Сб. ст. / Ред. М. Ауст, Р. Вульпиус, А. Миллер. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 173–175.
- Ремнев, 2004 — *Ремнев А.В.* Россия движется на Восток: «Знание-власть» и возможности ориенталистского дискурса в имперской истории России // Азиатско-тихоокеанские реалии, перспективы, проекты: XXI век / Под ред. В.Н. Соколова. Сер.: Науч. доклады. Владивосток, 2004. Вып. 1. С. 240–256.
- Саид, 2006 — *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Сандерленд, 2010 — *Сандерленд В.* Министерство азиатской России: никогда не существовавшее, но имевшее для этого все шансы колониальное ведомство // *Imperium inter pares*: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917). Сб. ст. / Ред. М. Ауст, Р. Вульпиус, А. Миллер. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 105–149.
- Сопленков, 2000 — *Сопленков С.В.* Дорога в Арзрум: Русская общественная мысль о Востоке. М.: Восточная литература, 2000.

- Схиммельпеннинк ван дер Ойе, 2004 — *Схиммельпеннинк ван дер Ойе Д.* Мирза Казембек и казанская школа востоковедения // Новая имперская история постсоветского пространства: Сб. ст. Казань, 2004. С. 243–271.
- Схиммельпеннинк ван дер Ойе, 2009 — *Схиммельпеннинк ван дер Ойе Д.* Навстречу Восходящему солнцу: как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М., 2009.
- Схиммельпеннинк ван дер Ойе, 2002 — *Схиммельпеннинк ван дер Ойе Д.* Ориентализм — дело тонкое // *Ab Imperio*. 2002, № 1.
- Таварацян, 2007 — *Таварацян И.* Зеленое знамя жизни: ислам в творчестве И.А. Бунина // *Четки*. 2007, № 1.
- Там, внутри, 2012 — Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей / Под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М., 2012.
- Тодорова, 2005 — *Тодорова М.* Есть ли русская душа у русского ориентализма? Дополнение к спору Натаниэля Найта и Адиба Халида // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. М.: Новое издательство, 2005. С. 344–360.
- Тольц, 2010 — *Тольц В.* Российские востоковеды и общеевропейские тенденции в размышлениях об империях конца XIX — начала XX века // *Imperium inter pares*: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917): Сб. ст. / Ред. М. Ауст, Р. Вульпиус, А. Миллер. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 266–307.
- Халид, 2010 — *Халид А.* Ислам после коммунизма. Религия и политика в Центральной Азии. М., 2010.
- Халид, 2005 — *Халид А.* Российская история и спор об ориентализме // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. М.: Новое издательство, 2005. С. 310–323.
- Эткинд, 2003 — *Эткинд А.* Русская литература, XIX век: Роман внутренней колонизации // Новое литературное обозрение. 2003, № 59. С. 103–124.
- Эткинд, 2001 — *Эткинд А.* Фуко и тезис внутренней колонизации: Постколониальный взгляд на советское прошлое // Новое литературное обозрение. 2001, № 49. С. 50–74.
- Эткинд, 2002 — *Эткинд А.* Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России // *Ab Imperio*. 2002, № 1.
- After Empire, 1997 — *After Empire: Multiethnic Societies And Nation-building: The Soviet Union And The Russian, Ottoman, And Habsburg Empires.* Ed. by K. Barkey, M. von Hagen. Westview Press, 1997.
- Ahmad, 1992 — *Ahmad A.* Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the World of Edward Said // Ahmad A. In *Theory: Classes, Nations, Literature*. London; N.Y.: Verso, 1992. P. 159–219.
- Al-Azm Sadik Jalal — *Al-Azm Sadik Jalal.* Orientalism and Orientalism in Reverse // *Europe Solidaire Sans Frontières* — <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article20360>
- Atroschenko, Bulatov, Kouteinikova, Solovyeva, 2011 — *Atroschenko O., Bulatov V., Kouteinikova I., Solovyeva K.* Russia's Unknown Orient. London, 2011.
- Bassin, 1999 — *Bassin M.* Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840–1865. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Bolton, 2009 — *Bolton R.* Russian Orientalism: Central Asia and the Caucasus. Madison, CT: Sphinx Press, 2009.
- Breyfogle, 2005 — *Breyfogle N.* Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus. Cornell University Press, 2005.
- Brower, 2002 — *Brower D.* Turkestan and the Fate of Russian Empire. London, 2002.
- Brown, 2010 — *Brown J.D.J.* A Stereotype, Wrapped in a Cliché, Inside a Caricature: Russian Foreign Policy and Orientalism // *Politics*, 2010. Vol. 30(3), Pp. 149–159.
- Burke, Prochaska, 2007 — *Burke III. E., Prochaska D.* Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism // *History and Anthropology*, Vol. 18, No. 2, June 2007, pp. 135–151.
- Clifford, 1988 — *Clifford J.* On Orientalism // Clifford J. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988. P. 255–276.
- Crews, 2006 — *Crews R.D.* For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. Harvard University Press, 2006.

- Morrison, 2008 — *Morrison A.* Review of Robert D. Crews 'For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia' // *The Slavonic & East European Review*, 2008, Vol. 86, No. 3. Pp. 553–557.
- Dowler, 2001 — *Dowler W.* Classroom and Empire: The politics of schooling Russia's Eastern nationalities, 1860–1917. Toronto, McGill-Queen's univ. press, 2001.
- Elliott, 2006 — *Elliott J.* Empires of Atlantic World Britain and Spain in America, 1492–1830. New Haven, 2006.
- Figueira, 1995 — *Figueira D.M.* Oriental Despotism and Despotism // *Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity* / Ed. by Katherine M. Faull. Lewisburg: Bucknell University Press, 1995. P. 182–199.
- Frank, 2001 — *Frank A.J.* Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde 1780–1910. Leiden, 2001.
- Geraci, 1997 — *Geraci R.* Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam // *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*. Ed. by D. Brower and E. Lazzerini. Indiana University Press, 1997. Pp. 138–161.
- Geraci, 2001 — *Geraci R.* Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. Cornell University Press, 2001.
- Glebov, 2011 — *Glebov S.* Postcolonial Empire? Russian Orientologists and the Politics of Knowledge in the Late Imperial Russia // *Ab Imperio*. 2011, N 3.
- Halliday, 1993 — *Halliday F.* 'Orientalism' and Its Critics // *British Journal of Middle Eastern Studies*. 1993, Vol. 20, № 2, Pp. 145–163.
- Hart, 2003 — *Hart J.* Comparing Empires. European Colonialism from Portuguese Expansion to the Spanish-American War. N.Y., 2003.
- Henderson, 2007 — *Henderson S.* The Elephant in the Room: Orientalism and Russian Studies // *Slovo*, Vol. 19, No. 2, 2007. Pp. 125–135.
- Jersild, 2002 — *Jersild A.* Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Kappeler, 1992 — *Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. München, 1992.
- Kemper, 2005 — *Kemper M.* 'Adat against Shari'a: Russian Approaches towards Daghestani 'Customary Law' in the 19th Century' // *Ab Imperio: Theory and History of Nationalism and Empire in the Post-Soviet Space*. 2005, № 3. Pp. 147–174.
- Kemper, 2008 — *Kemper M.* How to Take the Muslim Peripheries Seriously in the Writing of Imperial History? // *Ab Imperio: Studies of New Imperial History and Nationalism in the Post-Soviet Space*. 2008, № 4. Pp. 472–482.
- Kemper, 2010 — *Kemper M.* Red Orientalism: Mikhail Pavlovich and Marxist Oriental Studies in Early Soviet Russia // *Die Welt des Islams*, 2010, N 50. Pp. 435–476.
- Kemper, 2009 — *Kemper M.* The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // *Die Welt des Islams*. 2009, N 49. Pp. 1–48.
- Khalid, 2000 — *Khalid A.* Russian History and the Debate over Orientalism // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2000, 1(4). Pp. 691–699.
- Khalid, 1998 — *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Khodarkovsky, 1992 — *Khodarkovsky M.* Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771. Ithaca and London, 1992.
- Khodarkovsky, 2002 — *Khodarkovsky M.* Russia's Steppe Frontier. The Making of a Colonial Empire, 1500–1800. Bloomington, 2002.
- Kipling, 1903 — *Kipling R.* Life's Handicap. Being Stories of Mine Own People. London, 1903. P. 97.
- Knight, 2000 — *Knight N.* Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // *Slavic Review*. 2000. Vol. 59. № 1. Pp. 79–100.
- Knight, 2000 — *Knight N.* On Russian Orientalism: A Response to Adeb Khalid // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2000, 1(4). Pp. 701–716.
- Layton, 1994 — *Layton S.* Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Lazzerini, 1997 — *Lazzerini E.* Local Accommodation and Resistance to Colonialism in the Nineteenth-Century Crimea // *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*. Daniel Brower and Edward Lazzerini (eds.). Indiana University Press, 1997.

- Le Turkestan Russe, 2009 — Le Turkestan Russe: Une colonie comme les autres? / Ed. Svetlana Gorshenina and Sergei Abashin. Tashkent and Paris: IFEAC, 2009.
- Lewis, 1993 — *Lewis B.* The Question of Orientalism // *Lewis B.* Islam and the West. Oxford University Press, 1993. P. 99–118.
- Lewis, 2007 — *Lewis H.S.* The Influence of Edward Said and Orientalism on Anthropology, or: Can the Anthropologist Speak? // *Israel Affairs*, Vol. 13, No. 4, October 2007. Pp. 774–785.
- Lieven, 2000 — *Lieven D.* Empire. The Russian Empire and Its Rivals. London, 2000.
- Malia, 1999 — *Malia M.* Russia Through the Western Eyes. Berkeley University Press, 1999.
- Marcus, Fischer, 1986 — *Marcus G., Fischer M.* Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 1986. P. 1–2.
- Martin, 2001 — *Martin V.* Law and Custom in the Steppe. The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century. London, 2001.
- Morrison, 2009 — *Morrison A.* Applied Orientalism in British India and Tsarist Turkestan // *Comparative Studies in Society and History*. 2009, Vol. 51, N. 3. Pp. 619–647.
- Morrison, 2008 — *Morrison A.* Russian Rule in Samarkand 1868–1910: A Comparison with British India. Oxford, 2008.
- Muldoon, 1999 — *Muldoon J.* Empire and Order: The Concept of Empire, 800–1800. Houndmills, 1999.
- Of Religion and Empire, 2001 — *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* / Ed. by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- Orientalism and Empire in Russia, 2006 — *Orientalism and Empire in Russia* / Ed. by Michael David-Fox, Peter Holquist and Alexander Martin. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Orientalism and the Postcolonial Predicament, 1993 — *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives of South Asia* / Ed. by Carol A. Breckenridge, Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- Pagden, 1995 — *Pagden A.* Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France. 1500 — c.1800. New Haven, 1995.
- Peopling the Russian Periphery, 2007 — *Peopling the Russian Periphery: Borderland Colonization in Eurasian History* / Ed. by Nicholas Breyfogle, Abby Schrader, Willard Sunderland. London, 2007.
- Perloff, 1995 — *Perloff M.* Tolerance and Taboo: Modernist Primitivisms and Postmodernist Pieties // *Prehistories of the Future: the Primitivist Project and the Culture of Modernism* / Ed. by Elazar Barkan, Ronald Bush. Stanford: Stanford University Press, 1995. P. 339–354.
- Russian Empire, 2007 — *Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930* (Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies) / Ed. by M. von Hagen, J. Burbank, A. Remnev. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Russia's Orient, 1997 — *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Sahadeo, 1993 — *Sahadeo J.F.* Russian Colonial Society in Tashkent. 1865–1923. Bloomington, 2007.
- Said, 1993 — *Said E.* Culture and Imperialism. N.Y., 1993.
- Schimmelpenninck van der Oye, 2010 *Schimmelpenninck van der Oye D.* Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. New Haven: Yale University Press, 2010.
- Slezkine, 1994 — *Slezkine Y.* Arctic mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Sunderland, 2004 — *Sunderland W.* Taming the Wild Field: Colonization and Empire on the Russian Steppe. London: Cornell University Press, 2004.
- The Heritage of the Soviet Oriental Studies, 2011 *The Heritage of the Soviet Oriental Studies* / Ed. by Michael Kemper and Stephan Conermann. London, 2011.
- Todorova, 2000 — *Todorova M.* Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2000, 1(4). Pp. 717–728.

- Tolz, 2008 — *Tolz V. European, National and (Anti-)Imperial: The Formation of Academic Oriental Studies in the Late Tsarist and Early Soviet Russia* // *Kritika*. 2008. Vol. 9. № 1. Pp. 53–81.
- Tolz, 2005 — *Tolz V. Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia* // *The Historical Journal*, 2005, Vol. 48, № 1. Pp. 127–150.
- Tolz, 2011 — *Tolz V. Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods* (Oxford Studies in Modern European History). Oxford University Press, 2011.
- Werth, 2002 — *Werth P.W. At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905*. N.Y.: Ithaca, 2002.

История мусульманских обществ

3

В.О. Бобровников, А.А. Ярлыкапов **Реституция шариата на российском Кавказе: проблемы и перспективы***

В постсоветской России отношение науки и политики к правовым и неправовым традициям резко изменилось. Как на федеральном, так и на региональном уровне признана позитивная ценность **обычая** как такового, его правовой статус резко повысился. Государство взяло на себя охрану местных **традиций** и даже признало традиционное (обычное) право в качестве возможного источника законодательства. Власти пытаются опереться на местные обычаи, видя в них возможную опору российской законности и государственности в нестабильных условиях постсоветского общества. Этнографы, а за ними некоторые юристы отвергли укоренившийся в советское время взгляд на традицию как пережиток прошлого, мешающий развитию общества и права.

Еще в последние советские годы появилась тенденция распространять понятие «традиция» на все без исключения местные институты и практики горцев-мусульман. В понимании «традиций» произошли перемены. Оно освободилось от советской марксистской риторики. Ключевыми понятиями вместо отвергнутых классовых и формационных принципов стали «цивилизационные категории»: «горские традиции», «исламское возрождение» и «шариат». По существу, так называемый цивилизационный подход, столь модный в последнее время у ряда российских и северокавказских гуманитариев, представляет собой формационную «пятичленку», наскоро перекроенную на новый лад. Оценка местных традиций поменялась со знака «минус» на «плюс». Из «вредного пережитка прошлого» они превратились в источник «ду-

* | Работа написана при поддержке Фонда перспективных исследований «Бастион» (2012) и Программы Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Ислам в культуре народов России» (руководитель А.А. Ярлыкапов). Материалы для статьи были собраны в течение последних лет при поддержке разных исследовательских программ российских и зарубежных научных фондов, в первую очередь Ford Foundation, Open Society Institute, Volkswagen Stiftung, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Российского государственного гуманитарного фонда, Фонда им. Марджани.

ховного возрождения» и «единения» Северного Кавказа [подробнее об этом см.: Бобровников, 2005. С. 248; Bobrovnikov, 2011. Р. 104–110].

Перемены коснулись самых различных областей законодательства — уголовного, гражданского, поземельного. Традиционалистская риторика во многом определяет законы «О сельской общине», «О сельском самоуправлении» и «О третейских судах», принятые в 1995–1997 гг. в Адыгее, Дагестане, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии–Алании. Ярким свидетельством такой трансформации служит небезызвестная 14-я статья Федерального закона № 82 от 1999 г. «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», признавшая источником права «традиции и обычаи» в случаях, когда они не противоречат федеральному и местному законодательству, а также гарантировавшая охрану государством «традиционного образа жизни» малочисленным титульным народам северных и южных окраин страны. Значение этих поистине революционных перемен в восприятии обычаев и традиций становится хорошо понятно при сравнении этого закона с положениями советского уголовного законодательства. Не менее прославленная в прошлом Х глава о «Преступлениях, составляющих пережитки родовых обычаев» признавала традиции источниками правонарушений, «общественно опасных действий» [Систематизированный текст, 1948. С. 505. Ст. 205, 203]. Такое негативное отношение к обычаю и традициям было сохранено и в УК редакции 1960 г., вплоть до принятия нового, уже постсоветского, УК РФ 1996 г., в котором было декриминализировано многоженство и некоторые другие практики, восходящие к местной обычноправовой и мусульманской традиции.

Традиция и ислам в федеральном и республиканских законодательствах

В 1990-е годы ислам как религиозная и правовая традиция получил у федерального центра весьма привилегированный статус, которым он не пользовался прежде со стороны советских и дореволюционных российских властей. Конституция РФ признает его исконной религиозной традицией российского общества и ставит под охрану государства. Довольно близкие отношения установились между государством и так называемым традиционным исламом. Начиная с президентства Б.Н. Ельцина федеральные власти не раз заявляли о своей поддержке ислама как одной из «традиционных... конфессий» россиян [Об утверждении Концепции национальной безопасности Российской Федерации, 1997. Ст. 5909. С. 10432]. Подчеркивая заботу Российского государства не только о православных, но и о мусульманских гражданах РФ, президент ежегодно поздравлял их с праздником Курбан-байрам, точно так же, как православных — с Пасхой и Рождеством. Эту традицию продолжили президенты Д.В. Медведев и В.В. Путин.

Новый правовой статус ислама как традиционной религии не сразу был законодательно закреплён. Сначала государство объявило о признании свободы исповедания всех без исключения конфессий и создания в стране любых религиозных организаций. Были гарантированы декларируемые, но не исполнявшиеся прежде демократические положения декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (1918 г.). Государство имеет светский характер. Религия по-прежнему отделена от государства. Эти свободы гарантировал общесоюзный закон «О свободе совести и религиозных организациях», принятый Верховным Советом СССР 1 октября 1990 г. [О свободе совести и религиозных организациях, 1990]. Вскоре они были подтверждены в законе РСФСР «О свободе вероисповедания» от 25 октября 1990 г. и его региональных вариантах, принятых в бывших советских автономиях Северного Кавказа в 1991 г.

Концепция «традиционного российского ислама» сложилась на федеральном, а затем и северокавказском уровне в последней трети 1990-х годов. Она в немалой степени определяет характер нового федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях», принятого Государственной Думой РФ 26 сентября 1997 г. В преамбуле федерального закона ислам вместе с православием был отнесен к религиям, «составляющим неотъемлемую часть исторического наследия народов России»¹. Государство обязуется уважать и поддерживать как Русскую православную церковь (РПЦ), так и ислам. В законе, по сути, впервые четко проведено деление конфессий и религиозных организаций на «традиционные» и «нетрадиционные». Здесь понятие «традиционный» употребляется в значении «официально признанный, законный». Ему в законе противостоит понятие «нетрадиционный», под которым в постсоветском законодательстве стало принято понимать зарубежные миссионерские организации и местную религиозную оппозицию светским и духовным властям.

Права «нетрадиционных» религиозных объединений, организаций, появившихся в стране после распада Советского Союза, согласно Федеральному закону 1997 г. были существенно ограничены. Для них введен пятнадцатилетний испытательный срок. В России они могут законно существовать только при условии ежегодной перерегистрации [О свободе совести и религиозных объединениях. 1997. Ст. 11; 27.3. С. 7671–7672, 7677]. Кроме того, «нетрадиционные» религиозные организации не имеют права на материальную и иную поддержку со стороны федеральных и республиканских властей. Их священнослужители не освобождаются от военной службы. Им запрещено открывать религиозные школы и давать религиозное

1 | Кроме православия и ислама в этот список входят также «буддизм, иудаизм и другие религии [под последними подразумеваются языческие культы народов Севера. — В. Б., А. Я.]». Ислам занимает в нем второе место [О свободе совести и религиозных объединениях. 1997. Ст. 4465. С. 7666].

образование детей, проводить религиозные обряды в лечебных и исправительных учреждениях, издавать и распространять религиозную литературу, иметь при себе иностранные религиозные представительства и приглашать из-за рубежа проповедников и других религиозных деятелей [Там же. Ст. 27.3; 3.4; 5. 3 и 4; 13.5; 16.3; 17.1 и 2; 18.2; 19; 20.2. С. 7677–7678, 7667, 7669, 7673, 7674–7676]. Тем самым был законодательно закреплён новый курс федерального центра на установление государственного контроля над всеми без исключения религиозными организациями, ограничение деятельности зарубежных миссий.

В понятии «нетрадиционные религии» отразились страхи перед подрывной деятельностью западных и мусульманских стран, стремящихся к расчленению России [ср.: Игнатенко, 2004. С. 187; Нечитайло, 2012. *Passim*]. В этом можно видеть как следствие общих опасений мирового сообщества перед экстремизмом и терроризмом, волна которого на рубеже столетий взволновала весь мир, так и результат двух кровопролитных российско-чеченских войн на Северном Кавказе. За последние пять–семь лет призрак «исламской угрозы» и грядущей Кавказской войны постоянно пугает российские власти. Эти опасения определяют целый ряд заявлений федерального правительства и парламента, российских премьеров, президентов Ельцина, Медведева и Путина. «Концепция национальной безопасности Российской Федерации» 1997 г. имела в виду именно «нетрадиционный ислам», а точнее так называемое движение ваххабитов, говоря о необходимости «учитывать [в религиозной политике центра. — В. Б., А. Я.] разрушительную роль различных религиозных сект, наносящих значительный ущерб духовной жизни российского общества, представляющих собой прямую опасность для жизни и здоровья граждан России и зачастую используемых для прикрытия противоправной деятельности» [Об утверждении Концепции национальной безопасности Российской Федерации, 1997. Ст. 5909. С. 10432].

Курс на союз с местным «традиционным исламом» и борьбу с зарубежным «нетрадиционным исламом» получил дальнейшее развитие в дагестанском законе «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» [Религии и религиозные организации в Дагестане, 2001. С. 87–89]. Он был принят Народным Собранием республики 16 сентября 1999 г., вскоре после разгрома в Северном Дагестане отрядов чеченских боевиков, выступавших в поддержку дагестанских ваххабитов, и начала Второй российско-чеченской войны. Пользуясь чрезвычайным положением военного времени, правительство при поддержке Духовного управления мусульман Дагестана (далее: ДУМД) разгромило существовавшие на территории республики «нетрадиционные» ваххабитские общины и организации. Принятие этого закона ознаменовало определенный

возврат назад, к советской практике администрирования при решении религиозных вопросов. Слишком широко и неясно в законе определены «ваххабиты и иные экстремисты». Есть серьезная опасность, что под это понятие могут подпасть все политические и идеологические враги ДУМД. Однако в настоящее время у дагестанских властей нет реальных сил, чтобы воплотить в жизнь все положения закона и установить строгий контроль над деятельностью всех религиозных организаций на территории республики.

Закон 1999 г. конкретизировал положение «нетрадиционных» религиозных общин согласно действующему законодательству республики. Ваххабитам было запрещено организовывать независимые от ДУМД мечетные общины (*джамааты*), молельные дома, школы (Ст. 1, 3). Запрещена деятельность в республике религиозных миссий, распространение и хранение печатных изданий, аудио- и видеоматериалов, вышедших из лагеря ваххабитов (Ст. 1). Отправляясь учиться в религиозные вузы за рубежом, дагестанская молодежь по букве закона должна получить направление ДУМД по согласованию с Управлением по делам религий в Республике Дагестан (далее — РД) (Ст. 3). Все религиозные организации на территории республики должны были пройти перерегистрацию в трехмесячный срок с момента ввода закона в силу (Ст. 4). За нарушение положений закона было предусмотрено административное наказание в виде ареста до 15 суток и штрафов в размере от 100 до 500 минимальных оплат труда (Ст. 7²). Опираясь на положения этого чрезвычайного закона, правительство республики смогло в течение осени и начала зимы 1999 г. закрыть в Дагестане оппозиционные исламские партии и культурные движения, отделения зарубежных исламских организаций и фондов.

Похоже, что к мысли об опасности «нетрадиционного ислама» для России и Северного Кавказа федеральное и республиканское руководство пришло под влиянием официально признанного мусульманского духовенства выделившихся из Духовного управления мусульман Северного Кавказа республиканских муфтиятов, которое заняло непримиримую позицию по отношению к своим политическим и идейным противникам в мусульманском сообществе региона. Кампанию против ваххабитов на Кавказе начал дагестанский муфтий. Покойный муфтий С.-М. Абубакаров не раз заявлял, что «ваххабизм — это псевдорелигиозное политическое течение с крайне экстремистским уклоном», с которым нужно бороться. ДУМД образовало сильное лобби в правительстве республики. 17 августа 1998 г. по инициативе ДУМД для борьбы с ваххабитами на уровне всего региона в Назрани был создан Координационный центр мусульман Северного Кавказа, объединивший

2 | Согласно закону РД от 9 марта 2007 г. статьи 6 и 7 закона «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» признаны утратившими свою силу. Была изменена формулировка ст. 5. Эти редакционные изменения вызваны несоответствием закона о противодействии ваххабитской деятельности в РД общим нормам федерального законодательства.

республиканские муфтияты Дагестана, Чечни³, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, Адыгеи, Северной Осетии–Алании.

Попытки реанимации обычного и мусульманского права (1990-е — 2010-е годы)

Законодательное признание мусульманских религиозных традиций произошло на фоне религиозного бума постсоветской эпохи. Попытки реституции обычного (от араб. *адат*) и мусульманского (араб. *фикх*, *шариат*) права начались в республиках и краях Северного Кавказа в первые годы после распада СССР и создания в 1991 г. Российской Федерации. Боровшиеся за власть группировки разных политических ориентаций не раз заявляли о необходимости легализовать горские адаты и шариат в субъектах РФ в регионе — прежде всего в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Кабардино-Балкарии — и во всей стране.

Эти перемены происходили на фоне отмирания созданных в советскую эпоху местных институтов, включая колхозы и совхозы, сельские и республиканские советы, советы старейшин, а также быстрого дробления централизованных институтов советской шариатской юрисдикции. С распадом Советского Союза в 1989–1992 гг. раскололось Духовное управление мусульман Северного Кавказа (далее: ДУМСК), прежде выступавшее как общерегиональный центр шариатской юстиции. Оно разделилось сначала по республиканскому, а затем по этно-территориальному признаку [подробнее см.: Кудрявцев, 1995. С. 156–175].

В ноябре 1989 г. от ДУМСК откололся первый независимый муфтият — ДУМ Кабардино-Балкарии с центром в Нальчике. В декабре 1989 г. в Грозном было сформировано ДУМ Чечено-Ингушетии, распавшееся после раздела в 1991 г. республики на самостоятельные ДУМ Чечни и Ингушетии (1992). В 1990 г. во Владикавказе начало действовать ДУМ Северной Осетии. Созданный в январе 1990 г. на I съезде мусульман казыят Ставрополя был преобразован в марте 1991 г. в ДУМ Карачаево-Черкесской Республики и Ставропольского края. В том же 1991 г. возник оппозиционный ему Имамат мусульман Карачая. В Дагестане в 1990–1992 гг. сложилось свое Духовное управление мусульман (ДУМД), в 1992–1993 гг. в свою очередь распавшееся по этническому признаку на «аварский» ДУМД, Духовное возрождение лакского народа в г. Буйнакске, Кумыкское духовное управление в г. Махачкале и даргинский Кадият в г. Избербаше. В 1993 на съезде мусульман Южного Дагестана был избран еще один муфтий — имам мечети г. Дагестанские Огни М. Латилов. В 1999 г. появилось шестое «территориально-этническое»

3 | В апреле 2012 г. ДУМ Чечни принял решение выйти из Координационного центра мусульман Северного Кавказа, мотивировав свое решение аморфностью и слабой активностью организации. Вместе с тем руководство республики и муфтията продолжает солидаризироваться с политикой Координационного центра в области противодействия нетрадиционным религиозным течениям среди мусульман региона и России.

Духовное управление мусульман Ногайского района Республики Дагестан. Однако ни одно ДУ кроме ДУМД не прошло государственную перерегистрацию 1994 г. Последнее добилось статуса республиканского муфтията. 26 февраля 1994 г. был принят закон о запрете в республике всех прочих кроме ДУМД духовных управлений мусульман.

Вместе с тем на волне движения за мусульманское возрождение после распада СССР в 1991 г. началось стихийное восстановление шариатского правосудия и открытие шариатских судов. Несколько десятков, если не сотен, шариатских судов было создано при мечетных общинах на севере Дагестана, в Чечне и Ингушетии, единичные шариатские суды появились — в Адыгее, Карачае, Кабарде, Краснодарском крае [Бобровников, 2006. С. 265]. Свои особенности были у подобных институтов в общинах и группах сторонников суфийских братств накшбандийа, шазилийа и кадирийа, открыто возобновивших свою деятельность в Дагестане, Чечне и Ингушетии в это время. Роль шариатских судей (араб. *кади*) у них играли суфийские наставники (шейхи). Авторитет последних был намного выше, но отношения им между собой не удалось наладить из-за все возрастающего соперничества между ними. Наиболее нетерпимо были настроены сторонники самого влиятельного накшбандийского и шазилийского шейха Дагестана Саида-Афанди Ацаева (1937–2012).

В большинстве случаев на местах шариатские суды сосуществовали с официальными органами постсоветского российского правосудия. Кроме того, в случае возникновения конфликтных ситуаций вокруг разделов земельных угодий (прежде всего пастбищ) между сельскими мечетными общинами бывших колхозов и совхозов, непреднамеренных и умышленных убийств и ранений, например в случае аварий на дорогах или похищения невест, — деяний, влекущих за собой по нормам традиционного и мусульманского права кровомщение, на местах периодически создавали примирительные комиссии [ПИМА, 1995–2001]. Только в отдельных дагестанских и чеченских общинах, контролировавшихся ваххабитами, при введении шариатских судов все иные, в первую очередь государственные, органы судебной власти были распущены.

Последовательно этот принцип был проведен в жизнь лишь в четырех даргинских селениях Буйнакского района Дагестана — Карамахи, Чабанмахи, Дуранги и Кадар. В августе 1998 г. они объявили себя «самостоятельной исламской территорией, управляемой по законам шариата». Об этом уведомляли надписи, поставленные при въезде в селения. Представители милиции и сторонники враждебного ваххабиту ДУМД вынуждены были покинуть селения. В марте 1999 г. джамаат Карамахи направил в адрес республиканских органов власти в Махачкалу заявление, в котором обосновывал необходимость установления шариатского правления на уровне сельских администраций республики: «Так как республика не способна своей конституцией, многочисленными законами навести элементарный порядок, следует

устанавливать в Дагестане законы Аллаха. Только установив шариатские законы, можно навести порядок. Свои идеи карамахинцы будут продолжать распространять и на другие территории» [Цит. по кн.: Гаджиев, 2002. С. 216].

На деле шариатская юстиция здесь ограничилась введением на территории «Кадарской зоны» «сухого закона» и публичными наказаниями нарушителей норм нравственности (араб. *хууд*). Эта инициатива имела скорее пропагандистский, чем правовой характер. Опыт «шариатского правления» карамахинцев оказался недолгим. Летом 1999 г., воспользовавшись вторжением в Северный Дагестан отрядов ваххабитов из Чечни, ДУМД сумело склонить на свою сторону руководство федеральных сил и подавить карамахинских ваххабитов.

De jure шариатское правосудие было узаконено на республиканском уровне (до 1999 г.) только в Чеченской республике Ичкерия, где в 1996 г. был принят уголовный кодекс Судана, в целом придерживающийся норм шариата⁴, и в Ингушетии с законом о мировых судьях и легализацией многоженства при президенте Аушеве в 1997 г. Преамбула конституции ЧРИ провозгласила «Коран и шариат основными источниками законодательства». И.о. президента ЧРИ Зелимхан Яндарбиев отменил на территории республики действие советских и российских законов. Народные суды были упразднены. Вместо них вводилась новая, шариатская иерархия правосудия, включая сельские, городские и районные шариатские суды, подчинявшиеся Верховному шариатскому суду в Грозном, облеченному правом пересмотра их решений. Однако осуществить эти законопроекты и разработать законодательства о шариатских судах в этих республиках не получилось.

Ингушские законопроекты о шариатском браке (*никах*) и мировых судьях были вскоре отменены как противоречащие нормам общероссийского федерального законодательства. Тем не менее в мае 1999 г. в Ингушетии начал работать республиканский шариатский суд. Он состоял из пожизненно выбиравшегося *алимами* республики (двумя третями голосов) председателя (*кади*) и 5 *алимов*, которых кади, в свою очередь, назначал из лиц, имевших достаточный уровень знаний в области фикха и шариата. Этот орган разбирал по шариату шафиитского толка иски по разделу имущества, семейные споры. Постановления суда оформлялись письменно и их копии выдавались на руки истцам и ответчикам. С 1999 по 2001 г. через суд прошло более 1000 дел. Однако в 2001 г. постановления шариатского суда рес-

4 | Рецепция уголовных норм шариата в законодательстве в постсоветской Чечне 1996–1999 гг. еще ждет своего исследователя. Это крайне любопытный, но и очень темный вопрос. Никто еще не пробовал сравнить тексты чеченского и суданского УК. Эта задача осложняется малой доступностью чеченского кодекса 1996 г. Хотя он и публиковался в грозненских газетах, но их сейчас крайне сложно достать. Насколько известно, экземпляров Чеченского УК 1996 г. нет ни в одной из центральных российских библиотек. Некоторый свет на эту проблему может пролить исследование арабского текста Суданского кодекса 1992–1993 гг., а также материалы, опубликованные М.Т. ал-Каббаши, председателем Специального суда по общему праву и Апелляционного суда, главой органов суданской юстиции при режиме Нимейри, при котором началась шариатская трансформация уголовного законодательства страны [Подробнее см.: Бобровников, 2002. С. 273–275].

публики потеряли юридическую силу, хотя он и продолжал работать позднее как консультативное учреждение [Албаков, 2004. С. 82; Албогачиева, Бабич, 2010. С. 134–135].

Шариатский кодекс и суды Чеченской Республики никогда не были признаны в качестве законных со стороны федеральных властей в Москве. С началом в 1999 г. Второй российско-чеченской войны шариатизация институтов власти и судопроизводства в республике была прервана, хотя многие шариатские суды и продолжают действовать в ней *de facto*. Кроме чисто политических и военных причин, помешавших реституции мусульманского правосудия следует указать и на важный финансовый и кадровый фактор. Это отсутствие грамотных шариатских судей после советской секуляризации и более чем 50-летнего преследования ислама и шариата.

В 1996–1997 гг. в Чечне были спешно созданы начальные курсы для подготовки кадров шариатских судов, но их выпускники продемонстрировали крайне низкий уровень не только шариатской, но и в целом юридической грамотности [ПМА, 2001]. В наспех сделанный перевод УК ЧРИ вкрались досадные ошибки. Не были полностью переведены в понятную местным мусульманам систему штрафы, порой исчисляющиеся в суданских фунтах и верблюдах. Нормальной работе созданных в 1996 г. шариатских судов в Чеченской Республике мешала также слабость властных структур и сложившаяся в республике опасная криминальная обстановка. Для осуществления широкомасштабной реституции мусульманских (и традиционных, адатных) судов необходимы большие финансовые затраты, которые при настоящем положении дел в регионе и продолжающемся экономическом кризисе представляются нерентабельными даже для самых горячих сторонников введения шариата в норму жизни среди северокавказских политиков.

Правительство А. Масхадова оказалось бессильным остановить дальнейшее углубление конфликта. Накануне Второй чеченской войны работа шариатских судов была парализована двоевластием в Чечне. Верховный шариатский суд ЧРИ со времени своего создания враждовал с парламентом, оспаривая у последнего полномочия высшей законодательной власти в Чечне. Отношения между двумя ветвями высшей законодательной власти в республике окончательно зашли в тупик в январе 1999 г., когда парламент объявил Верховный шариатский суд неконституционным органом, а последний, в свою очередь, приостановил деятельность парламента.

Чтобы разрешить конфликт, по предложению главы оппозиции Ш. Басаева 3 февраля 1999 г. президент Масхадов распустил парламент, объявив о введении в республике «полного шариатского правления» и создании Государственного совета (Шура) из авторитетных мусульманских алимов и полевых командиров. Однако оппозиция не признала власть президентской Шуры. В Чечне возникло две Шуры — масхадовская и басаевская — и соответственно — два Высших шариатских суда

[Акаев, 1999. С. 106–107]. Шариатская юстиция превратилась в орудие силового давления на политических противников, которых обвиняли в отходе от норм шариата и вероотступничестве⁵, карающемся, согласно общим нормам мусульманского права, смертной казнью.

Все эти факты говорят о том, что в 1990-е годы шариат стал серьезным политическим козырем в борьбе за власть на Северном Кавказе. Он стал рассматриваться как средство узаконить создававшиеся тогда далекие от идеалов ислама политические режимы и движения. Так, первый президент Чеченской республики Ичкерия совершенно нерелигиозный человек и генерал Дж. Дудаев провозгласил шариат источником права в Чечне. Но реально он ничего не сделал для введения в жизнь норм мусульманского правопорядка и предотвращения разгула преступности в республике. О необходимости учреждения шариатских судов не раз говорили дагестанские, чеченские и российские политики, замешанные в терактах и массовых убийствах мирных жителей на Северном Кавказе. По непроверенным сведениям, после переселения в с. Урус-Мартан один из крупнейших идеологов северокавказских ваххабитов, ныне находящийся за пределами Российской Федерации, Багауддин Магомедов или один из его соратников издал фетву, позволяющую шариатским гвардейцам совершать похищения российских милиционеров с целью их обмена на содержащихся в плену ваххабитов. Текст фетвы был опубликован в 1998 г. в грозненской газете «Аль-Каф». В сентябре 1999 года знаменитый террорист Шамиль Басаев (убит в 2006 г.) объявил о создании его «дагестанскими братьями» в Ботлихском и Цумадинском районах Дагестана, захваченных отрядами Конгресса народов Чечни и Дагестана (куда также входил известный террорист и полевой командир Хаттаб), «исламского суда, чтобы судить предателей и трусов...» [Ал-Аман (Бейрут, на араб. яз.), 17.09.1999].

Вторая российско-чеченская война, начавшаяся в октябре 1999 г., с первых дней разыграла шариатскую карту. Ей непосредственно предшествовал вооруженный джихад радикальных мусульман в дагестанских горах в августе–сентябре того же года. В конце 1999 г. муфтий Ичкерии Бай-Али Тевсиев издал фетву, призывающую мусульман Чечни подняться на газават с Россией. И хотя в первые годы Второй чеченской войны светское руководство непризнанной Чеченской Республики–Ичкерии еще продолжало существовать, само

5 | Вот один характерный документ, вышедший из контролировавшегося сторонниками Басаева Верховного шариатского суда Чеченской Республики Ичкерия в 1999 г. *Фотокопия в личном архиве В.О. Бобровникова в Москве. Сохранена орфография и пунктуация подлинника*: «Предупреждение Актиеву Ахмеда! Мы имеем достоверную информацию о ваших связях с каферами. Вам дается недельный срок, чтобы прекратить ваши связи и покаяться публично в (мечети) иначе, возмездие неотвратимо. В[ерховный] судья». Характерно, что документ написан от руки на печатном бланке Верховного шариатского суда Чеченской республики Ичкерия с шапкой «Предупреждение». Это позволяет говорить о массовом изготовлении подобных документов в период перед началом Второй российско-чеченской войны. Следует также отметить отсутствие в постановлении каких бы то ни было ссылок на нормы мусульманского права и цитат из Корана и хадисов, что в целом нехарактерно для фетв и постановлений современных шариатских судов в регионе.

оно довольно быстро стало окрашивать свою деятельность в мусульманские тона. Заседание так называемого Государственного комитета обороны ЧРИ, состоявшееся 22 июля 2002 г., закрепило эти изменения. На нем руководителем военных операций на всех трех «фронтах», восточном, западном и северном, был назначен Шамиль Басаев, а вице-президентом ЧРИ — Абдулхалим Сайдуллаев, глава джамаата города Аргун и советник по религиозным вопросам президента ЧРИ Аслана Масхадова. Шамиль Басаев был начиная с лета 2002 г. фактическим руководителем военной деятельности ЧРИ, которая с этого времени приобретает отчетливо выраженный террористический характер. Басаев не был сам по себе радикальным мусульманином-фанатиком, но по тактическим соображениям он решил примкнуть к формировавшемуся после событий 11 сентября 2001 г. радикально-мусульманскому международному сообществу, ставшему к тому же главным финансовым источником его боевых операций.

После гибели президента ЧРИ Аслана Масхадова в 2005 г. президентом ЧРИ был провозглашен Абдулхалим Сайдуллаев. В короткий период своей деятельности он занимался в основном духовно-просветительской работой и был для сторонников сопротивления скорее моральным авторитетом, чем активно действующим политиком. Чеченское население воспринимало его как молодого шейха, разговоры об Имарате и провозглашении Сайдуллаева амиром были в то время популярны в Чечне. В свою очередь, в ходе контртеррористической операции 17 июня 2006 г. Сайдуллаев был убит и руководство ЧРИ перешло к близкому соратнику Басаева Докке Умарову. Чеченское повстанческое движение было к лету 2006 г. сильно обескровлено, большинство полевых командиров было убито, только некоторым удалось выбраться за границу. В силу этого в нем произошла смена поколений. Влившаяся в его ряды молодежь тяготела к радикальному ваххабизму. Движение сопротивления получило серьезную поддержку со стороны военизированных общин (*джамаатов*) радикальных мусульман, хотя и малочисленных, но спаянных дисциплиной и хорошо организованных. Такие джамааты стали возникать и в соседних мусульманских республиках Северного Кавказа, в частности в Кабардино-Балкарии и среди мусульман Ставрополя [ПМА, 2006].

В октябре 2007 г. Умаров снял с себя обязанности главы ЧРИ и объявил себя *«амиром (главнокомандующим) муджахидов (участников вооруженного джихада) Кавказа и предводителем джихада»*, а также *«единственной законной властью на всех территориях, где есть муджахеды»*. Было создано виртуальное шариатское государство «Имарат Кавказ». Шариат и джихад как обязанность любого боеспособного верующего мусульманина были провозглашены в нем основой права и общественной жизни. В территорию самопровозглашенного государства был включен ряд субъектов РФ на Северном Кавказе — Дагестан, Чечня, Ингушетия, Ставропольский и Краснодарский края, Северная

Осетия–Алания, Кабардино-Балкария и Карачаево-Черкесия, которые стали отныне именоваться *вилайятами*, например Чечня получила название «вилайят Нохчичо». Очевидно, что наиболее прочная база Имарата находится в Чечне, несмотря на определенные успехи президента Рамзана Кадырова. Ряд сел в горных районах Чечни по-прежнему находится под контролем чеченского сепаратистского движения, приобретшего сегодня ярко выраженный ваххабитский характер.

Вопрос состоит в том, насколько Имарат отражает существующую реальность, а не является виртуальным проектом, активно пропагандируемым радикально-мусульманскими сайтами, например Кавказ-Центром [Knysh, 2010, р. 206]. На дорогах в этих районах муджахиды время от времени выставляют свои посты на короткие промежутки времени и ловят представителей администрации Кадырова и его силовых структур, а официальные главы сельских администраций вынуждены скрываться в основном в столице Чечни Грозном. Военная активность Имарата в последнее время наиболее заметна в соседней Ингушетии, где при наличии хороших дорог, высокой плотности населения и небольшой территории муджахиды проводят диверсионные операции и затем легко растворяются среди местного населения. Ситуация в Дагестане отличается в том смысле, что там деятельность Имарата, может быть, не так заметна в военном отношении, но зато идеи ваххабизма, пожалуй, наиболее быстро распространяются среди населения, прежде всего молодежи. В остальных республиках Северного Кавказа: Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Северной Осетии–Алании — активность военных джамаатов Имарата не так заметна, но и там они существуют [ПМА, 2011–2012]. Определенным успехом Имарата стал переход на его сторону в июне 2008 г. видного проповедника радикального политического ислама, мусульманина-неофита из Бурятии Саида Бурятского (убит в 2010 г.). Движение военных джамаатов, оформившееся в непризнанное государство Имарат Кавказ, как считает московский политолог М.Ю. Рошин [Roshchin, 2009, р. 4–6; Knysh, 2010. Р. 186–188], логично вписывается в общую структуру международного сетевого сообщества радикальных мусульман и является долговременным фактором дестабилизации в этой части России.

Наряду с шариатскими судами на Северо-Восточном Кавказе в постсоветские десятилетия произошла реституция части религиозно-благотворительных вакфных фондов, причем, парадоксальным образом, именно в созданных советскими реформами коллективных хозяйствах. В 1990-е годы имущество колхозов и совхозов на севере и в центре Дагестана, а также в Чечне и Ингушетии перешло в руки мусульманских общин. Попавшие в зависимость от них горные колхозы и совхозы сливаются с институтами джамаата, в котором все большую роль играют сельский сход, имам и мусульманские ученые-алимы. Под их давлением ряд сельских администраций передали часть приписанных к ним до коллективизации вакфных владений вновь открывшимся

мечетям [ПМА, 1995–1997. Подробнее см.: Бобровников, 1997. С. 137–138]. Это имущество включает в себя отдельные дома, пашни и сады, реже — небольшие стада скота и хутора. Иногда такая передача оформляется как долгосрочная аренда. Общественное мнение селения следит за тем, чтобы новые владельцы мечетных земель вносили в мечетную кассу положенную часть урожая. Передел вакфов происходит на конкурсной основе каждые три года.

Не нужно преувеличивать размеры и значение реституции вакфов в регионе. Они уже не играют прежней роли в жизни мусульманских общин. Вакфные отчисления потеряли обязательный характер и силу закона, превратившись в добровольные благочестивые пожертвования. Не имея поддержки в российском законодательстве, вакф уже не обладает и силой нормы мусульманского права. Нехватка знатоков мусульманского права и дефицит образованных мусульманских правоведов вызывает частые ошибки при учреждении вакфов и управлении ими на постсоветском Северном Кавказе. Распорядителем вакфного имущества сегодня выступает сельский сход или мусульманская верхушка джамаата, как правило не имеющая необходимого мусульманского юридического образования и лишенная знания давно уничтоженной правовой традиции. При определении границ и обязанностей, лежащих на вакфных имуществах, горцы нередко прибегают к помощи отдельных дореволюционных списков вакфов и договоров [ПМА, 1996, 2000].

Есть ли перспективы у вакфа на постсоветском пространстве? И в чем они заключаются? На современном Северном Кавказе можно найти ряд доводов как «за», так и «против» восстановления вакфов. Последние, пожалуй, перевешивают. Во-первых, в регионе нет экономических ресурсов для учреждения вакфов. Частно-семейная собственность (*мулк*), на которой покоится этот институт мусульманского права, уничтожена в ходе коллективизации и в полном объеме не восстановлена. Большая часть горных террас, где прежде находились вакфные угодья, была заброшена в 1960–1980-е годы и сегодня, согласно мусульманскому праву, относится скорее к категории неосвоенных «мертвых земель» (*мават*). Урбанизация на равнине «съела» не меньше бывших вакфных владений. Кроме того, у этого института отпали важнейшие функции. Массовая светская грамотность и русификация региона вызвали серьезные изменения в системе исламского образования. Мусульманские школы и вузы содержатся уже не из вакфов, а за счет частных пожертвований, доходов от аренды и частной торговли. Наконец, стоит отметить отсутствие у государства и мусульманских общин хороших специалистов по мусульманскому праву и навыков управления мусульманской собственностью. Легализация вакфов потребует выработки законодательства о них, которое придется приспособить к имеющимся республиканским и федеральным законам о религиозных организациях [Бобровников, 2004. С. 164–165].

К доводам в пользу развития вакфов на постсоветском Северном Кавказе относится в первую очередь либерализация законодательства о культах. В частности, по новому закону о свободе совести 1991 г. мусульманские джамааты Дагестана получили все права юридических лиц, что дает возможность легализации вакфов в будущем. Во второй половине 1990-х годов власти смогли восстановить потерянный было контроль за развитием религиозной ситуации в республике. Согласно новым федеральному и дагестанскому законам о свободе совести 1997 г., а также дагестанскому закону 1999 г. «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности» в Дагестане закрыты появившиеся в 1990-е годы зарубежные мусульманские фонды и миссионерские организации. Однако местные мусульманские общины сохранили полученные в постсоветское время широкие свободы. Общее ослабление постсоветской государственности и права дает им немало возможностей к учреждению и использованию вакфов *de facto*, в обход действующего законодательства. Какие-то перспективы для реституции вакфов в будущем могут быть связаны с ростом частного мусульманского капитала в республике. Будущее вакфных имуществ на российском Северном Кавказе, вероятно, будет определяться сложным соотношением описанных выше тенденций. Можно быть уверенным лишь в том, что реституция вакфов никоим образом не будет возвратом к прошлому, путь к которому был навсегда закрыт глобальными преобразованиями и социальными потрясениями XX в.

Нежизнеспособность консенсуальных институтов обычного права на республиканском и региональном уровнях

Локальный характер адата как нормативной традиции на Северном Кавказе никак не позволяет использовать его нормы в масштабах всего региона. Именно по этой причине предпринимавшиеся в Российской империи попытки записи и кодификации обычного права, начиная с создателя «иностранческого» законодательства М.М. Сперанского, всегда завершались неудачей [ср.: Гродеков, 2012. С. 9], что, по-видимому, не останавливает их современных продолжателей в федеральных структурах, одержимых идеей создания советов старейшин и *алимов* (знатоков местной мусульманской традиции) на уровне Северо-Кавказского федерального округа.

Первые попытки создания в республиках региона общественных миротворческих институтов на основе норм традиционного права относятся еще к первой половине 1990-х гг. Так, в 1995 г. в Дагестане было создано движение «Маслиат» (от искаж. араб. *мусалаха* — «примирение, медиаторство»). До начала 2000-х гг. в Махачкале выходила одноименная газета. В декабре 1997 г. президент Ингушетии Р. Аушев подписал «Закон о мировых судьях», в котором попытался вернуть юридическую силу дореволюционным горским судам по адату и шарии

ату. Согласно закону, «мировой судья, вступая в должность, приносит присягу на Коране или Библии». В своей деятельности он «должен руководствоваться нормами адата и шариата» (ст. 3) [Албаков, 2004. С. 81].

На Северо-Восточном и отчасти Центральном Кавказе мусульманскому и традиционному праву *de facto* удалось занять небольшую нишу в жизни мечетных общин сел и городов. Но все же основными органами правосудия у мусульман Северного Кавказа являются российские народные суды. После советской эпохи российское право, с одной стороны, адат и шариат — с другой, существуют как бы в разных плоскостях. Под влиянием мусульманской общественности из последней редакции Уголовного кодекса Российской Федерации, принятой в 1996 г., были изъяты ст. 212 и 235, приравнивавшие применение норм шариата к тяжкому преступлению. По этой причине шариатский брак (араб. *никах*) стал просто игнорироваться российским законом. В случаях многоженства *никах* просто регистрируется муллой, но никак не отражается на правах и обязанностях заключивших его лиц в российском законодательстве.

Однако в целом попытки реанимировать кавказский адат как самостоятельную систему традиционного права не принесли ожидаемых результатов. Ни властям, ни общественным организациям не удалось создать дееспособные суды по адату и смягчить криминальную обстановку, резко обострившуюся в постсоветские годы. После принятия в 1998 г. федерального закона «О мировых судьях в Российской Федерации» противоречивший ему ингушский закон пришлось отменить.

Во второй половине 1990-х и начале 2000-х годов об институтах традиционного права, казалось бы, надолго забыли. В определенной степени это было связано с проектами шариатизации Северного Кавказа, проанализированными выше. И только в самые последние годы власть вновь решила опереться на «полезные местные традиции», прежде всего советы старейшин, подобные институтам, созданным, как уже говорилось, в 1950–1970-е годы, но уже не на уровне селений и районов, а на уровнях Северо-Кавказского федерального округа (СКФО) и субъектов Федерации. В конце президентства Медведева полпреду СКФО А.Г. Хлопонину было поручено сформировать в регионе до октября 2010 г. Совет старейшин округа с целью помочь властям завоевать доверие населения, а также опереться в борьбе с преступностью и коррупцией на правоохранительные механизмы традиционного права. Складывание этого консультативного органа при полпреде продолжалось в 2011 и 2012 гг. В него войдут по одному представителю от каждого субъекта Федерации в округе. Члены совета старейшин СКФО будут доводить до населения своих республик согласованную позицию членов Общественного совета округа. В тех субъектах федерации, где они еще не организованы, планируется создать Советы старейшин. Отдельные такие органы уже сформированы на уровне ряда столиц, в частности Махачкалы в Дагестане.

Кроме того, на встрече А.Г. Хлопонина с председателями республиканских Духовных управлений мусульман округа, состоявшейся в декабре 2010 г., был озвучен проект создания Совета алимов Северного Кавказа [Актуальные комментарии, 03.02.2011]. По мнению полпреда, этот консультативный по сути орган «станет площадкой для дискуссии, выработки общего подхода. Сегодня в среде мусульманских священнослужителей нет единства, будем ежеквартально встречаться и обсуждать имеющиеся проблемы». В какой-то мере он призван заменить фактически распавшийся к настоящему времени Координационный центр мусульман Северного Кавказа. Хлопонин призвал представителей легализованной и лояльной российским властям мусульманской духовной элиты «идти в молодежную среду и активно работать с молодежью, а не ждать, когда придет кто-то другой». В марте 2012 г. было проведено первое совещание полпреда с кандидатами в Совет от ДУМ субъектов РФ в регионе.

Эффективность обеих инициатив вызывает сильные сомнения. Вряд ли удастся воссоздать действовавшие в советское время на местном уровне Советы старейшин. Общинный уклад, на котором и зиждился авторитет старейшин, уходит в прошлое. Общину для молодежи заменяет большая семья, клан, и старший в клане для него настоящий авторитет, а не старейшина. Часто религиозный лидер является также и старейшиной, так что в этом случае никакого замещения авторитета старейшины нет. Для религиозной молодежи, конечно, большим авторитетом будут религиозные деятели, возраст которых не важен. Важны знания и лидерские качества, которыми могут обладать и ровесники молодых мусульман. Число религиозных молодых людей растет, но их все же в целом по региону не большинство. В особенности участники радикальных молодежных исламских движений перестают уважать стариков, обвиняя их в плохом знании обязательных для мусульман норм шариата и отпадении от ислама в язычество (араб. *ширк*).

Создание Совета алимов Северного Кавказа вряд ли сможет наладить связи российских властей с верующими мусульманами и особенно молодежью. По определению, *алимы*, или *улемы*, — это люди, обладающие знаниями, и прежде всего в области мусульманского права, которое считается венцом знания в исламской традиции. Таких лиц среди старшего (да и молодого) поколения северокавказских мусульман практически нет. Здесь все будет зависеть от тех людей, которые войдут в этот орган, и какие у него будут полномочия. Подобные советы уже давно существуют при региональных муфтиятах, а создание объединенного Совета алимов при нынешнем слабом уровне интеграции муфтиятов — дело весьма трудоемкое. Кроме того, следует учитывать, что мы живем в эпоху Интернета и глобализации, в том числе и «исламской». Для части молодых мусульман авторитетами являются не свои муфтии, а те исламские ученые, которые могут находиться за тысячи километров от них и быть доступными по Интернету. Так что

создаваемым и существующим Советам алимов сейчас придется выдерживать серьезную конкуренцию с «электронными муфтиями».

Установки, институты и практики шариатского правосудия 2000–2010-х гг.

К началу 2010-х годов период радикальных перемен, начавшихся с распадом советской системы, на Северном Кавказе, похоже, завершился. В последние годы серьезных изменений в законодательном и судебном устройстве региона и его отдельных республик не происходит. Можно говорить о некоторых устойчивых тенденциях и формах в области развития здесь низовых и центральных институтов мусульманского права, которые по-прежнему действуют не *de jure*, но *de facto*.

Степень шариатизации общественной жизни и судебной практики в регионе наиболее высока в Дагестане, Чечне и Ингушетии. В центре и особенно на северо-западе разрыв с религиозной традицией произошел не только у молодежи, но и у большей части старшего поколения. Северо-Западный Кавказ в настоящее время — преимущественно светский. На Северо-Западном Кавказе значительная часть старшего поколения не прошла даже процедуру обрезания [ПМА, 1998]. Здесь приток молодежи в неформальные радикализирующиеся «джамааты» свидетельствует о прерывании местной мусульманской традиции как таковой, как в правовой, так и в бытовой и обрядовой сфере. Но даже в Чечне и Дагестане отношение к мусульманскому праву неоднозначно и противоречиво. Власти больше декларируют свою приверженность шариату (и горскому традиционному праву), чем следуют ему.

В период между двумя войнами власти Ичкерии, по сути дела, дискредитировали шариатское право, прямо в центре Грозного на глазах многотысячной толпы устраивая публичные расстрелы людей. Попытки заменить светское российское законодательство нормами шариата вылились в палочные наказания употребляющих алкоголь и привели к расстрелам нескольких человек, обвиняемых в совершении убийств в центре Грозного. Современные дагестанские и в особенности чеченские власти относятся к шариату с долей осторожности. Из всего того, что включают в себя мусульманское и чеченское адатное право, распространены лишь нормы, разрешающие многоженство (сам президент Рамзан Кадыров неоднократно заявлял, что ислам разрешает иметь четырех жен и фактически поощрял полигамию), расправы над женщинами за внебрачные связи (так называемые убийства чести) и обычай кровной мести. Впрочем, и последний в Чечне объявлен как бы пережитком прошлого и в 2011 г. руководство республики объявило о примирении всех кровников и закрытии этого вопроса в принципе.

С другой стороны, руководство Чечни, на словах ратующее за шариат, совершает немало поступков, которые ислам считает совершенно недопустимыми и которые к тому же идут вразрез с чеченскими

адатами. Например, присвоение мечетям имен отца, брата и матери действующего главы республики. Или развешивание на улицах городов и селений огромных плакатов с изображениями Ахмата и Рамзана Кадыровых, не говоря уже о постоянной рекламе и саморекламе, проводимой главой Чечни. Не случайно, что предложение московского адвоката родом из Чечни Дагира Хасавова ввести шариат в Российской Федерации было расценено правительством республики как античеченская провокация [Хамзатов, 17.05.2012].

Несмотря на все споры и страхи, которые вызывает в России и на Северном Кавказе перспектива введения мусульманского права, ныне в регионе имеется несколько уровней шариатского судопроизводства: шариатские суды в сельских и квартальных городских общинах (*джамаатах*); военизированные шариатские трибуналы в джихадистском подполье; республиканские муфтияты и противостоящие им *вилайяты* (области) Имарата Кавказ. Эти уровни в отличие от советского времени, как правило, не связаны друг с другом и даже оспаривают друг у друга правомочность отправления шариатского правосудия. Во многих (но отнюдь не во всех) джамаатах при пятничных мечетях (*джума*) и молельных домах действуют шариатские суды, называемые здесь по-арабски *махаким шарийа*. Как правило, это уже не коллегиальные органы раннего советского времени, а суды выбранного джамаатом шариатского судьи-кади, при котором может действовать консультативный совет из алимов — знатоков местных мусульманских обычаев. Имам мечети, как правило, выполняет обязанности кади по пятницам. Обычно эти неформальные органы судопроизводства ограничиваются разбором мелких уголовных дел, составлением брачных контрактов (*никах*) и разводов по шариату, нотариальным оформлением религиозных завещаний (*васийат*) [Бобровников, 2002. С. 272–280].

В некоторых дагестанских и чеченских селениях при мечетях из молодежи 20–30-летнего возраста были созданы отряды шариатской гвардии, заменившей собой дружинников позднего советского времени. В их функции входит поддержание общественного порядка на улицах, приведение в исполнение приговоров председателя шариатского суда. Наряду с шариатскими трибуналами у мусульман Северного Кавказа работают российские народные и общественные третейские суды [Бобровников, 1997. С. 135]. Председатели шариатских судов нередко входят в состав сельских и районных администраций. Наиболее авторитетные из них участвуют в разборе по адату или шариату поземельных тяжб между селениями, случаи которых участились в постсоветские десятилетия.

Характер деятельности воссозданных *de facto* при мусульманских общинах шариатских судов и их председателей-кади во многом определяют деградация правовых знаний в области фикха у мусульман России в XX в., утрата шариатом роли правового регулятора в обще-

стве и сужение сферы применения мусульманского права областью религиозного культа, бытовыми обычаями и правилами этикета. Это те действия, которые входят согласно общепринятой классификации норм мусульманского права в сферу обрядовых правил культа и религиозных предписаний ислама, определяющие отношения верующих с Богом (араб. *'ибадат*).

Несмотря на то, что у сторонников введения в регионе шариатского правосудия из числа молодежи и представителей мусульманской духовной элиты есть желание ограничить, если не запретить, действие российского права и адатных норм, верующие в своей массе не имеют четкого представления о границах и отличиях адата и шариата. На практике, как в 1990-е, так и в 2000-е годы шариатские суды под председательством сельского кади обычно руководствуются в своей деятельности не только нормами фикха, но и нормами местной общеправовой традиции. По форме судопроизводство носит упрощенный характер. Процесс носит обвинительный характер. Нет ни обвинителей, ни защитников, но большую роль в нем играет консенсуальный судья, роль которого отводится местному кади. Постановления шариатских судов записываются в произвольной форме на русском и северокавказских языках, а также на литературном арабском с добавлением молитвенных формул (*басмалы, такбира и проч.*), придающих в глазах участников судебного процесса юридическую силу документу, которой он в действительности лишен, согласно действующему российскому праву [ПМА, 2009–2011].

Весьма деструктивно на развитии шариатской юстиции в 2010-е годы сказались раскол мусульманского общества региона на сторонников местных исламских традиций и религиозных диссидентов (*ваххабитов*), а также преследования, которым подверглись последние и их предполагаемые сторонники в первой половине 2000-х годов. Если в 1990-е годы в целом ряде селений шариатские суды и судьи-кади разбирали некоторые поземельные и мелкие уголовные иски, способствуя поддержанию правопорядка на уровне селений и даже отдельных сельских районов [Макаров, 2004. С. 170–175; Бобровников, 2010. С. 138–140], то в 2000-х годах те из них, кто принял сторону ваххабитов, были поставлены вне закона. На членов шариатских дружин были заведены уголовные дела.

Часть мусульманских ученых-алимов, правоведов и шариатских судей перешли к вооруженному джихаду. Многие из них, как Артур (Муса) Мукожев (ум. в 2009 г.) и Анзор Астемиров (ум. в 2010 г.) в Кабардино-Балкарии, были убиты силовиками. С другой стороны, жертвой террористических актов пали наиболее влиятельные в Дагестане суфийские лидеры и авторитеты в области шариата шейхи Серажутдин Хуриковский (ум. в 2010 г.) и Саид-афанди Чиркейский (ум. в 2012 г.).

Эффективность постсоветского шариатского правосудия в регионе всегда была невысока. Шариатские суды эффективно действо-

вали лишь на уровне сельских общин. Но в большинстве случаев они не смогли предотвратить раскола джамаатов на противоборствующие фракции традиционалистов и ваххабитов и урегулировать конфликты между ними, доходившие до вооруженных столкновений в селениях и районах. В 2000-е годы ситуация еще более обострилась. Силловые методы загнали ваххабитскую оппозицию в подполье, породив очаги вооруженного джихада в форме партизанской борьбы («лесные братья»). Стабилизировать обстановку не смогли ни режим контртеррористических операций (КТО), ни физическое уничтожение оппозиционных религиозных лидеров, как это случилось в 2005 г. в Нальчике, ни высылка ряда из них за пределы Российской Федерации, как это случилось в Краснодарском крае и Адыгее, откуда в 2004 г. был депортирован в Турцию Рамадан Цей (1965 г.р.), выходец из черкесской диаспоры Косово, приехавший на Кавказ из Югославии в 1999 г. и работавший в джума-мечети Майкопа.

При поддержке властей традиционалисты смогли вытеснить ваххабитов из публичной сферы, но информационную войну они им проигрывают. Интерес верующих, и прежде всего молодежи, к мусульманскому праву по-прежнему достаточно высок. На посвященных исламу сайтах Рунета и в блогах помещается множество вопросов по конкретным проблемам применения норм шариата в частной и общественной жизни. В ответ на них выпускаются сотни писем, рекомендаций и собственно религиозно-правовых заключений или *фетв*. Причем последние не всегда можно отделить от менее формальных и более частных шариатских решений как особый жанр исламской религиозно-правовой литературы. Переписка и споры по вопросам применения правовых и ритуально-бытовых норм шариата в постсоветской России служит одним из важных дополнительных источников современного мусульманского права в регионе.

Религиозно-правовыми заключениями по вопросам применения шариата занимаются канонические отделы республиканских муфтият. Их рекомендации и фетвы касаются преимущественно ритуала и быта, а также обычаев, связанных с заключением и расторжением брака. Одним из последних является распространенное на Северном Кавказе похищение невест, позволяющее обойти несогласие на брак родственников невесты и избежать крупных свадебных расходов. Заключенные после этого браки часто оканчиваются разводом и выплатой алиментов по российскому законодательству. В случаях столкновений между родственниками похищенной и похитителями может возникнуть кровомщение. Органы правопорядка пытались искоренить этот обычай, но не преуспели в этом. В борьбу включились ДУМ. В частности, в 2009 г. дагестанский муфтият выпустил фетву, безусловно осуждающую обычай похищения девушек. Имамам пятничных мечетей запрещается оформление шариатского брака (араб. *махр*) в этих случаях и даже участие в примирении сторон.

Кроме того, как и в других постсоветских мусульманских регионах на Северном Кавказе остро стоит вопрос рациональности ритуальных расходов. Муфтияты пытаются запретить проведение дорогостоящих свадеб и поминок. Например, 4 мая 2011 г. муфтий Карачаево-Черкесии Исмаил Бердиев огласил в Черкесске фетву, в которой объявил «совершение дорогостоящих, расточительных поминок... большим грехом перед Всевышним, недопустимым для добропорядочного мусульманина». Имамам мечетей запрещено проводить по усопшим джаназа-намаз, если участвующим в похоронах раздают подарки, кульки с конфетами и деньгами, одежду покойного. Тех, кто вопреки фетве все же проведет похороны, грозят снять с должности имама [Кавказский узел, 05.05.2011].

Аналогичные фетвы выпущены в других республиках региона. Но искоренить указанные обычаи не удастся, тем более что семьи крупных бизнесменов и верхушка политической элиты практикуют их, формируя новую традицию проведения обрядов с участием тысяч приглашенных. Чем влиятельнее и богаче человек, тем больше он должен потратиться на свадьбу и похороны членов своей семьи. Эффективнее с этим нововведением борются в своих пятничных проповедях (*хутбах*), лекциях и фетвах ваххабиты. Их поддерживает часть молодежи, оппозиционная официальному духовенству. При этом, по своему содержанию и аргументации ваххабитские фетвы против похоронной обрядности и поклонения святым местам копируют циркуляры и фетвы Духовного управления мусульман Северного Кавказа советского времени [Например, см.: [Фетва ДУМСК], 1965. Л. 52].

Сходясь между собой в вопросах ограничения ритуальных расходов, искоренения нешариатских бытовых традиций, сторонники местной исламской традиции и ее противники из числа ваххабитов существенно расходятся в толковании обязательных для мусульманина правил совершения коллективной пятничной молитвы (осуждаемый ваххабитами дагестанский обычай повторного пятничного намаза), похорон и поминальных обрядов (о наставлении покойному-талкин и чтении Корана на кладбище), и, главное, почитании святых мест и могил (зияратов), духовного наставничества суфийских шейхов. Если в 1990-е годы споры между ними касались в основном обрядности и быта, то в 2010-х годах они затрагивают больше интерпретации «малого джихада», как вооруженной борьбы, отношений между мусульманами и иноверцами, взаимных обвинений мусульман в вероотступничестве (араб. *такфир*) [ПМА, 2011].

Если у мусульман-традиционалистов сохраняется монополия на толкование норм шариата мусульманской духовной элиты, имеющей репутацию его знатоков как улемов (*алимов*, на Северо-Западном Кавказе *эфенди*), то ваххабиты и их сторонники отрицают авторитет официально признанных улемов, упрекая их в коллаборационизме с властью неверных. В роли толкователя спорных вопросов мусульман-

ского права для них выступают самопровозглашенные амиры и кади Имарата. В общем-то, это общая тенденция в современном мусульманском мире. Многие из теоретиков исламских движений второй половины XX в. не получили традиционного богословского образования. В частности, известный идеолог египетского движения «Исламский Джихад» Мухаммед аль-Фараг был по образованию инженером-электриком. Еще в начале 1980-х годов он убеждал арабскую молодежь в своем трактате «Забывтая заповедь» (аль-Фарида аль-гайба) в том, что их искренняя вера открывает им высоты исламской мудрости, скрытые от погрязших в неверии стариков и продажных улемов. Под этой заповедью, позволяющей отличить истинных мусульман от вероотступников, он понимал джихад против вставших на сторону неверных мусульманских правительств.

Идеологи Имарата считают главной обязанностью (араб. *фард аль-айн*) любого мусульманина участие в вооруженном «малом джихаде». Как и остальная Россия, Северный Кавказ составляет для них, согласно традиционной исламской геополитической модели, «область войны» с неверными, вероотступниками и мусульманами-лицемерами (араб. *дар ал-харб*). В идейном плане лидеры вооруженного джихадистского подполья близки к исламским радикалам с Ближнего Востока, но, как правило, не являются их последователями, а пришли к сходным идеям самостоятельно. На своих сайтах (kavkazcenter.com, guraba.info и др.) они размещают переводы фетв и выступлений радикальных арабских улемов, таких как шейх Анвар аль-Ауляки, разрешающий муджахидам убивать и грабить неверных на «территории войны» на Западе и в России [Фетва в отношении захвата имущества неверных в дар-уль-харб, 2011].

Падение авторитета местных улемов у молодежи на постсоветском Северном Кавказе связано еще и с деградацией традиционного исламского образования после советских гонений на религию. До конца 2000-х годов традиционалисты из республиканских муфтиятов слабо реагировали на пропаганду джихада их противниками. Были случаи захвата сайтов традиционалистов исламистской оппозицией и размещения на них запрещенных в Российской Федерации экстремистских материалов, как это случилось в 2010 г. с islam.ru.

Только в последние годы ДУМ Дагестана, Чечни и Кабардино-Балкарии пытаются опереться на мнение авторитетных зарубежных улемов, включая президента Международного союза мусульманских ученых шейха Юсуфа аль-Карадави из Египта, резко осудившего насилие и религиозную нетерпимость в регионе. Однако официальные опыты контрпропаганды пока слишком неуклюжи и официозны, что вызывает резкую критику их молодежью, что видно по мусульманским блогам в Рунете. Особенно много нареканий вызвало заявление министра по национальной политике, делам религий и внешним связям Дагестана Бекмурзы Бекмурзаева о принятой в 2011 г. фетве,

признающей «настоящими шахидами, которым и уготовлено место в раю... тех, кто погиб, защищая Конституцию и законы России, борясь за территориальную целостность России и Дагестана» [Кавказский узел, 25.06.2011].

Интересной инициативой стала международная конференция богословов из 23 стран «Исламская доктрина против радикализма», проведенная в Москве 25–26 мая 2012 г. На ней единогласно была принята Московская богословская декларация по вопросам объявления джихада, применения норм шариата и понимания халифата, подготовленная шейхом Абдуллахом Ибн Байя. Конференцию организовал международный центр «ал-Васатийя» из Кувейта совместно с его российским филиалом под руководством Али Полосина и Международным союзом мусульманских ученых. Существенную поддержку ей оказали администрация президента РФ и руководство Чеченской Республики, где по окончании конференции были приняты ее участники.

Со ссылками на хадисы и классических правоведов прошлого, в частности имама аш-Шафии (мнение которого важно для традиционалистов-шафиитов в Дагестане, Чечне и Ингушетии), авторы декларации доказывают, что «приказ о военном джихаде может издать только законный правитель». Одна из резолюций (6) конференции гласит, что «Издание некомпетентными лицами фетв по теоретическим и практическим вопросам джихада, хакиймии (вынесение решения), политической лояльности, виновности и невиновности, имущества является попыткой присвоения себе полномочий муджахидов, что приводит к появлению ошибочных суждений, ослаблению безопасности в государствах, к пролитию крови невиновных людей, к незаконному присвоению имущества». «Не являются джихадом и не имеют к нему никакого отношения убийства, покушения, взрывы, совершаемые фанатиками на Кавказе и в других регионах под лозунгами джихада, борьбы с вероотступниками, под которыми они понимают всех, кто лояльно относится к немусульманам, так как в результате погибают как мусульмане, так и другие люди — те, в отношении которых шариат запрещает кровопролитие и покушение на принадлежащее им имущество» [Московская богословская декларация по вопросам джихада, такфира и халифата, 2012].

Кроме того, декларация выступает против огульных обвинений мусульман в вероотступничестве и неверии (*такфир*), осуждает чрезмерность в исповедании веры и нетерпимость к другим верующим и представителям иных конфессий. В духе популярных сегодня среди политиков в России идей декларация выступает за переход от политики грубой силы к межкультурному диалогу на основе ислама.

Из этих высказываний ясно, что все эти выпады относятся к сторонникам Имарата и вооруженного джихада на Северном Кавказе. При этом прямо они нигде не называются. Главным адресатом Московской богословской декларации служат верующая молодежь, как в регионе,

так и в диаспоре в крупных городах страны, в том числе и в Москве. В преамбуле этого обращения прямо сказано, что положения, выработанные улемами на конференции «должны стать серьезным подспорьем для молодежи, способствовать распространению васатыйи, являющейся основой взглядов уммы на мир, основой, без которой не могут существовать ни мирская, ни последующая за ней жизнь» [Там же].

Вопрос только в том, насколько убедительно текст декларации звучит для молодежи. Документ этот составлен куда более грамотно, чем предыдущие опыты в этом направлении. Но все же это не фетва, обязательная к исполнению, как подчеркнул один из участников форума главный секретарь Международного союза мусульманских ученых Али ал-Карадаги. Авторы декларации для молодых мусульман с Северного Кавказа, пожалуй, менее авторитетны, чем почитаемые местные идеологи джихада и его мученики-шахиды. Кроме того, положения декларации необходимо в ближайшее время подкрепить конкретными мерами в области реабилитации молодежи и иного гражданского населения, вовлеченного в вооруженное противостояние между российскими силовиками и участниками вооруженного джихада. Служащие этим задачам комиссии при правительствах республик Северного Кавказа пока малоэффективны.

Позитивные и деструктивные тенденции в постсоветской эволюции шариата и адата

Итак, в повседневной жизни постсоветского Кавказа, как и в целом в Российской Федерации, шариатский суд занимает пока весьма скромную нишу. Деятельность так называемых шариатских судов, как правило, сводится к консультативным и нотариальным функциям. Причем как традиционное, так и мусульманское или шариатское правосудие не получили государственного признания в Российской Федерации. По этой причине и вследствие произошедшей в советскую эпоху секуляризации применение мусульманского права остается даже среди практикующих верующих ситуативным и зависит от конкретного случая. В Чечне введение шариата оказалось козырной картой в противостоянии военно-политических группировок. Шариатские суды и структуры Имарата имеют небольшое отношение к реальной шариатской практике. В своей деятельности они не раз грубо нарушали основные нормы мусульманского права. Руководившие ими полевые командиры участвовали в похищениях людей, торговле оружием и наркотиками.

Что же касается правовой составляющей шариатского проекта Имарата, то она была и остается ничтожной. Необходимо различать эти псевдошариатские учреждения от настоящих адатно-шариатских судебных и законотворческих институтов. Полевые командиры, сосредоточив в своих руках всю полноту власти на местах, не подчинялись обвинительным приговорам шариатских судов, вынесенным им самим

или бойцам из их отрядов. Они превратили районные шариатские суды в средство сведения счетов с политическими противниками, подобное военно-шариатским судам времен Гражданской войны. Часть шариатских судов в Чечне возглавили полевые командиры из числа ваххабитов. Другие суды перешли в руки резко враждебных по отношению к ваххабитам сторонников суфийских братств (*тарикатов*) накшбандийа и кадирийа, включая бывшего муфтия ЧРИ А. Кадырова (1951–2004). Обе стороны не раз обвиняли друг друга в нарушении шариата. Между отрядами шариатской гвардии, созданными при «ваххабитских» и «тарикатистских» шариатских судах, время от времени случались вооруженные столкновения.

Почему же шариатское правосудие малоэффективно? На наш взгляд, причину этого нужно искать в изменении обстановки в регионе под влиянием советских преобразований. Как ни относиться к советскому наследию в истории Северного Кавказа, нельзя не отметить произошедшей здесь при советской власти секуляризации общественной организации и правовой культуры. Культурная революция 1920–1960-х годов дала горцам всеобщую грамотность и массовую светскую культуру. В то же время основы высокой исламской культуры в горах и на равнине были подорваны. Только в отдельных селениях Дагестана и Чечни до конца 1980-х годов удалось сохранить нелегальные кружки по изучению арабского языка, Корана и основ шариата. С другой стороны, наследием советских преобразований стала до поры до времени скрытая конфликтность межэтнических, социальных и поземельных отношений в регионе, выступившая наружу в постсоветское время.

Что же касается так называемого «возрождения» мусульманских правовых традиций на постсоветском Северном Кавказе, результаты его весьма скромны даже в таких быстро реисламизирующихся республиках, как Дагестан. Серьезной проблемой постсоветского Северного Кавказа остается острая нехватка грамотных кади и разбирающихся в мусульманском праве светских юристов. Судя по нашим полевым материалам, эта проблема довольно остро стоит как среди «традиционалистов», так и у «ваххабитов». Среди тех и других изредка встречаются относительно образованные в вопросах шариата лица, вроде Багауддина Магомедова (1946 г.р.) и покойного Ахмад-кади Ахтаева (ум. в 1998 г.) у ваххабитов или Мухаммедсеида Абакарова (ум. в 2004 г.), имама соборной мечети Хасавюрта, из числа их идейных противников. Силами восстановленных северокавказских медресе и появившихся в постсоветское время исламских вузов в настоящее время совершенно невозможно обеспечить кадрами шариатские суды региона. Крупнейший исламовед региона, дагестанский историк профессор А.Р. Шихсаидов справедливо называет современные исламские вузы «лишь тенью» дореволюционных северокавказских медресе [Shikhsaidov, 1999. Р. 61]. За последнее десятилетие чувствуется некоторое охлаждение мусульманских народов Северного Кавказа к исламу. Исламский бум пошел на

убыль даже на севере Дагестана и в Чечне, где влияние ислама всегда ощущалось сильнее. Сократилось число зарегистрированных мечетей и медресе, перестали действовать многие шариатские суды.

Современная правовая ситуация на Северо-Западном Кавказе носит во многом более светский характер, что объясняется успехами советской секуляризации в этой части региона. Тем не менее шариат и традиционное право вступили в серьезную конкурентную борьбу и в этой части российского Кавказа. Адат, особенно нормы в значительной мере изобретенного при участии этнографов и краеведов «традиционного» нормативно-этического кодекса «Адыге Хабзэ», стали знаменем этнического возрождения адыгейцев, черкесов и кабардинцев. Эти нормы сознательно противопоставляются националистическими лидерами нормам шариата. Так называемые «хабзисты» (т.е. сторонники «возрождения» традиционного адыгского права) справедливо указывают на то, что шариат на Северо-Западном Кавказе никогда практически широко не применялся, так и не вытеснив нормы обычного права [ПМА, 2008]. В то же время нормы традиционного права в реальности не представляют конкурентной силы в отношении светского государственного права, поскольку они в основном носят декларативный характер, не применяемый в отличие от Северо-Восточного Кавказа широко в правовой практике.

Как это ни странно звучит, на Северо-Западном Кавказе реальным конкурентом светскому праву может стать именно шариат. Об этом свидетельствует опыт двадцатилетнего возрождения ислама в этой части региона. Реисламизация в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, в определенной степени в Адыгее началась с молодежи, которая создавала сплоченные и сильные молодежные исламские джамааты. Именно эти джамааты и стали островками, в которых постепенно возрождались традиции мусульманского права. В молодежных джамаатах были установлены нормы шариата в традиционно использовавшихся сферах: личного статуса, наследственного права, созданы шариатские суды кади. Однако особенностью Северо-Западного Кавказа было то, что шариат здесь был не только ограничен пусть активной, но малочисленной группой мусульман, его применение также распространялось исключительно на молодежь.

Следует отметить, что, в отличие от остальных мусульман, молодежные джамааты обладали более грамотными кадрами, постепенно вводившими в жизнь шариатские правовые нормы. Таковыми были Анзор Астемиров и Муса Мукожев в Кабардино-Балкарии, Курман Исмаилов в Ставропольском крае. Эти люди по уровню знаний значительно превосходили лидеров так называемых «традиционных» мусульман. Однако основная масса мусульман воспринимала их как чуждых, стремившихся установить нормы, практически никогда не применявшиеся в регионе. Применение шариата на Северо-Западном Кавказе так и осталось жестко ограниченным пределами молодежных джамаатов, не

найдя признания среди большей части населения. Для основной массы мусульман региона мусульманское право является чем-то экзотическим, уделом немногочисленных религиозных фанатиков. Можно даже сказать, что в части правоприменительной практики серьезным ограничителем для шариата является враждебная позиция самих мусульман, предпочитающих светское право. Часто антишариатская позиция мусульман Северо-Западного Кавказа касается даже религиозной части мусульманского права: в частности, многие мусульмане в КБР активно выступают не только против ношения хиджабов девушками, но и против таких обязательных исламских практик, как пятикратная молитва. Недаром участники молодежных джамаатов называли себя «молящиеся», чтобы отличать себя от остальных мусульман.

В конечном счете маргинальное положение, которое занимали молодые исламские интеллектуалы, привело их в ряды религиозных экстремистов. В частности, Анзор Астемиров, один из лидеров Кабардино-Балкарского джамаата, закончил свою карьеру среди боевиков самопровозглашенного Имарата Кавказ. Он был назначен сначала главой Высшего шариатского суда Чеченской Республики Ичкерия, а после провозглашения Имарата Кавказ в 2007 году — кадием (судьей) Шариатского суда Имарата Кавказ. Одним из самых известных его решений является вынесение смертного приговора эmissару чеченских сепаратистов Ахмеду Закаеву, оформленное по всем правилам мусульманского права. Впрочем, при нем же началась практика выколачивания денег из местных бизнесменов под видом «закята» и «пожертвований» на вооруженный джихад [ПМА, 2009]. За эту практику ухватился также местный криминал, увидев в такого рода выколачивании средств из бизнесменов возможность несколько «облагородить» свои противоправные действия. Такого рода практика, конечно, являет собой яркий пример возможностей криминализации шариатских практик.

В Краснодарском и Ставропольском краях в результате миграций появились значительные группы мусульман из республик Северо-Восточного Кавказа. Как правило, эти общины переносят правовые обычаи и предпочтения из своих родных республик. В частности, в силу отсутствия мечетей в Краснодаре и крупных городах края, мусульмане оттуда ездят молиться в мечети Адыгеи. Кроме того, многие обряды по шариату они также вынуждены совершать в Майкопе, где располагается офис Духовного управления мусульман Краснодарского края и Адыгеи. Анализ документов по заключению брака по шариату (*никах*) свидетельствует, что наиболее серьезно и с соблюдением всех условий к этому обряду подходят именно выходцы из Северо-Восточного Кавказа — вайнахи и дагестанцы [ПМА, 2010].

Конечно, пример дагестанцев и чеченцев оказывает некоторое влияние на адыгейцев в Краснодарском крае, однако его не стоит преувеличивать. Влияние это никак не сможет привести к росту популярности шариата среди адыгейцев. Как правило, нахско-дагестанская и

адыгейская части мусульманской общины держатся обособленно, в том числе и в плане правовых предпочтений.

В целом же анализ ситуации свидетельствует о том, что на Северо-Западном Кавказе правовой плюрализм или полиюридизм имеет гораздо более мягкую форму, а шариат и обычное право так и не составили серьезной конкуренции светскому праву. В случае сохранения современных тенденций развития правовой ситуации на Северном Кавказе будет не просто сохраняться ситуация полиюридизма, но и происходить дальнейшее дробление российского правового поля с усилением его неравномерности с запада региона на восток. Условной границей между этими субрегионами будет оставаться Северная Осетия, которая представляет собой буферный регион между Ингушетией и Кабардино-Балкарией. Дагестан, Чечня и Ингушетия составят восточный субрегион Северного Кавказа.

В дальнейшем возможно «разрежение» российского правового поля, которое будет размываться в первую очередь в сфере наследственного и имущественного права, а также в целом в судебно-процессуальной области. Будет происходить пусть медленное, но дальнейшее усиление неформальных шариатских структур, таких как существующие во многих общинах де-факто шариатские суды *кади* и шариатские дружины, осуществляющие выполнение их решений. В указанных трех республиках в целом будет расти значение шариата, который с течением времени скорее всего будет серьезно конкурировать не только со светским российским правом, но и с обычным правом (*адатом*). Растущая конкуренция светского, традиционного и религиозного права будет, с одной стороны, создавать ситуацию «правовой чересполосицы», как территориальной (с шариатскими анклавами и районами, где светское право преобладает), так и ситуационной (в одних случаях будет преобладать светское право, в других — религиозное, в третьих — традиционное), а с другой стороны, это будет вести к дальнейшему размыванию правового сознания мусульман региона. Последнее имеет стратегическое значение, поскольку будет вести к дальнейшему дрейфу мусульманского населения Северного Кавказа от ценностей гражданского правового общества.

В целом бытовой и правовой адат как нормативный регулятор общества будет и дальше терять свое значение. Однако это будет происходить не в результате дальнейшего развития модернизационных процессов, а в значительной мере как результат вытеснения религиозным правом в ходе конкуренции разных правовых систем. В то же время ряд укоренившихся в регионе обычно-правовых практик сохранит свое значение. В частности, сохранятся, а может, и будут играть еще большую роль, такие формы, как неформальное медиаторство и примирение по *маслахату* (согласию сторон) в случаях непреднамеренного нанесения имущественного и физического вреда; выселение семей, подлежащих кровной мести; медиаторство с участием авторитетных духовных лиде-

ров (имамов мечетей), женщин. Во всех этих случаях обычное право не составляет прямую конкуренцию мусульманскому праву и может с ним сосуществовать, тем более что большую роль в этих обычно-правовых процедурах играют исламские служители культа.

Шариатское право может успешно конкурировать со светским правом на Северо-Восточном Кавказе в значительной мере из-за все большего ухода государства из разных сфер жизни северокавказского общества. В частности, большим вызовом является сохранение неопределенности с правовым статусом земельных угодий (пастбищ и пахотных участков) в большинстве республик Северного Кавказа, захватами в обход российского законодательства земель под строительство и жилье.

В связи с растущей миграцией с гор на равнину и ростом ценности рекреационных зон в Дагестане, Чечне, Ингушетии и Кабардино-Балкарии может расти число земельных конфликтов, решение которых в условиях отсутствия четких законов, регулирующих земельные отношения, все чаще будет происходить на основе шариата и традиционного медиаторства, также принимающего исламскую окраску. В Дагестане растет число случаев, когда земельные конфликты между коренными жителями равнины и переселенцами решаются на основе консенсуальных соглашений джамаатов этих двух групп, заключаемых в мечети и закрепляемых договором, составленным на арабском языке. Такие соглашения заключаются при активном участии имамов джамаатов, даже если они достигаются не на основе шариата, а традиционного медиаторства. Привлекательность шариату и адату придают системные проблемы, не решаемые Российским государством в регионе: тотальная коррупция и продажность судебной системы, уменьшение объема и качества государственных услуг (усугубляемое все той же коррупцией), неэффективность правотворческой деятельности государственной власти (в частности, затягивание решения проблемы статуса земель), отсутствие четкой национальной и религиозной политики (в частности, заигрывания с религиозными лидерами и организациями, сочетаемые с вопиющей исламофобией).

Еще один момент, на который обязательно необходимо обратить внимание: в связи с ростом привлекательности «традиционных» обычно-правовых и шариатских практик будет происходить их использование криминальными структурами в своих целях и для оправдания своей противоправной деятельности. В регионе криминальные структуры накопили огромный опыт использования общей нестабильности и привлекательных идей и лозунгов в своих целях. Так было во времена *de facto* независимости Чеченской Республики Ичкерия, так происходит и в современном Дагестане и Ингушетии. Многие криминальные разборки и нечестная конкуренция с криминальными «наездами» маскируются под случаи *джихада* и борьбы с «неверными» и «лицемерами» согласно общепринятым нормам шариата. Криминал будет все шире

использовать шариатские структуры и практики: вести криминальные разборки под видом «вооруженного джихада», заниматься банальным рэкетом и вымогательством под видом сбора *садаки* (добровольной милостыни) и *закята* (обязательного для верующих благотворительного религиозного налога), принимающими тем самым принудительную криминальную форму, использовать для достижения нужных решений «шариатские суды».

Очевидно, что на Северном Кавказе в целом будет расти роль шариата как идеологического фактора радикальных исламских группировок. В то же время терроризирование мирного гражданского населения под видом установления экстремистами шариатского правления приводит к тому, что многие группы населения разочаровываются в мусульманском праве и приходят к выводу, что шариатизация общества неизбежно приведет к ухудшению их положения. К таким группам в первую очередь относятся светская интеллигенция (врачи, учителя, преподаватели вузов, работники культуры и т.д.), представители мелкого и среднего бизнеса и т.д. Иными словами, апелляция экстремистов к шариату приводит к подрыву авторитетности мусульманского права среди многих слоев северокавказского общества.

Судя по изложенным в данной работе обстоятельствам, в республиках Северо-Западного Кавказа шариат так и не станет серьезным и самостоятельным игроком в правовом поле в отличие от Северо-Восточного Кавказа. Он будет сильно ограничиваться как со стороны светского права, так и со стороны традиционного права, используемого в качестве знамени националистами. В целом частичное применение норм и практик мусульманского права так и останется уделом маргинальных групп: немногочисленных молодежных общин-*джамаатов* и *джамаатов* переселенцев из республик Северо-Восточного Кавказа. Даже в этом случае масштабы применения мусульманского права здесь будут сильно уступать Северо-Восточному Кавказу. С одной стороны, это создает благоприятную ситуацию для сохранения светского характера права и общества; с другой стороны, это сильно маргинализирует исламскую молодежь, которая чувствует свое отчуждение от большинства общества. Это отчуждение может способствовать большей замкнутости мусульманской молодежи в своих *джамаатах*, ее дальнейшей радикализации.

Источники и литература

Актуальные комментарии, 03.02.2011, <http://actualcomment.ru/news/19896/> (последнее посещение 16.09.2013).

Ал-Аман (газета на араб. яз.). Бейрут, 17.09.1999.

Кавказский узел, 05.05.2011, <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/184853/> (последнее посещение 16.09.2013).

Кавказский узел, 25.06.2011, <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/187901/> (последнее посещение 16.09.2013).

ПМА (Полевые материалы авторов, собранные в республиках Северного Кавказа), 1995–2012.

Акаев, 1999 — *Акаев В.Х.* Религиозно-политический конфликт в Чеченской Республике Ичкерия // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4(5). С. 101–108.

Албаков, 2004 — *Албаков Д.Х.* О применении шариата в Республике Ингушетии // Ислам и право в России. Вып. 2. М., 2004. С. 81–84.

Албогачиева, Бабич, 2010 — *Албогачиева М.С.-Г., Бабич И.Л.* Кровная месть в современной Ингушетии // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 133–140.

Бобровников, 1997 — *Бобровников В.О.* Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 132–142.

Бобровников, 2002 — *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. М., 2002.

Бобровников, 2004 — *Бобровников В.О.* Ваф в Дагестане: из вчерашнего дня в завтрашний? // Ислам и право в России. Вып. 2. М., 2004. С. 150–165.

Бобровников, 2005 — *Бобровников В.О.* Обычай как юридическая фикция: «традиционный ислам» в современном дагестанском законодательстве // Исторические записки. Вып. 8. 2005. С. 238–252.

Бобровников, 2006 — *Бобровников В.О.* Махкама шар'ийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. Т. I. М., 2006. С. 263–265.

Бобровников, 2010 — *Бобровников В.О.* Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // Дагестан и мусульманский Восток / Под ред. А.К. Аликберова и В.О. Бобровникова. М., 2010. С. 125–149.

Гаджиев, 2002 — *Гаджиев Р.Г.* Ваххабизм: особенности его появления на Северном Кавказе. Махачкала, 2002.

Игнатенко, 2004 — *Игнатенко А.А.* Ислам и политика. М., 2004.

Кудрявцев, 1995 — *Кудрявцев А.В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: религия, политика, идеология / Под ред. В.В. Наумкина. М., 1995. С. 154–175.

Макаров, 2004 — *Макаров Д.В.* Опыт введения шариата на микроуровне: пример дагестанского селения Кировоаул // Ислам и право в России. Вып. 2. М., 2004. С. 165–178.

Московская богословская декларация, 2012 — *Московская богословская декларация по вопросам джихада, такфира и халифата* // <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/207386/> (последнее посещение 16.09.2013).

Нечитайло, 2012 — *Нечитайло Д.А.* Современный радикальный исламизм: стратегия и практика. М., 2012.

О свободе совести и религиозных организациях, 1990 — О свободе совести и религиозных организациях // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР, 1990. № 21, 41.

О свободе совести и религиозных организациях, 1997 — О свободе совести и религиозных организациях // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997, № 39.

Об утверждении Концепции национальной безопасности Российской Федерации, 1997 — Указ Президента РФ от 17.12.1997 № 1300 «Об утверждении Концепции национальной безопасности Российской Федерации» // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997, № 52.

Религии и религиозные организации в Дагестане. 2001 — Религии и религиозные организации в Дагестане: Справочник / Под ред. К.М. Ханбабаева и др. Махачкала, 2001.

Хамзатов, 17.05.2012 — *Хамзатов Л.* Споры о шариате, которого нет // Русская служба ББС. 17.05.2012. <http://www.bbc.co.uk/blogs/russian/northcaucasus/2012/05/post-69.html> (последнее посещение 16.09.2013).

Систематизированный текст, 1948 — Систематизированный текст общесоюзных уголовных законов и уголовных кодексов союзных республик. М., 1948.

Фетва в отношении захвата имущества неверных в дар-уль-харб, 2011 — Фетва в отношении захвата имущества неверных в дар-уль-харб // <http://www.guraba.info/2011-02-27-17-51-38/7-otveti/1019-----html>, 2011 (последнее посещение 28.11.2012).

[Фетва ДУМСК], 1965 — [Фетва Духовного управления мусульман Северного Кавказа], 25.03.1965 // Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. р-1234. Уполномоченного Совета по делам религий. Оп. 4. Д. 24. Л. 52.

Bobrovnikov, 2011 — *Bobrovnikov V.* From Collective Farm to Islamic Museum? Deconstructing the Narrative of Highlander Traditions in Dagestan // *Exploring the Edge of Empire. Socialist Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia* / Ed. by Florian Mühlfried and Sergei Sokolovsky. Berlin, 2011. P. 99–117.

Knysh, 2010 — *Knysh A.* Virtual Jihad in the Twenty-first Century: The Case of the Caucasus Emirate // *Ab imperio*. 2010. № 1. P. 183–210.

Roshchin, 2009 — *Roshchin M.* The Caucasus Emirate and the movement of military jamaats // *Keston Newsletter*. 2009. No. 10. P. 4–6.

Shikhsaidov, 1999 — *Shikhsaidov A.* Islam in Dagestan // *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia* / Ed. by L. Jonson, M. Esenov. Stockholm, 1999. P. 59–70.

Ш.Ш. Шихалиев

Трансформация суфизма в свете религиозной политики и переселений горцев в Дагестане 1930–1990-х гг.*

В литературе об исламе на Северном Кавказе XX в. сохранилось немало ошибочных клише, в частности представление о том, что религиозная традиция в целом и исламский мистицизм (*тасаввуф*) в частности сумели пережить советский период гонений и модернизации в своей досоветской традиционной форме [ср. например: Макатов, 1965; Сулаев, 2009]. При оценках деятельности современных суфийских шейхов и суфийских практик многие исследователи исходят из характеристик, данных мусульманскому повстанчеству с суфийской подоплекой (*мюридизм*) в русской дореволюционной литературе [Более подробно критику этих представлений см.: Бобровников, Кемпер, 2012. С. 98–99]. Но советская эпоха была не просто временем жестоких преследований верующих. На разных этапах существования Советского государства его религиозная политика сильно менялась. Если в период установления советской власти на Северном Кавказе большевики активно привлекали на свою сторону представителей мусульманской духовной элиты, то с конца 1920-х гг. Советское государство пыталось уничтожить мусульманское духовенство как таковое¹. Закрывались мечети, религиозные фонды-*вакфы* передавали кресткомам, а многие суфийские шейхи, *имамы*, *кадии* и *мударрисы*, в том числе и те, кто активно поддерживал установление советской власти, были расстреляны, отправлены в лагеря или сосланы. После этого вплоть до конца существования

* | Материалы для статьи были собраны при поддержке Фонда Фольксвагена (Volkswagen Stiftung, коллективный проект «From Kolkhoz to Jamaat: The Politicisation of Islam in the Rural Communities of the Former USSR: An Interregional Comparative Study, 1950s–2000s» под руководством Кристиана Ноака и Стефана А. Дюдюаньона) и Программы Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Ислам в культуре народов России» (руководитель А.А. Ярлыкапов). Более полная английская версия работы под названием «Downwards Mobility and Spiritual Life» опубликована Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinization, Privatization, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) / ed. by S.A. Dudoignon, Ch. Noack. Berlin, 2013.

1 | Термин «духовенство» по отношению к представителям мусульманской духовной элиты в целом не совсем корректен. Однако, поскольку этот термин широко используется в советских источниках и научной литературе по нашей теме, мы решили использовать его в данной работе, подразумевая под «духовенством» конкретно: богословов-*улемов*, шариатских судей (*кадиев*), преподавателей медресе (*мударрисов*), *имамов* мечетей и суфийских шейхов.

Советского Союза отношение властей, особенно в Центре, к суфизму оставалось резко отрицательным. При этом антирелигиозные кампании перемежались с периодами послаблений².

Несмотря на преследования суфийские общины не исчезли, но при этом серьезно изменились. Более того, советская политика массовых переселений с гор на равнину 1940–1970 гг. в какой-то степени помогла суфизму распространиться в районах, где перед этим в ходе репрессий почти полностью были уничтожены религиозные структуры. В постсоветское время обосновавшиеся на равнине суфийские общины вышли из полулегального состояния и заняли лидирующие позиции в Дагестане. Как это происходило и к каким изменениям в религиозных практиках привело, будет рассмотрено в настоящей статье.

Советская политика по отношению к исламу и суфизму

В Дагестане советская власть столкнулась со сложившейся здесь в до-революционное время разветвленной сетью отделений суфийских братств (*тарикатов*), проникших на Кавказ в конце XVIII — начале XX в., прежде всего — накшбандийского тариката. Главными ветвями последнего были названные по имени их основателей накшбандийа-халидийа и накшбандийа-махмудийа [Kemper, 2002, р. 47–71]. Эти две линии были распространены преимущественно в горах Центрального и Северного Дагестана. Первая, более ранняя, ветвь накшбандийа-халидийа, проникла в Дагестан в первой четверти XIX в. через одного из идеологов *джихада* времен Кавказской войны — Мухаммада ал-Яраги (ум. 1838–39). Через него она восходит к ширванскому шейху Исмаилу ал-Курдамири (1778–1827), а далее к *маулане* Халиду ал-Багдади (1779–1826). Ветвь Махмудийа ведет свое происхождение от шейха Махмуда ал-Алмали (1810–1877), цепь духовной преемственности (*силсила*) которого также связана с Исмаилом ал-Курдамири. Сложившись в Северном Азербайджане в конце XIX в., эта ветвь затем распространилась среди аварцев Центрального Дагестана. Начиная с шейха Сайфуллаха-кади ан-Ницубкри (Башларова, 1853–1919) эта ветвь объединилась с линией североафриканского тариката шазилийа, проникшего на Северный Кавказ из Нижнего Поволжья. В начале XX века эта махмудийская ветвь не была распространена широко и охватывала всего лишь часть некоторых высокогорных районов Дагестана. Кроме того, существовала еще одна ветвь накшбандийа, распространенная, преимущественно в Южном Дагестане.

Несмотря на принадлежность большинства общин (*вирдов*) к одному и тому же накшбандийскому тарикату, они существенно различались в своей организации и обрядовой практике [Шихалиев, 2007. С. 137–152]. Кроме сторонников накшбандийи среди аварцев,

2 | Подробнее о политике Советского государства по отношению к исламу см.: Арапов, Косач, 2010; 2011; Сулаев, 2009.

живших на границе с Чечней, были приверженцы разных ответвлений братства кадирийа.

Начало антирелигиозной кампании в Дагестане по времени совпало со сплошной коллективизацией, проведенной в республике в 1930-е и начале 1940-х гг. Закрытие мечетей, упразднение шариатских судов, изъятие вакфов в пользу кресткомов вызвало стихийные бунты мусульман против советской власти. В ряде районов их возглавили суфийские шейхи. Наиболее ожесточенным было восстание в некоторых районах Южного Дагестана в апреле–мае 1930 г. под руководством шейха Мухаммад-хаджи Штульского (Рамазанова, ум. 1931). Восставшие требовали прекратить обобществление личного имущества и скота, отказаться от массовых арестов, лишения избирательных прав, не затрагивать основы религии [Муцалханов, Махмудов, 1997. С. 41]. Шейх Штульский добивался также восстановления шариатских судов и школ-медресе, оформления браков не в ЗАГСах, а по шариату. На подавление восстания были брошены значительные силы ОГПУ, войсковые подразделения, к сентябрю 1930 г. все руководители движения были перебиты или арестованы, а последние очаги сопротивления были ликвидированы в начале 1931 г. К ответственности были привлечены 316 человек, из них 104 осуждены на различные сроки. Руководители восстания — всего 10 человек, в том числе шейх Рамазанов были расстреляны.

В декабре 1928 г. Дагестанским отделением ОГПУ в Даргинском округе была «раскрыта» так называемая «контрреволюционная» группа, возглавляемая накшбандийским шейхом Али-хаджжи Акушинским (ум. 1930) и его старшим сыном Мухаммадом. Многие члены этой общины были сосланы в лагеря или расстреляны [Али-Хаджи Акушинский, 1998. С. 16, 17]. Вскоре после ареста и высылки детей и членов семьи 8 апреля 1930 г. Али-хаджжи Акушинский скончался.

Один из наиболее влиятельных наставников линии накшбандийа-махмудийа Хасан Кахибский (ал-Кахи, 1852–1937) был арестован в 1927 г. органами ОГПУ по стандартному обвинению в контрреволюционной деятельности, но вскоре освобожден. 29 июля 1937 г. его повторно арестовали и заключили в тюрьму с. Хунзах. Постановлением тройки НКВД ДАССР от 15 ноября 1937 года за № 40 Хасан ал-Кахи был приговорен к расстрелу и через полтора месяца расстрелян [Мусаев, 1999. С. 114, 131]. Незадолго до своего ареста он передал разрешение на наставничество (*иджаза*) Мухаммаду ал-Ясуби (Дибирову, 1885–1942) из аварского селения Асаб Кахибского района, который также вскоре был арестован органами НКВД и скончался в тюрьме г. Дербента [Шихалиев, 2003. С. 48]. Был выслан за пределы Дагестана накшбандийский шейх линии халидийа Мухаммад-хаджи Дейбукский, который долгое время был вынужден жить в Киргизии и вернулся на родину лишь после смерти Сталина в 1953 г.

Репрессиям подверглись последователи кадирийского шейха Кунта-хаджжи. Из них в Дагестане наиболее влиятельными были шейх

Раджаб-Дибир (Алиев) из с. Ансалта Ботлихского района и Патимат (Абасова) из с. Нижний Инхо Гумбетовского района.

Последствия репрессий и в целом советской борьбы с религией в разных районах, селениях и городах республики были не похожи. Дело в том, что в центрах довоенных антиколхозных и антисоветских выступлений власти активнее боролись с религией и пропагандировали атеизм, чем в районах, где суфийские общины и их лидеры проявляли по отношению к советской власти и ее преобразованиям больше лояльности. В результате в республике выделились более и менее секуляризованные районы. Антирелигиозная пропаганда в большей степени охватила лезгиноязычные народы (Южный Дагестан), лакцев и жителей северных равнинных районов республики. В то же время многие высокогорные аварцы, равно как и некоторые даргинцы и предгорные кумыки лучше сохранили исламские и суфийские традиции³.

В послевоенное время массовые политические репрессии прекратились, но преследования суфиев периодически возобновлялись. Об этом, в частности, свидетельствует ликвидация группы шейха Арсанукая Хидирлезова (шейха Амая), в прошлом одного из лидеров выступлений против колхозов. Эта группа, после ее фактического распада в середине 1930-х годов, возобновила свою деятельность уже после смерти шейха Амая, в 1960-е гг., благодаря уроженцу кумыкского селения Дургели Ленинского района Бебулату Каскураеву (1886–?) и дочери Хедерлезова Хавы Абукаевой, которой явившийся во сне отец назвал своим преемником Алаутдина Темирбулатова. Интересно, что последний до войны сам служил в карательных органах, но был уволен из НКВД и осужден в 1947 г. за хищение хлебобудовольных продуктов на 12 лет. Вернувшись из заключения, Алаутдин стал руководителем суфийской группы. В нее входило около 60 мужчин и женщин, в основном жителей Махачкалы, поселков Тарки и Ленинкента, селений Уллубий-аул, Какашура, Дургели, Верхнее Казанище Ленинского района, Герменчик и Аксай Хасавюртовского района.

Поводом к репрессиям послужил уголовный процесс, возбужденный против муридов шейха Амая. Последний явился во сне А. Темирбулатову и приказал тому освободить осужденных. Тогда после вынесения Верховным судом ДАССР приговора муриды Алаутдина совершили вооруженную попытку освободить осужденных, но были рассеяны милицией. В результате двое нападавших были убиты на месте, 10 впоследствии задержаны, также в результате нападения погибли 2 сотрудника милиции [ЦГА РД. Ф.1234. Оп. 4. Д. 27. Л. 20–41]. Власти республики предприняли меры по ликвидации ветви Амай-шейха. Многие лидеры этой группы были расстреляны или подвергнуты длительным срокам заключения. Несмотря на это, группа Амай-шейха уцелела и продолжа-

3 | В данном случае речь идет не о каких-то определенных религиозных традициях, а о «религиозности» населения. Подробнее о традициях в колхозах Дагестана см.: Бобровников, 1997; Bobrovnikov, 2012.

ла свою деятельность вплоть до конца советской эпохи. Вероятно, из-за жестких преследований эта ветвь вплоть до настоящего времени остается закрытой общиной, изучать которую практически не возможно.

В то же время многие представители мусульманской духовной элиты, в том числе и суфийские наставники, адаптировались к советской действительности, при этом нередко апеллируя к тем же понятиям исламской риторики, что и их предшественники на дореволюционном Северном Кавказе. Многие из них работали в колхозах и совхозах механизаторами, счетоводами, сторожами, пасечниками. Некоторые, числясь колхозниками, являлись одновременно имамами открытых в послевоенные годы мечетей, причем основным их доходом являлись начисляемые в колхозах трудодни и заработная плата в совхозах [Сулаев, 2009. С. 228]. Часть духовенства, поддержавшая большевиков, обосновывали свою политическую позицию ссылками на Коран, сунну Пророка и труды шафиитских правоведов. В колхозный период дагестанские улемы наряду с вопросами «правоверия» и «заблуждений» отдельных дореволюционных духовных течений стали широко обсуждать текущие вопросы, связанные с современной им советской действительностью.

К примеру, в коллекции арабоязычных рукописей джума-мечети с. Карабудахкент мы обнаружили сочинение, написанное в середине XX в. дагестанским ученым Мухаммадом, сыном Давуда-хаджи ал-Акуши (из с. Акуша). Из введения к трактату известно, что он был написан «в ответ на вопросы братьев по вере по поводу выплаты *закята* из урожая, собранного на землях, засеянных в колхозах». Любопытно, что рассмотрение этого вопроса автор начинает с определения принадлежности этих земель к одной из трех категорий: «земли под исламским правлением» (араб. *дар ал-ислам*), «земли неверных или войны» (араб. *дар ал-харб*), «земли временного договора с неверными» (араб. *дар ас-сулх*). Ссылаясь на Коран, хадисы, сочинения шафиитских правоведов, автор обосновывает необходимость выплаты *закята* с урожая, собранного на колхозных землях, и предостерегает мусульман от «следования по пути шайтана, отказываясь от выплаты *закята*» [ар-Рисала. Л. 1–7].

Из-за того что многие суфийские шейхи погибли в ходе довоенных гонений на религию, в организации суфийских групп произошли изменения. Некоторые суфийские практики приобрели новые черты. В частности, от репрессированных суфийских шейхов инициация адептов в братство, а также передача суфийских практик от поколения к поколению перешла к «старшим» *муридам*, а в некоторых случаях даже к женщинам. Сводки ОГПУ еще в 1930-е гг. отмечают, что в ряде сел республики суфийские группы возглавляют женщины [цит. по кн.: Сулаев, 2009. С. 115–116]. Здесь, правда, следует делать скидку на неточность данных советских карательных органов. Учитывая суфийскую традицию, не допускавшую женщин к руководству общинами *муридов-мужчин*, а также передачу разрешения на духовное наставничество

(иджаза), можно предположить, что в упомянутых выше сводках под «шейхствующими» или «муридствующими элементами» следует понимать так называемых вакилов, которым шейхи могли поручать совершение *вирда*⁴ без права передачи иджазы третьим лицам.

Из-за отсутствия у большинства советских мусульман возможности совершить паломничество в Мекку появилось поверье о том, что трехкратное (или семикратное) восхождение на гору Шалбуздаг в Южном Дагестане с могилой одного местного шейха заменяет собой паломничество в Мекку [Мехтиханов; «Хадж» на гору Шалбуздаг]. Видя в святых местах замену предписанной мусульманам обязанности совершить хотя бы раз в жизни паломничество, верующие обращались к руководству республики с просьбой разрешить им открыть зийараты [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 4. Л. 136–137].

С середины 1940-х гг. советская власть пошла на легализацию части мусульманских общин и религиозных практик, вернувшись к опыту институционализации ислама в Российской империи. В 1943–1944 гг. в СССР было создано четыре новых региональных муфтията (духовных управлений мусульман), в том числе Духовное управление мусульман Северного Кавказа с центром в г. Буйнакске (с 1975 г. — в столице советского Дагестана Махачкале). В состав аппарата Северо-Кавказского муфтията вошли представители духовенства, получившие традиционное мусульманское образование в Дагестане в досоветский или ранний советский периоды. Организация и делопроизводство муфтията в целом следовали общим нормам бюрократической практики позднего советского времени.

Одновременно с муфтиятами постановлением Совета народных комиссаров СССР от 19 мая 1944 г. был создан Совет по делам религиозных культов (СРК) при СНК СССР (позднее отнесенный административно к СМ СССР). В союзных и автономных республиках совет имел уполномоченных, подчинявшихся республиканским Советам Министров. Практически все дагестанские уполномоченные по делам религиозных культов — И. Закарьяев (1944–1958), М.-С. Гаджиев (1958–1977). С.-А. Девришбеков (1977–1989), — в прошлом были сотрудниками органов внутренних дел, НКВД и КГБ. Деятельность ДУМСК продолжала жестко контролироваться органами госбезопасности. К сотрудничеству с органами госбезопасности привлекались не только сами работники ДУМСК, но также и имамы мечетей.

Делопроизводство муфтията, сохранившееся в фондах ЦГА РД, свидетельствует о тесных связях, существовавших между СРК и ДУМСК. Они касались прежде всего финансовой отчетности муфтията, предоставления ДУМСК властям статистических сведений об открытых мечетях, учетных карточек, списков зарегистрированных мо-

4 | Вирд (араб., мн. ч. аврад) — задание наставника (араб. мурид) ученику (араб. мурид) на некоторый срок, обычно специальные молитвы, повторяемые определенное количество раз в установленное время.

литвенных зданий, количества закрытых культовых зданий, сведений о составе официального духовенства, о количестве арабистов Дагестана, ходатайств об открытии молитвенных домов. Похоже, ходатайства и заявления верующих об открытии тех или иных мечетей поступали одновременно в ДУМСК и СРК при СМ СССР и (или) одновременно даже руководящим лицам СССР (Н.С. Хрущеву, В.М. Молотову, К.Е. Ворошилову). Заявления и ходатайства верующих об открытии мечетей передавались вместе с резолюцией для утверждения в Совет по делам религиозных культов, откуда в ДУМСК поступали решения по этим вопросам. СДР, в свою очередь, направлял в ДУМСК приказы, постановления, циркуляры, изменения и дополнения к статьям закона о религиозных культах. ДУМСК предоставляло в СРК при СМ ДАССР отчеты о проделанной работе, статистические данные о действующих мечетях и финансовые отчеты о поступлении денежных средств в открытых мечетях.

Совет по делам религиозных культов и его правопреемник Совет по делам религий (в 1965–1991 гг.) вели подсчет религиозных деятелей. В частности, в 1969 г. в республике было отмечено 438 «ученых-арабистов» и, кроме того, 241 «незарегистрированных служителей культа», выполняющих религиозные обряды. Эти лица, получившие в свое время частное религиозное образование, преимущественно проживали в сельской местности, где выполняли религиозные обряды при мечетях [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 48. Л. 58–78].

Кроме функций учета и надзора ДУМСК был облечен пропагандистскими функциями. В частности, через ДУМСК в действующие мечети республики распространялись *фетвы* о нежелательности убоя скота при праздновании «Курбан-байрам» и ограничиться убоем птицы. Причем в качестве довода муфтият ссылался на сочинения мусульманских ученых, одновременно обосновывая необходимость сохранения численности скота, тем, что «план Советского государства по развитию скотоводства увеличивается все больше и больше. Поэтому берегите скот» [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 24. Л. 52]. Через ДУМСК также проводилась проповеди по улучшению колхозного строительства, против расхищения социалистической собственности и т.д. Стиль и содержание этих фетв показывает, что они были если не написаны, то, во всяком случае, отредактированы партийными чиновниками⁵.

Во внутренней переписке и во взаимоотношениях с религиозными общинами ДУМСК пользовалось в основном кумыкским и аварским языками, о чем свидетельствуют многие арабографические архивные документы, отражающие их переписку. Для отчетов, справок и иных документов, направлявшихся в СДР, использовался русский язык.

5 | Более подробно об использовании русского языка в исламском пространстве СССР и России см.: Islamic Authority and the Russian Language, 2012.

Советская религиозная политика в послевоенные десятилетия в целом ориентировалась на борьбу с религиозными «пережитками», под которыми в основном понимались суфийские практики. Это касается прежде всего таких обрядов, как коллективное богопомяновение (*зикр*, *хатм*), исполнения стихотворных произведений в честь дня рождения Пророка (*мавлидов*), посещения святых мест (*зийаратов*), лечения посредством некоторых молитв или трав и т.д. Нередко председателям райисполкомов посылались циркуляры с постановлением Президиума ЦК КПСС об усилении борьбы против фактов паломничества на могилы святых [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 16. Л. 35].

В борьбе с «пережитками» использовались разные методы: административные и уголовные преследования суфиев, чтение атеистических лекций, критика суфизма и других исламских практик на страницах журналов, газет и телевидения. В 1960–1970-е гг. был издан ряд пропагандистских атеистических брошюр с критикой как общих исламских, так и многих суфийских практик. Критикуя суфизм, автор одной из них упрекал последователей суфизма в изолировании их общин от советского общественного быта и угнетении женщин. По его словам, женщинам из семей муридов запрещалось участвовать в общественной жизни, ходить в кино, театр, учиться, слушать лекции и доклады. Дети муридов не должны были посещать школу с 12–13-летнего возраста, вступать в пионеры, им предписывалось учиться чтению Корана и строго соблюдать все религиозные нормы [Макатов, 1965. С. 24, 31].

Отчитываясь перед секретарем Дагобкома КПСС А.А. Абиловым, и.о. министра охраны общественного порядка ДАССР Г. Шайдаев указывал, что во исполнение постановления бюро Дагобкома «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания» от 6 марта 1964 г. перед участковыми, уполномоченными горрайотделов милиции была поставлена задача выявления негласно действующих молитвенных домов, святых мест и лиц, организующих религиозные обряды, шействующих лиц, знахарей и лиц, составляющих талисманы за плату. Было установлено наблюдение за поведением бывших членов ликвидированных суфийских братств шейхов Амая (Тарки, Кяхулай, Альбурикент) и Кунта-хаджи (Андийский участок) с целью предотвращения их активной деятельности. Работники милиции наряду со школьными учителями следили, чтобы детей школьного возраста не обучали чтению Корана и другим религиозным обрядам [ЦГА РД. Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 2459. Л. 109].

Для борьбы с объявленными «доисламскими» религиозными «пережитками» советская власть использовала ДУМСК, обязанное регулярно выступать против народных, «нешариатских» обычаев. Это была не собственная инициатива местных властей. Циркуляры «Борьбы с вредными пережитками» направлялись от имени ЦК КПСС на имя региональных уполномоченных и в местные обкомы КПСС, которые, в свою очередь, через муфтияты, СМИ проводили разъяснительную ра-

боту среди населения [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 27. Л. 64]. С конца 1940-х гг. ДУМСК периодически издавало против суфийских обрядов и практик фетвы, которые имамы читали верующим в пятничных мечетях. В целях прекращения массового паломничества к святым местам через ДУМСК были подготовлены и разосланы ко всем кадиям действующих мечетей письма, в которых со ссылками на айаты Корана доказывалась ненужность и даже вредность с точки зрения ислама посещения зийаратов. Представители ДУМСК направлялись на зийараты, где критиковали перед верующими обряды паломничества.

Вместе с тем святилища приносили неплохой доход муфтияту. В архивах сохранились документы, отражающие факт использования денег, собранных на зийаратах, на нужды ДУМСК [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 15. Л. 9, 12]. Выступая за закрытие зийаратов, ДУМСК рисковало лишиться одной из важных статей доходов. Таким образом, фетвы против суфизма являлись не собственной инициативой муфтията, а рекомендацией государственных органов власти. Многие сотрудники муфтията, выступая с фетвами против суфизма, в то же время если сами не являлись суфиями, то были сторонниками этого течения. Нередко имамы действующих мечетей республики, которые утверждались ДУМСК и регистрировались, являлись последователями суфизма. В то же время каждый новый виток борьбы против суфизма способствовал снятию с должностей некоторых имамов.

Для борьбы с «мусульманскими пережитками» органы советской власти пытались внедрять в быт сельской общины новые, советские традиции, которые, по мнению властей, должны были заменить собой мусульманские практики и обряды или же отменить их. Часто в газетах и антирелигиозных популярных изданиях ряд лиц выступали с предложениями заменить мусульманские праздники светскими, широко пропагандировалась работа по организации под аккомпанемент хороводов, танцев в клубах, парках, дворах.

Ряд ученых-обществоведов выступали также с призывом перераспределения садака на строительство дорог, родников, возложения венков погибшим в Гражданскую и Вторую мировую войны, вместо зийаратов на могилы святых, строительство и почтение памяти героических предков, погибших в годы ВОВ [Макатов, 1977. С. 73]. Районные Советы народных депутатов, различные районные партийные комиссии отчитывались перед вышестоящими советскими органами о «выполнении постановлений СМ ДАССР по внедрению в быт Советских людей новых гражданских обрядов». К «гражданским» обрядам относились такие, как «торжественное проведение бракосочетаний, регистрация новорожденных, выдача паспортов шестнадцатилетним, проведение праздников черешни, круглые юбилеи совместной жизни, проводы в армию» [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 33. Л. 3].

Гражданские праздники и обряды так и не смогли полностью вытеснить религиозные традиции. В то же время эти традиции напол-

нялись новым, советским содержанием. Именно в этот период наблюдается новая традиция совершения мавлидов, которые устраивались не только по религиозным праздникам, но и, к примеру, при проводах в армию или встречах. В условиях отсутствия возможности вести «исламский призыв» (*да'ва*) мавлиды в советский период являлись, по сути, единственной относительно легальной возможностью распространения знаний об исламе. Как правило, после завершения чтения мавлидов старшие из числа исполнителей мавлидов рассказывали присутствующим (в том числе женщинам и детям) об основных нормах ислама. Таким образом, в колхозной и совхозной деревне произошло определенное слияние исламских и новых, советских традиций.

Существенным фактором, который, по мнению властей, должен был разрушить устойчивые религиозные традиции, наполнить их «советским» содержанием являлась переселенческая политика Советского государства, широко проводившаяся в 40–70 гг. XX века.

Развитие суфизма в переселенческой среде

Переселения с гор на равнину, проходившие в Дагестане в послевоенный период, были тесно связаны с политикой советского правительства по расширению колхозов, совхозов и освоению земель в равнинных и предгорных областях республики. Нехватка людских ресурсов на равнине и в то же время переизбыток населения в горах при малоземельности горных колхозов предопределили переселение ряда горных селений на равнину и создание там новых колхозов и совхозов в 1940–1980-х гг. Историю переселенческого движения можно разделить на несколько этапов. Первый этап — это заселение опустевших земель в Чечено-Ингушской АССР после депортации чеченцев и ингушей в 1944 г. Второй этап — это массовое переселение малоземельных горных колхозов на равнину и предгорья в 1951-м — 1970-е гг. Переселение на этом этапе еще более усилилось в связи с крупными землетрясениями в 1966 и в 1970 гг.

После депортации чеченцев в 1944 г. территория Чечено-Ингушской АССР была разделена между тремя регионами: Ставропольским краем, Северо-Осетинской и Дагестанской АССР, причем в состав Дагестанской АССР были включены Веденский, Ножай-Юртовский, Саясановский, Чеберлоевский, а также часть Курчалоевского, Гудермесского и Шароевского районов [Бугай, 1994. С. 76–77]. С территории Дагестана были высланы также чеченцы Ауховского района. На освобожденные земли, согласно разнарядке Совнаркома ДАССР, было переселено около 9160 хозяйств из горного и предгорного Дагестана (Гумбетовского, Кахибского, Тляратинского, Хунзахского, Чародинского, Лакского, Гунибского, Левашинского, Акушинского, Дахадаевского, Сергокалинского, Кайтагского, Казбековского районов), а также поселков Тарки, Кяхулай и Альбурикент. В том числе на территорию же

Ауховского района ДАССР было переселено около 1700 хозяйств [Османов, 2000. С. 182]. Из числа народов Дагестана в переселении участвовали аварцы, даргинцы, лакцы и кумыки. После реабилитации репрессированных народов и восстановления в 1957 г. Чечено-Ингушской АССР, Совет Министров РСФСР поручил Совету Министров ДАССР переселить из Чечено-Ингушетии 11 200 семей дагестанцев, всего 44 600 человек [Османов, Гаджиев, Искендеров, 1994. С. 20]. С 1957 по 1967 г. в Дагестан вернулось из Средней Азии 5109 чеченских семей с населением в 21 566 человек и из Чечено-Ингушетии 13 645 дагестанских семей с населением 50 404 человек [Османов, Гаджиев, Искендеров, 1994. С. 20]. Увеличение территории ДАССР после 1944 г. за счет дополнительного включения в ее состав Караногайского, Кизлярского, Крайновского, Тарумовского районов помогло осуществить расселение этих семей. Чеченские семьи были поселены в г. Хасавюрте, а также Бабаюртовском, Кизилюртовском, Новолакском и Хасавюртовском районах.

Одновременно начиная с 1951 года началась вторая волна переселенческого движения в Дагестане, получившая более широкий размах и охватившая три десятилетия. 10 января 1951 года Совет Министров СССР и 18 февраля того же года Совет Министров РСФСР приняли постановление «О мерах по подъему сельского хозяйства Дагестанской АССР». Это положило начало массовому организованному переселению жителей малоземельных горных колхозов на плоскость.

Переселенцы получали существенную помощь от государства: единовременное денежное вспомоществование, беспроцентную ссуду на приобретение скота и строительных материалов. В то же время следует отметить, что, несмотря на льготы, которыми пользовались переселенцы, жители горных районов на начальном этапе неохотно осваивали равнины. Для усиления освоения плоскости органы власти республики использовали широкую пропаганду, выступали в печати, по радио. Более того, в целях недопущения возвращения горцев в оставленные села применялись меры вплоть до уничтожения домов в покинутых горцами районах. Во многих переселенных населенных пунктах закрывались школы, больницы, не ремонтировались дороги, которые в горных условиях через несколько лет приходили в негодность. Эти меры одновременно со строительством школ, больниц, дорог и домов для переселенцев с гор на равнину также способствовали активному переселению.

Значительное влияние на переселение горцев на равнину оказали два крупных землетрясения — в 1966 и в 1970 гг. Разрушенные в результате землетрясений дома власти решили не восстанавливать, а переселить их жителей в плоскостные районы. Так, из лезгиноязычных высокогорных сел Хивского, Агульского, Ахтынского, Табасаранского, Курахского и из даргинских Кайтагского и Дахадаевского районов жители были переселены в равнинные Каякентский, Дербентский, Ленинский (ныне Карабудахкентский), Кизлярский районы с образованием в

этих населенных пунктах новых совхозов. В общей численности после землетрясений на равнину было переселено около 10 000 семей с численностью населения около 60 тысяч человек [Османов, Гаджиев, Искендеров, 1994. С. 21].

Большое значение для развития переселенческого движения имели постановления Совета Министров СССР, РСФСР и ДАССР от 1973 г. «О льготах по переселению». Согласно этому постановлению, семьям переселенцев выплачивались единовременное денежное пособие, стоимость проезда семьи и перевозка имущества. Переселенцы освобождались от сельскохозяйственного и подоходного налога сроком на 8 лет, причем от подоходного налога освобождались также те колхозы, которые принимали переселенцев [Османов, 2000. С. 267]. На всех этапах и на всех уровнях проведения переселенческого движения, начиная от его планирования и завершая устройством переселенцев на новом месте, был установлен жесткий контроль Дагестанского обкома КПСС, который повседневно вмешивался во все вопросы и детали проведения переселения и активно форсировал и стимулировал эти процессы.

Всего в 1950–1970 гг. на равнину было переселено, по разным подсчетам, от 200 до 300 тысяч человек. Для них было организовано на плоскости 76 населенных пунктов и было создано более 100 новых колхозов и совхозов, причем часть переселенного населения, входящего в состав уже существующих сел, влились в местные уже существующие колхозы или в рамках одного населенного пункта, наряду с существующим там колхозом, образовывались и совхозы [Османов, Гаджиев, Искендеров, 1994. С. 21]. Начиная с конца 1950 — начала 1960-х годов шло расширение совхозной системы. В этот период осуществлялся процесс преобразования некоторых нерентабельных и экономически слабых колхозов в совхозы. С 1965 года по 1978 г. за счет преобразования колхозов в совхозы число последних в республике возросло в 5 раз. В дальнейшем процесс преобразования в совхозы расширился настолько, что к концу 1980-х гг. в некоторых районах республики не оставалось уже ни одного колхоза [Искендеров, 1982. С. 4].

Еще одним важным фактором, повлиявшим на освоение равнинных земель, являлось создание при горных колхозах прикутаных земель. С началом коллективизации ряд равнинных земель отчуждался и был закреплен за горными животноводческими колхозами качестве зимних пастбищ. Как правило, такие хутора располагались за 100–400 километров от своего горного колхоза. Обычно часть таких равнинных кутанов образовывалось при тех горных колхозах, которые не были переселены, причем закрепление тех или иных кутанов осуществлялось в соответствии со специализацией колхоза. Располагая на равнине пастбищами, которые можно было использовать и под посевы, многие хозяйства горных районов расширяли посевные площади в равнинных районах и забрасывали в горах свои пашни, так как зем-

леделие в горных условиях было малорентабельным по сравнению с равниной. Масштабы переселения были таковы, что почти все горные районы имели сельскохозяйственные угодья за пределами своих районов. Например, на территории Бабаюртовского района имели земли общественные хозяйства 20 районов республики, которые использовали 78% сельхозугодий района [Адиев, 2011. С. 54].

К началу 1980-х годов плановое переселение горцев на равнину прекратилось, что было связано с перенаселенностью равнинной зоны, что, в свою очередь, являлась итогом проводившейся в течение всего послевоенного периода переселенческой политики. В равнинной зоне, земельные площади которой составляли 2,4 млн гектаров, или 44,3% общей площади, проживало более половины населения республики [Адиев, 2011. С. 50].

В результате переселенческого движения на равнине появились три типа сел. Первые — это села с этнически однородным населением, состоящие из переселенных жителей одного села; вторые — это села с этнически однородным населением, состоящие из переселенцев разных сел. Третьи — это села с многонациональным населением, состоящие из коренных жителей и переселенных жителей сел горных районов республики. Руководящие органы республики отдавали предпочтение созданию населенных пунктов третьего типа — с этнически смешанным населением. Обосновывалось это тем, что создание многонациональных поселков приведет к преодолению обособленности локальных групп внутри отдельных народностей и стиранию их этнографических различий, что в конечном счете будет способствовать развитию общедагестанских, интернациональных черт и консолидации родственных народностей в более крупные, социалистические нации [Османов, 2000. С. 282].

Переселение части горцев на равнину в 1950–1990-х гг. способствовало превращению равнинных районов Дагестана из этнически однородных в этнически смешанные районы с численным преобладанием горцев-переселенцев. Эти процессы затронули преимущественно Кизлярский, Тарумовский, Хасавюртовский, Кизилюртовский, Каякентский, Кумторкалинский, Ногайский и Дербентский районы, в каждом из которых в настоящее время проживают представители до 20 этнических групп. Существенные перемены произошли при этом с переселенцами. Во многих населенных пунктах появлялись новые роды (тухумы), которые через одно-два поколения становились членами сельской общины, перенимая язык, традиции и обычаи этой общины. С началом же переселенческого движения и формированием на равнине одноаульных или однонациональных горных общин, растворение горных жителей в традиционном укладе и хозяйствовании местных общин сошло на нет. Внутри местных общин, иногда в рамках даже одного населенного пункта появлялись новые горские общины со своим традиционным укладом жизни.

Переселенческая политика советских властей была направлена не только на улучшение экономических условий горных колхозов и совхозов, но и на де-исламизацию, секуляризацию и отрыв аварских и даргинских этносов от исторически традиционной первичной среды их национального обитания. Это, однако, увенчалось успехом лишь в незначительной степени. Более того, переселенческая политика в советский период существенно повлияла на некоторое изменение вектора ориентации исламского сознания и на последующие реисламизационные процессы.

Как уже отмечалось, переселение горцев осуществлялось на территории исторического проживания северных кумыков (Хасавюртовский, Кизилюртовский, Бабаюртовский районы) и южных (Каякентский, Кайтагский районы), на которых в большей степени отразилась антирелигиозная кампания. Родовые «анклавы» западного авароязычного населения и территория предгорных кумыков, более тесно связанных с центральными даргинцами и горными аварцами, чем с южными или северными кумыками, являлись районами с более выраженной степенью религиозного сознания. Большинство действующих на тот период мечетей находились именно в этой зоне. Там же, несмотря на все усилия советских властей, все еще сохранялись устойчивые суфийские традиции, равно как и традиция передачи исламских знаний. К началу переселенческого движения суфийские ветви были локально распространены всего лишь в нескольких районах, преимущественно Центрального и Северо-Западного Дагестана. В 1950–1970-е гг. миграционные процессы оказали существенное влияние на распространение суфийских вирдов и в географических зонах переселения в равнинном Дагестане.

Традиционная просуфийская часть переселенцев оказала также определенное влияние и на развитие суфизма на равнине. В частности, «гидатлинская»⁶ и отпочковавшаяся от нее в 1970-е гг. «саситлинская»⁷ (обе — махмудийские) ветви накшбандийского тариката, также как и «хуштадинская»⁸ (халидийская) ветвь распространились в среде переселенного авароязычного населения на равнине, в Хасавюртовском, Кизилюртовском и Бабаюртовском районах. Поскольку села Цумадинского района и некоторые села Ботлихского района подверглись большому переселению по сравнению с Советским (ныне Шамильским) районом, это обусловило более широкое распространение в аворо-

6 | Аварский союз сельских общин Гидатль (располагавшийся до присоединения Дагестана к России на территории Советского (ныне Шамильского) района) имел сильные суфийские традиции, не прекращавшиеся весь советский период и широко распространившиеся почти по всему Дагестану в постсоветское время. В данном случае название «гидатлинская» приведено здесь ввиду того, что основные шейхи советского периода происходили из этого общества.

7 | Аварское селение Саситли, ныне в Цумадинском районе РД. Примерно в конце 1970-х гг. шейх этой линии Хусейн ас-Саситли, который вел свою силсилу от «гидатлинской» ветви, создал параллельную ветвь, признанную нелегитимной гидатлинскими шейхами.

8 | Багвалинское селение Хуштада, ныне в Цумадинском районе РД. Населено багулалами, малочисленным андийским народом, по языку и культуре близким аварцам, с которыми они были объединены в советское время. Родина шейха халидийской ветви накшбандийского тариката Пир Мухаммада б. Хаджиява ал-Хуштади (1830–31–1911–12).

язычной переселенческой среде на равнине именно «хуштадинской» и «саситлинской» ветвей тариката. Что касается «гидатлинской» ветви, то в Северном, равнинном, Дагестане она получила распространение в незначительной степени, поскольку переселению подверглось всего лишь одно село из Гидатля — Хучада, которое было переселено в с. Нечаевка Кизилюртовского района. Одновременно начиная с 1960-х гг. в Северном равнинном Дагестане, а также в поселках Тарки (пригород Махачкалы), селах Дургели, Манас Ленинского и В. Казанище Буйнакского района начала бурно распространяться суфийская ветвь «Амайшейха», о которой писалось выше.

Присутствие духовной элиты среди переселенцев, контакты переселенцев с местным населением оказали определенное влияние как на передачу исламских традиций и практик, так в некоторой степени и на само религиозное сознание местного равнинного населения. Этим в некоторой степени можно объяснить бурный всплеск в последующем реисламизационных процессов в равнинном Дагестане. Об этом также свидетельствует влияние традиционной (*кадимийа*) системы обучения в среде равнинных кумыков, которые до их тесных контактов с переселенцами в некоторой степени придерживались «джадидской» системы образования [ПМА, 2009–2011]⁹. Об этом также свидетельствует наличие исламской литературы (рукописей, старопечатных книг), переписанной или широко распространенной ранее в Нагорном аварском Дагестане, в коллекциях кумыкских равнинных районов. Иными словами, арабоязычная литература, переписанная в аварских районах, изучалась в среде равнинных кумыков, куда она попала вместе с переселенцами. Следует добавить также, что в результате переселений основными лидерами и активными передатчиками исламских традиций и практик в равнинном Северном Дагестане являлись авароязычные духовные лидеры из числа переселенцев.

Несмотря на то, что общая мусульманская традиция, в том числе и исламского образования, нашла определенную поддержку среди кумыков равнины, тем не менее последние в советский период никак не восприняли суфийский ислам переселенцев. С одной стороны, это могло быть связано с тем, что преследования со стороны властей, борьба с суфизмом в советский период не способствовали более широкому распространению суфизма на равнине. Как и в горской среде, суфизм на равнине в среде переселенцев был ограничен преимущественно в локальных семейно-клановых рамках. Однако с конца 80-х гг. наблюдается бурное распространение суфизма в этих равнинных районах, так же как и в самом г. Хасавюрте и Кизилюрте.

За счет переселения в северные равнинные районы «гидатлинской» (из с. Хучада Советского района в с. Нечаевка Кизилюртовского,

9 | Полевые исследования проводились в рамках проекта «From Kolkhoz to Jamaat. The Transformation of Rural Islamic Background Communities in the Former USSR: An Interregional Comparative Study, 1960–2010» при финансовой поддержке фонда «Volkswagen».

из с. Старый Чиркей Буйнакского района в с. Новочиркей Кизилюртовского, а затем в с. Чиркей Буйнакского района) и «хуштадинской» (многие селения Цумадинского района были переселены в Хасавюртовский район) ветвей тариката, центры суфизма переместились на равнину [ПМА, 2009–2011]. Однако это касается прежде всего распространения суфизма в переселенческой среде. Среди коренного равнинного населения этих районов суфизм не был так широко распространен. Эти обе суфийские ветви переселенцев не получили распространения на соседние кумыкские села Хасавюртовского, Кизилюртовского и Бабаюртовского районов. Идеи суфизма, широко распространенные в среде переселенцев и частично утраченные северными кумыками, не нашли поддержки у последних, несмотря на то, что многие суфийские группы аварцев проживали совместно с кумыками внутри одного населенного пункта [там же]. Возрождение суфийских традиций среди немногочисленной части северных кумыков произошло уже в середине 1990-х гг., в том числе благодаря деятельности кумыкских шейхов махмудийской и халидийской ветвей.

Та же ситуация сложилась в Северном равнинном Дагестане и в среде переселенных чеченцев, приверженцев кадирийского тариката. Кадирийская традиция не прижилась ни среди кумыков, на земли которых были переселены после депортации чеченцы, ни среди лакцев, которые были переселены на земли чеченцев после депортации последних.

Несколько иная ситуация была в среде южных кумыков. Переселение высокогорного даргинского селения Дейбук Дахадаевского района на территорию равнинного Каякентского района, деятельность суфийского шейха Мухаммад-Амина Гаджиева (Дейбукского) в с. Каякент Каякентского и с. Параул Ленинского района способствовало распространению в Каякентском, в соседнем с ним Ленинском (ныне Карабудахкентском) районах а также близких к последнему городов Избербаш, Каспийск и Махачкала «дейбукской» (ныне «параульской») халидийской ветви накшбандийского тариката. Вероятно, принятие частью южных и большей частью предгорных кумыков идей суфизма было связано с тем, что эти традиции были еще не размыты в сознании населения, а также активной деятельностью шейха М.-А. Гаджиева, который в течение всего советского периода открыто проповедовал идеи суфизма в регионе¹⁰.

Учитывая сложные взаимоотношения между различными суфийскими вирдами, можно сказать, что влияние суфийских лидеров в регионе географически было разделено по районам, что наблюдается и в настоящее время. Есть районы с преобладающим влиянием на население той или иной суфийской ветви. Есть также районы, где исключительное влияние имеют только шейхи определенного вирда.

10 | Самые крупные святыни, которые советские власти безуспешно пытались закрыть, были распространены в Каякентском, Карабудахкентском и Буйнакском районах.

* * *

Итак, в результате активных переселенческих процессов 1950–1970-х гг. «гидатлинская», «саситлинская» (обе махмудийские) и «хуштадинская» (халидийская) ветви тариката распространились за счет переселенцев из этих сел и районов в авароязычной среде на территории Северного плоскостного Дагестана. Равным образом «дейбукская» ветвь тариката распространилась в селениях Каякентского района и среди предгорных кумыков. Необходимо отметить и важную роль города, в частности Буйнакска, как связующего звена между горами и равнинами в реисламизационных процессах. Располагаясь, по сути, на стыке дорог, соединяющих равнины с горами, Буйнакск являлся одновременно и центром религиозной жизни республики. Буйнакск как центр ДУМСК (до 1975 г.) был как бы связующим мостом между традиционно более религиозным горским населением и равнинным, которого антирелигиозная кампания коснулась в большей степени. Несмотря на то, что ДУМСК после 1975 г. было перенесено в г. Махачкала, именно в г. Буйнакске в 1989 г. началась кампания против последнего советского муфтия ДУМСК Махмуда Геккиева.

Таким образом, разнообразие типов религиозной культуры, суфийских вирдов и широкое развитие последних на равнине в послевоенные годы было во многом связано с переселениями горцев на равнину. Несмотря на ряд жестких мер советских властей по отношению к суфизму, а также политику по секуляризации, уменьшению влияния суфизма и ислама в целом на население республики, миграционные процессы вызвали обратный эффект. Переселенческие процессы в Дагестане привели не только к смешению разных этносов, но и к повышению уровня религиозного сознания и религиозной культуры в среде жителей равнины. Именно в равнинных районах Северного Дагестана присутствуют сегодня практически все мусульманские религиозные течения: последователи разнообразных вирдов и тарикатов (накшбандийского, шазилийского, кадирийского), приверженцы шафиитской религиозно-правовой традиции, не являющиеся суфиями, а также салафиты.

Список сокращений

МА — Полевой материал автора.

ЦГА РД — Центральный государственный архив Республики Дагестан. Махачкала.

Источники и литература

ПМА, 2009–2011 — Полевой материал автора, собранный в Хасавюртовском и Кизилюртовском районах в 2009, 2010, 2011 гг.

Ар-Рисала, б.г. — *Мухаммад б. Давуд-хаджи ал-Акуши*. Ар-Рисала иджабатан ли-илтимас ба'д ихван // Рукопись из коллекции джума-мечети с. Карабудахкент. Карабудахкентский район Республики Дагестан. 7 л.

ЦГА РД. Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 2459 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. 1-п. Оп. 2. Д. 2459. Дагестанский областной комитет РКП(б) — ВКП(б) — КПСС.

ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 4 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 4. Уполномоченный по делам религиозных культов СМ ДАССР; Заявления, жалобы, отклоненные ходатайства об открытии молитвенных домов и материалы к ним верующих мусульман Ботлихского, Чародинского, Дахадаевского и др. районов за 1946–1948 гг.

ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 15 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 15. Уполномоченный по делам религиозных культов СМ ДАССР; Жалобы, заявления, ходатайства верующих мусульман об открытии мечетей, налогов и по др. вопросам. Т. 3. 1958–1961 гг.

ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 16 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 16. Уполномоченный по делам религиозных культов СМ ДАССР; Переписка с партийными органами, рай(гор)исполкомами и другими местными организациями по вопросам религиозных культов за 1960–1961 гг.

ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 24 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 24. Уполномоченный по делам религиозных культов СМ ДАССР; Материалы и переписка с Духовным управлением мусульман Северного Кавказа, Ставропольской епархией и молитвенных домов о работе духовного управления, ревизии, организации совещаний верующих и др. за 1962–1965 гг.

ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 27 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 27. Уполномоченный по делам религиозных культов СМ ДАССР; Переписка с партийными органами рай(гор)исполкомами и другими местными организациями по вопросам религиозных культов за 1963–1964 гг.

ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 33 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 33. Уполномоченный по делам религиозных культов СМ ДАССР; Переписка с партийными органами рай(гор)исполкомами и другими местными организациями по вопросам религиозных культов.

ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 48 — Центральный государственный архив Республики Дагестан, Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 48. Уполномоченный по делам религиозных культов СМ ДАССР; Решения, приказы, протоколы Совета по делам религий при СМ СССР за 1969 г.

Адиев, 2011 — *Адиев А.З.* Земельный вопрос и этнополитические конфликты в Дагестане. Ростов н/Д, 2011.

Али-Хаджи Акушинский, 1998 — Али-Хаджи Акушинский — шейх-уль-ислам Дагестана, патриот и миротворец: документы и материалы / Сост. Г.И. Какагасанов, А.С. Гаджиев. Махачкала, 1998.

Арапов, Косач, 2010; 2011 — *Арапов Д.Ю., Косач Г.Г.* Ислам и советское государство. М., 2010–2011. Вып. 1–3.

Бобровников, 1997 — *Бобровников В.О.* Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // Этнографическое обозрение. 1997, № 5. С. 132–142.

Бобровников, Кемпер, 2012 — *Бобровников В.О., Кемпер М.* Мюридизм // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 5. М., 2012. С. 98–99.

Бугай, 1994 — *Бугай Н.* Репрессированные народы России: чеченцы и ингуши. М., 1994.

Искендеров, 1982 — *Искендеров Г.А.* История совхозного строительства в Дагестане (1920–1980 гг.). М., 1982.

Макатов, 1965 — *Макатов И.А.* Религиозные группы Амая и Кунта-Хаджи. Махачкала, 1965.

Макатов, 1977 — *Макатов И.А.* Религиозные пережитки и атеистическое воспитание молодежи. Махачкала, 1977.

Мусаев, 1999 — *Мусаев М.М.* Палачи и жертвы. Кизилюрт, 1999.

Муцалханов, Махмудов, 1997 — *Муцалханов М.С., Махмудов Х.М.* Дагестан в 30-е годы. Махачкала, 1997.

Османов, 2000 — *Османов А.И.* Аграрные преобразования в Дагестане и переселение горцев на равнину (20–70-е годы XX в.). Махачкала, 2000.

Османов, Гаджиев, Искендеров, 1994 — *Османов А.И., Гаджиев А.С., Искендеров Г.А.* Из истории переселенческого движения в Дагестане. Махачкала, 1994.

Сулаев, 2009 — *Сулаев И.Х.* Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009.

Шихалиев, 2003 — *Шихалиев Ш.Ш.* Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. № 1(4). Махачкала, 2003. С. 39–57.

Шихалиев, 2007 — *Шихалиев Ш.Ш.* Суфийские вирды накшбандийа и шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. № 3. С. 137–152.

Мехтиханов А. — *Мехтиханов Альберт.* «Хадж» — на Шалбуздаг // <http://nurmagomedova.livejournal.com/36940.html>

«Хадж» на гору Шалбуздаг — «Хадж» на гору Шалбуздаг // Лезгинский исламский просветительский портал, <http://lezgidin.ru/stati2/na-russkom/akida/606-khadzh-na-goru-shalbuzzdag>

Bobrovnikov, 2012 — *Bobrovnikov V.O.* From Collective Farm to Islamic Museum? Deconstructing the Narrative of Highlander Traditions in Dagestan // Exploring the Edge of Empire. Socialist Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia / Ed. by F. Mühlfried and S. Sokolovsky. Berlin, 2012. P. 99–117.

Islamic Authority and the Russian Language, 2012 — *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and the West Siberia* / Ed. by A.K. Bustanov and M. Kemper. Amsterdam, 2012.

Kemper, 2002 — *Kemper M.* Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihad // Die Welt des Islams. 2002, vol. 42, no 1. P. 41–71.

К.И. Казенин

Социология исламского и обычного права в постконфликтном урегулировании: Новолакский конфликт в Дагестане

Цель данной статьи — на конкретном примере рассмотреть особенности северокавказского «полиюридизма», то есть параллельного действия в одном и том же социуме нескольких правовых систем, большинство из которых в регионе апеллирует сегодня к исламской религиозно-правовой традиции. Применительно к Северному Кавказу, под полиюридизмом обычно понимается взаимодействие российского законодательства, норм обычного права, или адатов, и норм исламского права, или шариата (объединяя два последних вида норм, мы будем ниже говорить о неформальных, или традиционных, правовых системах). Как показано в литературе, совместное существование этих правовых систем наблюдалось на Северном Кавказе со второй половины XIX в. В Дагестане оно сохранялось до конца 1920-х годов. Затем под давлением советской власти исламское и обычное право оказались под запретом, хотя некоторые элементы их продолжали действовать в отдельных сельских общинах. После распада СССР наблюдается «ренессанс» северокавказского, и прежде всего дагестанского, полиюридизма, однако вопрос о том, каким образом в дагестанском обществе распределены «сферы действия» разных правовых систем, остается во многом открытым [об истории становления полиюридизма на Северном Кавказе см.: Агларов, 2009; Бабич, Бобровников, 2007; Исаев, 2009; Сулаев, 2009 и др.].

Мы рассмотрим феномен полиюридизма в достаточно специфичной для современной дагестанской жизни ситуации — организованной миграции населения на территории, ранее бывшей ареной конфликта [обзор других ситуаций, в которых на сегодняшнем Северном Кавказе наблюдается полиюридизм, см. в: Албогачиева, 2012; Бобровников, 2009; Карпов, Капустина, 2011; Павлова, 2012; Соколов, 2013]. В качестве примера мы используем миграции, осуществляемые при участии государства в Новолакском районе Дагестана. Этот район, имеющий достаточно сложную историческую судьбу, в конце

1980-х — начале 1990-х стал местом достаточно жесткого конфликта с участием представителей двух этнических групп — лакцев и чеченцев. После этого республиканская власть разработала своего рода «дорожную карту» разрешения новолакского конфликта, которая включала в себя переезд лакцев, живущих ныне в этом районе, на новое место жительства, и переселение в район чеченцев, чьи потомки жили там до депортации 1944 года. Движение по этой «дорожной карте», с периодическими замедлениями и отклонениями от курса, продолжается до сих пор. Выбор новолакского конфликта как объекта нашего исследования связан с тем, что ситуация постконфликтного урегулирования представляется удобным «полем» для исследования полиюридизма. С одной стороны, меры, необходимые для ликвидации последствий конфликтов с участием значительных групп населения, как правило, не во всех деталях прописаны в государственных нормативных актах. С другой стороны, ликвидация последствий конфликта обычно требует достаточно быстрых мер, не допускает длительного «зависания» в нерешенном виде вопросов, важных для сторон, вовлеченных в прошедший конфликт. Именно поэтому постконфликтное урегулирование априори делает востребованными неформальные правовые системы, а то, насколько они в действительности задействованы в процессе урегулирования, может служить одним из индикаторов их реальной роли в обществе.

Рамки настоящей статьи не позволяют нам подробно представить те подходы к изучению полиюридизма, которые имеются в научной литературе¹. Отметим лишь, что большинство этих подходов не требует, чтобы полиюридизм подразумевал параллельное действие разных правовых систем в полном объеме, то есть во всей совокупности предписываемых ими норм. Достаточно, чтобы в одной и той же общественной среде действовали хотя бы отдельные правовые нормы, относящиеся к разным системам права. Именно такую ситуацию мы наблюдаем в Новолакском районе.

После краткого изложения истории новолакского конфликта и текущей ситуации с его урегулированием мы на основе наших полевых данных, собранных в ходе работы в Новолакском районе в апреле и октябре 2013 года, рассмотрим вопрос о том, в каких конкретно вопросах урегулирования в данный момент действуют нормы неформальных правовых систем, чем обусловлено и какие последствия может иметь их действие в одних сферах и недействие в других. Основой для настоящей статьи послужили полевые материалы и социологические опросы, проведенные автором на территории Новолакского и других районов Дагестана в последние годы.

1 | В качестве основополагающих работ по полиюридизму упомянем: [Benda-Beckmann, 2002; Griffiths, 1986; Moore, 1978; Tamanaha, 2002].

Новолакский конфликт: основные вехи истории

События, послужившие основой для Новолакского конфликта, имели место во время Великой Отечественной войны. Осенью 1943 года на дагестанской территории, приграничной с Чечней и находящейся непосредственно к югу от города Хасавюрт, был создан Ауховский район, в который были объединены села дагестанских чеченцев (аккинцев), компактно расположенные в этой местности. После депортации чеченского населения в Казахстан и Среднюю Азию в феврале 1944 года Ауховский район был ликвидирован [см.: Полян 2001. С. 131–136]. На большей части его территории был образован Новолакский район. Основу его населения составили лакцы — жители более тридцати сел Лакского и Кулинского районов, насильственно переселенные с гор. Два села бывшего Ауховского района, Акташ-Аух (ныне Ленинаул) и Юрт-Аух (ныне Калининаул), не были включены в Новолакский район, вместо этого были отнесены к соседнему Казбековскому району, в который они входят и по сей день.

После возвращения чеченцев на родину, основная волна которого пришлась на 1957–1958 годы, чеченцам, проживавшим до депортации в селах, которые вошли в Новолакский район, поселение у родных очагов существенно ограничивали. Вместо этого им было предложено компактно расселиться в разных частях Хасавюртовского района и в городе Хасавюрт [см. Курбанов, Курбанов, 2009. С. 144–170]. При этом в район активно шло организованное переселение аварцев, в основном из горных сел, пострадавших от землетрясений. По данным Всероссийской переписи населения 2010 года, лакцы составляли 60,7% населения района (7128 чел.), аварцы — 19,2% (2252 чел.), чеченцы — 18,6% (2178 чел.). По-видимому, процесс стихийного возвращения чеченцев в район активизировался сразу после избрания на пост Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева в феврале 1985 года. На это указывает тот факт, что уже 31 июля 1985 года секретариат Дагестанского обкома КПСС принимает постановление «О неотложных мерах в связи с самовольным вселением группы чеченцев в селение Чапаево Новолакского района»². Судя по тексту постановления, заселение чеченцев в село Чапаево привело к значительным беспорядкам, вследствие чего МВД и КГБ предписывалось задействовать «соответствующие резервы по усиленному варианту для обеспечения государственной и общественной безопасности в Хасавюртовском регионе». При этом, как косвенно следует из текста постановления, чеченцы вселялись в Новолакском районе в пустовавшие дома, а в Хасавюрте они сталкивались с проблемами в получении разрешений на частную застройку.

После этого обстановка в Новолакском районе продолжала накаляться в связи с новыми попытками чеченцев вселиться в район, а также обозначить свои исторические права на него и в связи с реакцией на эти попытки. Например, судя по партийным документам, в феврале 1989 года в селе Новокули Новолакского района (ранее — райцентр Ауховского района с. Ярыксу-Аух) была сделана попытка установить памятник и провести митинг, посвященный 45-летию чеченского выселения³. В 1991 году, в последние месяцы существования СССР, ситуация обострилась настолько, что дагестанские власти, вероятно, уже не видели возможности препятствовать массовому возвращению в район чеченцев. Третий съезд народных депутатов Дагестанской АССР 23 июля 1991 года принял постановление «О практических мерах по выполнению решений съездов народных депутатов Дагестанской АССР и реализации Закона РСФСР “О реабилитации репрессированных народов”». Этот документ предусматривал восстановление Ауховского района, переселение лакцев из Новолакского района на новое место жительства с образованием там одноименного района, а также компенсацию государством ущерба репрессированным народам (в данном случае — чеченцам) и насильственно переселенным народам (лакцам). В качестве территории, на которой должен быть восстановлен Новолакский район, отдельным постановлением съезда были определены земли, примыкающие с севера к Махачкале (общей площадью около 8 тыс. га). Съезд в своих документах не специфицировал границы будущего Ауховского района, указав лишь на необходимость его «восстановления». Из этого как будто следовало, что район должен быть образован в прежних своих границах. Отдельно о судьбе сел Ленинаул и Калининаул, не вошедших в 1944 году в Новолакский район, съезд никак не высказался.

Отметим, что на тот момент население Новолакского района, по официальным данным переписи 1989 года, составляло 13 430 человек. Из них лакцы составляли 50,9%, аварцы — 24,5%, чеченцы — 22,9%. Вполне вероятно, что официальные данные переписи не отражали стихийных переселений чеченцев на территорию района.

Позднее каких-либо новых политических решений по Новолакскому району не принималось. Перенос Новолакского района на новое место до сих пор не осуществлен. Строительство там домов для лакских переселенцев растянулось уже более чем на два десятилетия и по сей день не завершено. К настоящему времени только два лакских села официально перенесены на новое место — Ахар (633 жителя по переписи 2010 года) и Шушия (606 человек по переписи 2010 года). Несмотря на то, что территориально они находятся вне нынешнего Новолакского района, административно они относятся к нему. На месте

3 | Справка отдела организационно-партийной и кадровой работы Дагестанского обкома КПСС «О выполнении постановления бюро обкома КПСС от 23 февраля 1989 года...» ЦГА РД. Ф.1-п. Оп. 2. Д. 62279. Л. 27–28.

сел Ахар и Шушия на территории Новолакского района сейчас восстановлены села с чеченскими названиями — соответственно Банайюрт и Ямансу. Там проживают сейчас почти исключительно чеченцы. Из прочих сел Новолакского района, где имелось лакское население, лакцы пока выехали не полностью, ситуация с выездом в разных селах разная. В местности, куда должен быть перенесен Новолакский район, — так называемом Новострое — *de facto* имеется еще восемь лакских сел, в них действуют четыре средние школы. Однако официального статуса эти села, в отличие от Ахара и Шушии, пока не получили.

О том, что переселение лакцев из разных сел Новолакского района идет разными темпами, говорит, в частности, следующая статистика. По состоянию на 2012/2013 учебный год в селе Новочуртах Новолакского района имелись две средние школы, в которых чеченцы составляли 36% от 458 учащихся; в селе Новокули среднюю школу посещало 225 детей, из них чеченцы составляли 8,8%; в селе Дучи из 166 учеников чеченцы составляли 92%. При этом Новокули и Дучи также имеют школы в зоне Новостроя, там, куда идет переселение лакцев из этих сел. В школе Новокули в Новострое было 368 учеников, в школе Дучи — 240 учеников; во всех школах Новостроя не менее 90% учеников составляют лакцы⁴.

Согласно постановлению Третьего съезда народных депутатов Дагестана, переселение лакцев на новое место жительства должно было быть завершено еще в 1996 году. Процесс переселения был замедлен многочисленными коррупционными скандалами, связанными со строительством нового жилья для лакцев в рамках региональной целевой программы «Переселение лакского населения Новолакского района на новое место жительства». В декабре 2012 года тогдашний президент Дагестана Магомедсалам Магомедов объяснил продолжающиеся затяжки переселения тем, что по новому месту жительства пока не построены в достаточных количествах школы, больницы и другие социальные объекты, строительство которых первоначально не было заложено в бюджет целевой программы. При этом, по словам Магомедова, в 2011 году в Новострое было построено 1100 домов для лакцев, что больше, чем за несколько предыдущих лет. Тогда же Магомедов заявил, что с восстановлением Ауховского района «вопрос будет закрыт в течение двух лет». Заявление Магомедова о двухлетней «отсрочке» с восстановлением района было гневно воспринято чеченскими активистами. На стихийном митинге, начавшемся в Новолакском районе в очередную годовщину чеченской депортации, 23 февраля 2013 года, они потребовали встречи с Рамазаном Абдулатиповым, тогда только что вступившим в должность временно исполняющего обязанности президента Дагестана. Реагируя на это событие, а также на заявления представителей лакцев по поводу медленного хода работ в Новострое в

4 | Данные Управления образования Новолакской районной администрации.

марте 2013 года Абдулатипов высказался о необходимости создать миротворческую комиссию по проблемам Новолакского района.

Основные предметы регулирования в процессе переселения

Переселение лакцев из Новолакского района и заселение туда чеченцев сопровождается передачей нескольких типов активов, а именно:

- домостроений и земель под застройку;
- земель сельскохозяйственного назначения.

В этом разделе мы кратко опишем то, какие вопросы с необходимостью должны решаться при передаче этих активов, то, как формально-юридически организована их передача (там, где такая организация имеет место), и то, какие вопросы находятся вне официального регулирования. Процесс передачи домов регулируется «Положением о порядке переселения лакского населения Новолакского района на новое место жительства», утвержденным Советом Министров Республики Дагестан 17 февраля 1993 года. Впоследствии в это постановление вносились изменения, также порядок передачи домов уточнялся дополнительными постановлениями и распоряжениями республиканского правительства. Всего за период после Третьего съезда народных депутатов Дагестана таких документов было принято более двадцати.

Схема передачи домов, вытекающая из имеющихся нормативных актов, в самом общем виде такова. Лакская семья, желающая переселиться в Новострой, должна подать соответствующее заявление в Оргкомитет по переселению лакского населения Новолакского района, созданный в 1993 году постановлением дагестанского правительства (сокращенно эту организацию часто называют «Лакский оргкомитет»). Оргкомитет совместно с сельскими администрациями составляет списки переселенцев по каждому селу. Эти списки утверждают администрация Новолакского района и правительство Дагестана, которое после утверждения передает их ГУП «Дирекция “Новострой”», руководящему строительством домов для лакских переселенцев. Условием для получения жилого дома в Новострое является прописка главы семьи в Новолакском районе по состоянию на 1991 год. Для получения дома в Новострое также необходим акт о сдаче семьей имеющегося дома в Новолакском районе. Этот акт должен подписать представитель Оргкомитета по восстановлению Ауховского района («Чеченского оргкомитета»), структуры, существование которой также предусмотрено постановлением правительства Дагестана. «Чеченский оргкомитет» определяет, какой чеченской семье следует передать освобожденный лакцами дом.

Заявления на получение домов в Новолакском районе чеченцы направляют в «Чеченский оргкомитет», который определяет, какой чеченской семье какой дом должен быть передан. В «Положении...» 1993 года указывается, что переселение лакцев осуществляется «поз-

тапно, по мере готовности жилых домов и объектов соцкультбыта на новом месте жительства». Следовательно, от готовности домов в Новострое зависят и темпы возвращения чеченцев на места жительства их предков.

Если лакская семья в Новолакском районе проживает в доме, который до 1944 года принадлежал чеченской семье и позднее не был реконструирован (на практике таких случаев практически не бывает), то лакская семья при переезде, согласно действующим нормативным актам, не должна получать никаких компенсаций. Если же чеченский дом ремонтировался, реконструировался или на его месте лакцами был построен новый дом, то лакская семья получает от государства компенсацию. После процедуры оценки, прописанной в документах дагестанского правительства, суммы компенсационных выплат утверждают «Лакский оргкомитет», администрация Новолакского района, а затем — правительственная комиссия. Чеченцы все дома, в которых жили их предки до 1944 года, получают безвозмездно.

Если лакская семья проживает в доме, который был построен после 1944 года и который не занимает место существовавшего некогда чеченского дома, то она может остаться на нынешнем месте жительства: и постановление Третьего съезда народных депутатов Дагестана, и последующие правительственные акты говорят только об обязательном возвращении чеченцам утраченных домов, но не об общем выселении лакцев из района. Однако при желании такие лакские семьи тоже могут получить дома в Новострое (как и для всех лакских семей, с условием, что глава семьи был прописан в Новолакском районе по состоянию на 1991 год). Домов, построенных лакцами на участках, до 1944 года не занятых чеченцами, в районе достаточно большое количество. Например, в селе Новочуртах, по данным местной администрации, не менее 50 домов были построены лакцами на местах, не занятых ранее чеченскими домами (в этом селе новые лакские дома расположены компактно, на расстоянии нескольких сотен метров от той местности, на которой жили чеченцы). В селе Дучи в настоящее время имеется около 200 домов, из которых, по оценкам местных жителей, примерно 40% построены лакцами. Лакцы, живущие в «нечеченских» домах, при выезде имеют право как продать их, так и передать государству (живущие в «чеченских» домах продавать их не имеют права). В последнем случае решение о последующей передаче дома чеченской семье принимает «Чеченский оргкомитет». На практике, как мы увидим, спорным может оказаться само отнесение дома к «нечеченскому»: например, семья, построившая дом (или впоследствии купившая его), заявляет, что дом был выстроен «в чистом поле», однако потомки депортированных чеченцев считают, что участок, на котором стоит дом, или часть этого участка до 1944 года занимал дом их предков.

В этой системе передачи домов можно увидеть по крайней мере три вопроса, которые напрямую не регулируются государст-

венными актами, касающимися урегулирования ситуации в Новолакском районе.

Во-первых, это вопрос о том, какой именно чеченской семье должен перейти оставляемый лакцами дом. Очевидно, что у хозяина, принужденного оставить дом в 1944 году, в наши дни может быть (и чаще всего реально есть) несколько наследников.

Во-вторых, это вопрос о разрешении таких ситуаций, когда лакская семья при выезде продает чеченской семье дом, а позже выясняется, что на этот дом претендуют наследники чеченца, владевшего им (или землей, на которой он стоит) до депортации.

В-третьих, это вопрос о времени передачи домов от лакцев чеченцам. Этот вопрос недостаточно отрегулирован государственными актами по следующей причине. Несмотря на фактически идущее переселение в Новострой, семьи, получающие там дома, пока не получают стандартных правоустанавливающих документов на них. Кроме того, часто, получив документы на право заселения в дома в Новострое, лакские семьи не считают возможным туда переезжать из-за неготовности там объектов социальной инфраструктуры, незавершенности строительных работ в самом доме и т.д. Кроме того, списки переселенцев в Новолакский район постоянно подвергаются коррекции, что связано, в частности, с изменением состава семей переезжающих. В таких условиях вопрос о том, имеет ли уже та или иная семья там дом, нередко допускает двоякий ответ. Следовательно, также нельзя однозначно определить, должна ли лакская семья освобождать свой дом для претендующих на него чеченцев. Именно по этой причине в процессе перехода домов от лакцев чеченцам обнаруживаются очевидные пробелы государственного регулирования.

Как мы увидим ниже, решение всех неурегулированных вопросов, касающихся передачи домов от представителей одного этноса к представителям другого, на практике может идти различными путями, а именно:

- на основе российского законодательства (путем обращения в суды);
- на основе норм исламского права;
- на основе норм обычного права;
- без использования каких-либо регуляторов.

Споры и регуляторы

Определение новых владельцев передаваемых домов

При передаче домов чеченцам встает **вопрос о том, какой именно семье достанется тот или иной дом**. Решение этого вопроса может быть непростым, ведь по прошествии почти 70 лет у большинства чеченцев, покинувших район, появилось много наследников. Определение новых владельцев домов — чисто «внутричеченский» вопрос,

лакское население в беседах указывало на то, что не имеет к этому никакого отношения и признает наличие у чеченцев собственных механизмов решения данного вопроса, не использующих государственное правосудие:

Лакец:

В основном (получают дома) потомки тех, кто жил именно в этом селе. Они сами внутри себя регулируют: ты в этом селе не жил — ты в нем дом не получишь. Они сами не пускают тех, кто не из их села.

Лакец:

В госсуд чеченцы идут меньше. Чаще муллы, общественность, между собой в мечети решают.

В большинстве сел, куда продолжается переселение чеченцев, представитель этого народа занимает пост заместителя главы села, занимаясь почти исключительно вопросами переселения. Такой порядок установлен более десяти лет назад по инициативе районной администрации. Разумеется, он не установлен какими-либо нормативными актами, однако, судя по опросу наших респондентов, признается как необходимый и лакским, и чеченским населением.

При определении владельца дома имеют место два типа ситуаций, требующие разных путей урегулирования:

– ситуация, когда границы участка примерно совпадают с границами, существовавшими в 1944 году; в этом случае вопрос стоит только об определении нового хозяина дома, стоящего на участке;

– ситуация, когда границы участков по сравнению с 1944 годом изменились; в этом случае чаще всего на участке, который в 1944 году занимал один дом, в настоящее время располагаются два-три дома; эта ситуация, очевидно, более сложна для урегулирования, поскольку требует учета интересов не двух, а нескольких участников.

Обратимся сначала к случаю, когда границы участков не изменились и требуется только определить владельца дома. Решение о том, какой чеченской семье следует передать дом, как уже было отмечено, выносится «Чеченским оргкомитетом». Как правило, оргкомитет выносит свое решение, основываясь на предложении «чеченского» заместителя главы села. Тот, в свою очередь, координирует в селе всю работу по определению владельцев домов. Имеющимися государственными нормативными актами эта работа никак не регламентирована: требуется лишь, чтобы дома были возвращены прежним владельцам или их наследникам.

В целом процедура определения владельца, признанная в местном чеченском социуме, состоит в том, чтобы устанавливать владельца на основе свидетельств представителей старшего поколения, живших в селе до депортации:

Заместитель главы села (чеченец):

Кому принадлежал дом, узнаем в первую очередь у старших, которые тогда жили, но их осталось немного. Архивы не сохранились.

Житель района (чеченец):

Собирали стариков, которые до высылки здесь жили, и спрашивали, кто здесь жил. Споров не было — старики врать не будут.

По словам «чеченских» заместителей глав сел, при распределении домов споры возникают и между разными претендентами, утверждающими, что именно их предки владели домом, и между родственниками — потенциальными наследниками того человека, чье владение домом в 1944 году уже установлено. По свидетельствам заместителей глав, есть несколько способов их решения. Основной — это вынесение вопроса на рассмотрение джамаата села — своего рода «актива» мечети, состоящего из авторитетных в чеченской общине людей. Имам мечети обычно не входит в джамаат, но также участвует в рассмотрении спорных вопросов:

Заместитель главы села (чеченец):

Если спор за дом — собираем родственников, они решают, кому заселиться. (Чеченский) джамаат села — восемь человек. Стариков (в джамаате) почти нет. К имаму, если нужна помощь, я обращаюсь по спорным моментам. Если я не могу сам с людьми решить вопрос, я обращаюсь к джамаату. Но это редко. Имам в джамаат не входит, но с ним советуются. Джамаат — это те, кто каждый день ходит в мечеть, кто из них самый справедливый.

Обращения в суд в ходе споров между чеченцами крайне редки:

Заместитель главы села (чеченец):

Кому давать освобожденный дом — решаем «по аксакалам». В суд ни разу не обращались, пока до суда не дошло. Аксакалы собираются, имам тоже участвует. Допустим, я говорю — это мой дом, а вы говорите — это ваш дом. Я тогда собираю стариков, они говорят, кто прав. Бывает, что спорят между собой. Вот у нас там четыре брата спорили за один дом. Отдали дом младшему. Я выносил решение. Они обратились, я решил аксакалов собрать и вот так посоветоваться.

Судя по интервью с представителями чеченского населения района, наблюдается явное смешение норм адата и шариата при решении вопроса о владельце дома — эти две правовые системы интервьюируемые часто называют «через запятую», как не противоречащие друг другу и, по сути, единые. В редких случаях в качестве дополнительного обоснования правильности передачи дома тому или иному жителю упоминается и решение суда:

Житель района (чеченец):

У того человека, которому должны были вернуть этот дом и который умер, у него три дочери, всем за 70. Они между собой мирно решили, что этот дом должны передать определенному племяннику. И на основании того, что они так решили, тот человек (другой родственник. — К. К.), который тоже претендовал на дом, он уже потерялся, он ни на что не претендует сейчас. Получилось и по закону правильно, и по адатам правильно, и по шариату правильно. Если по шариату брать, тот человек, который претендовал на этот дом, его отец самый младший был в семье. У нас по адатам должны самому младшему передать. Фактически он являлся наследником. Но вот этот самый младший — он за своими родителями не ухаживал. За ними смотрели вот эти сестры. Из-за этого по шариату получается, что нужно передать им. Решение суда тоже есть, что он наследник.

По-видимому, в мечети решения по спорным вопросам часто выносятся в порядке простого поиска компромисса, без явных ссылок на какую-либо правовую систему. При решении спорного вопроса важно различение двух этапов — попытки решить спор до обращения в мечеть и попытки решить спор в мечети. Судя по рассказам респондентов, в мечеть спорящие обращаются, только если не могут самостоятельно прийти к решению вопроса о будущем владельце дома.

Представители лакского населения, наблюдающего со стороны за спорами по поводу домов, соглашаются с тем, что у чеченцев неформально существует несколько этапов решения таких спорных вопросов, причем иногда через все этапы проходят не по одному разу:

Лакец:

Если у чеченцев конфликт — решают имам и глава администрации, у них есть свой совет. Если на уровне села не решают вопрос — идут в комитет по восстановлению Ауховского района. И до драки доходило дело. После драки начинают искать пути перемирия, идут сначала к замглавы, потом к имаму, потом в комитет.

Интересно, что, несмотря на общность шафиитской религиозно-правовой школы (мазхаба), которой следуют два народа, лакские респонденты в интервью иногда подчеркивали, что решение спорных вопросов о принадлежности домов чеченцы принимают «по своим правилам»:

Лакец:

А если в доме жили чеченцы, не каждый чеченец может получить этот дом, а только наследник, и у них идут споры. Если единственный потомок — женщина, женщина не имеет права, по-ихнему, быть наследником.

Лакские респонденты отмечают также, что в ряде случаев неразрешенный конфликт между чеченцами за дом может и не вести к обра-

щению в мечеть. Во всяком случае, это обращение не является шагом, который конфликтующие предпринимают автоматически, если не могут достичь согласия самостоятельно. Ср. рассказ о таком случае, когда, при наличии конфликта, ни в мечеть, ни в государственный суд обращения не состоялось и конфликт на момент интервью оставался неразрешенным:

Лакец:

Жила одна (чеченская) семья. У них было двое сыновей, сейчас от того и от другого появились наследники. Несколько лет назад приходил дед, сказал вот здесь был его дом, ничего своего здесь не нашел. С тех пор не появлялся, говорили, он умер. Потом появились вот эти наследники, живут они в Хасавюрте. Потом сперва пришел один внук. Потом те тоже услышали, что эти пришли — потом вторая делегация пришла. Начали спорить. Я им говорю: подождите, здесь разборку устраивать не надо. А они говорили: вот здесь моя территория, вот здесь моя территория. Вот тот хозяин начал говорить, что это вся его территория. Я говорю, без нас сами разберитесь. Потом они уехали, с тех пор их не слышно.

Некоторые лакские респонденты сообщали и о случаях, когда один из претендентов на дом опережал своих родственников, покупая спорный дом у лакца (подробнее о продаже домов лакцами чеченцам см. ниже):

Житель района (лакец):

Если чеченец приходит, говорит — это мой дом был, не продавайте (другим), — а дом лакец сам построил — «это наш дом был, продайте нам только» — вот они им продают. Лакец государству дом не сдает, потому что это он сам построил, но продает чеченцу — тому, который был хозяином. По дешевке. Они договор купли-продажи делают. Наверное, чеченец покупает в таких случаях для того, чтобы другие не претендовали туда.

Респонденты-чеченцы не подтверждали существование подобных случаев. С другой стороны, они признавали, что села различаются по тому, какова институциональная роль мечети в решении спорных вопросов между чеченцами о принадлежности домов. Если цитируемые выше чеченские респонденты отмечали, что в их селах имам активно участвует в этом процессе, то в других селах, рассказывая о ходе таких споров, говорили лишь о согласовании решений внутри чеченского тейпа, к которому относятся претенденты на дом:

Житель района (чеченец):

У нас в селе начинаются споры. То, что мой отец позавещал тебе мой участок, отец умер, я сейчас с этим не согласен, мою долю отдавай. Это уже решается между собой, между своим тейпом. В селе несколько

тейпов. В нашем квартале один тейп, в других местах — не обязательно компактно.

Ниже мы укажем некоторые возможные причины, по которым села могут различаться ролью мечети в решении вопроса о владельце дома.

Рассмотрим теперь случай, когда *нынешние границы участков, на которых находятся дома, не совпадают с границами участков, существовавшими в 1944 году.* Как уже было отмечено, типичной здесь является ситуация, когда на месте одного участка сейчас имеется два или более. В селе Дучи, например, такая ситуация возникала потому, что там в советское время выдавали участки под застройку без учета планировки, существовавшей до депортации. Были тогда выданы участки и немногочисленным чеченцам, которым удалось переселиться в это село в советское время по возвращении из депортации. Сейчас житель села, вернувшийся туда в 1990-е годы и получивший лишь часть участка, некогда принадлежавшего его предкам, не видит выхода из сложившейся ситуации:

Житель села Дучи (чеченец):

Это часть сада моего деда. В другой его части стоит сейчас дом других людей. Они еще лет 30–40 назад заселились, им тогда тоже раздавали планы здесь. Вот сейчас к ним чтобы подойти и сказать: “Слушай, земляк, ты на моей территории, на моей земле живешь”, — а он скажет: “Ты извини, мне государство выделило участок, у государства спроси, я при чем?” Он еще двоюродный брат моего дедушки, по-родственному получается. И с этой стороны сказать тоже нельзя.

В данной ситуации респонденты не видят перспектив решения на основе традиционных правовых систем, в которых сама возможность подобной коллизии, по их мнению, не предусмотрена.

Другая встречающаяся ситуация — нахождение дома, сданного лакцами, на участке, который прежде принадлежал двум чеченским семьям (то есть либо два «чеченских» участка были после 1944 года объединены в один «лакский», либо «лакский» участок оказался расположен на границе двух «чеченских» участков, включив в себя фрагменты обоих). Судя по имеющимся у нас рассказам о подобных случаях, в них имамам мечетей приходилось принимать компромиссные решения:

Глава села:

Спорили две (чеченские) семьи — не родственники. Дом — в ново-построенном месте, ни один чеченец там раньше не жил. Лакец построил и ушел. А теперь вот этот дом чеченцы между собой... Они помнили про участок. Мы собрали старейшин их, они говорили — вот так было, вот так было. Одни занимали сторону одного, другие — другого. Они даже между собой там подрались, затем мы поручили это мечети. По-

том имам сделал решение, провел линию — домостроение в одну сторону попало, большая часть огорода — в другую, и они с этим смирились. Вместо одного участка получилось два.

Ограничения на продажу домов; «постпродажное» урегулирование

Как уже было отмечено, в селах Новолакского района имеется достаточно большое количество домов, которые были построены лакцами после 1944 года и которые тем самым не подлежат возвращению чеченцам. Согласно действующим нормативным документам, владельцы этих домов имеют несколько возможностей распорядиться ими, в том числе могут продать их. Российское законодательство, а также особые нормативные акты, касающиеся урегулирования новолакского вопроса, никак такие продажи не ограничивают. Однако в реальности этот процесс может получать дополнительное регулирование, не основанное на действующих юридических актах. Кроме того, продажа домов может приводить к конфликтам, для разрешения которых, в свою очередь, оказываются востребованными неформальные институциональные регуляторы.

Рассмотрим сначала неформальные ограничения на продажу домов. Основное ограничение, о котором рассказывали респонденты из числа жителей района чеченской национальности, состоит в том, что покупать дома должны только чеченцы-аккинцы, потомки депортированных из Ауховского района. Заинтересованность в покупке домов в районе выражают уроженцы Чечни, особенно из соседнего с Новолакским Ножай-Юртовского района (спрос на дома зафиксирован прежде всего со стороны тех из них, кто занят на рынках города Хасавюрт и заинтересован иметь жилье в его окрестностях). Однако в ряде сел респонденты говорят о полной невозможности таких сделок, вне зависимости от того, покупают ли жители Чечни дома у лакцев или у местных чеченцев-аккинцев.

Житель района (чеченец):

Ножай-Юртовских не пускаем. Они покупают дома у чеченцев, реже — у лакцев. Мы не разрешаем продавать. Мы просто говорим, что этого человека не примем. У него должна быть свадьба, у него должно быть еще что-то. Мы просто говорим: нельзя.

Как видно по этой реплике, институциональный запрет на покупку домов жителями Чечни обеспечивается тем, что, купив дом в селе, они не смогут влиться в состав сельской общины, не обрastут необходимыми социальными связями. Как правило, запрет не связывают с какими-либо мусульманскими нормами, а исключительно с волей сельской общины и ее правом устанавливать на своей территории определенные правила. В ряде случаев, однако, делаются попытки обеспечить дей-

твие данного запрета если не через нормы исламского права (об этом никто из респондентов не говорил), то, по крайней мере, с использованием механизмов коммуникации, связанных с исламом:

Житель района (лакец):

Недавно опять ходил зандакский (житель села Зандак Ножай-Юртовского района Чечни), говорит — брат из Астрахани хочет купить (у нас в селе дом). Аккинцы запрещают и зандакским, и ножай-юртовским, чтобы не покупали, аккинцы ходят даже туда, в мечеть, там предупреждали, оказывается, зандакских. В какой-то мере действует, многие тормознулись. Желающих купить там очень много, но эти добро не дают, и они вот тормозят.

Лакские респонденты подтверждают, что «пришлым» чеченцам их соплеменники из числа местных жителей не позволяют приобретать в районе дома:

Житель района (лакец):

Я здесь сам построил потом дом, но потом обанкротился и продал чеченцам. Они у меня за 600 с чем-то тысяч (рублей) купили, местные чеченцы буквально через полгода продавали за миллион сто тысяч. Своим же. Неаккинцам они дома покупать не разрешают.

Житель района (лакец):

Я когда свой дом продавал, ко мне приезжали уже с Ножай-Юрта, мы уже договаривались. То есть по рукам, ушли, потом нет чего-то. Через какое-то время я интересуюсь: не разрешили местные.

Вместе с тем в некоторых из обследованных нами сел респонденты-чеченцы отмечали, что в их селах не действует жесткий запрет на продажу домов лакцами «чужим». Местные жители негативно относятся к такой практике, но не могут на нее повлиять:

Житель района (чеченец):

Со стороны (купить) могут, и тогда это вечный конфликт. Пока тот (кто купил) не осознает, что он неправильно поступил, что он на чужой земле, в чужом доме он живет — пока он не осознает, будет этот вечный конфликт. Мы им сказать можем, запретить не можем.

Ниже мы покажем, что села, где не действует подобный запрет, демонстрируют некоторые отличия по социальной организации от тех сел, где такой запрет действует.

При этом даже в селах, где не действует запрет на покупку домов «чужими», местные жители чеченской национальности не считают для себя возможным покупать у лакцев дома, если известно, что этот дом или участок, на котором он стоит, до 1944 года принадлежал чеченской семье. Ср. реплику только что цитированного респондента:

Если лакец решит продать (дом, который принадлежал чеченцам) — наши купить не могут...

В ряде сел действует менее жесткий, но аккуратно соблюдаемый запрет: нельзя покупать дом, до 1944 года принадлежавший чеченцам (или находящийся на участке, принадлежавшем чеченцам), не получив на это разрешение от потомков владельца этого дома или участка:

Житель района (чеченец):

За пределами старого чеченского села, там разговора нет. Но внутри села, вот этот дом, допустим, ты скажешь — я продаю, я подойду, я скажу — где здесь хозяин был. Если там есть хозяин, я должен к этому хозяину подойти, чтобы этот дом купил. Если он не разрешит, я не куплю его. Но он может разрешить, потому что он может хотеть не на свое место заселиться. Если он разрешит, то мне надо будет расплатиться и с ним, и с лакцем. Есть ведь такие, которые не придут. Есть такие случаи. Если не заплатим тому чеченцу, нам жить не дадут. Там же и родственники, и все. Я тоже противник того, чтобы вот так с этим и с этим договариваться, лучше договориться с одним лакцем. Но не я эту систему ввел.

Как видим, действие такого запрета также поддерживается «общинными» механизмами, при этом респонденты не характеризуют этот запрет как основывающийся на исламском праве.

Однако оказывается, что указанный запрет не гарантирует от конфликтов. Имеются случаи, когда после продажи лакцами дома появляется чеченец, претендующий на его бесплатное получение как наследник. В случае, если свидетели из числа жителей села не подтверждают его прав на этот дом, возможно обращение в российский суд:

Жительница села (лачка):

У нас... был новый дом. Мы хотели его продать, потому что сами построили. Мы просили — найдите нам клиента, если там никакого владельца не было. Чеченец-замглавы сказал: нет, у нас там никакого хозяина не было. Мы решили продать одному чеченцу, он часть денег дал. Потом он приходит их возвращать, потому что, говорит, это чье-то место было, мы не можем, а то у нас будет скандал. Мы вернули им задаток. Но чеченские аксакалы говорили, что там никакого дома не было. Я тоже законы знаю, я у них попросила, чтобы в письменном виде они мне подтвердили. Потом появился какой-то человек, он говорит, это мое место, мой дом. Аксакалы это не подтвердили. Мы к тому времени все же продали другой чеченке, и эта чеченка купила, она говорит: я тоже узнавала по своим источникам, что это место ничье было.

Этот случай показывает, что чеченская община села может отказать претенденту на домовладение в поддержке его имущественных претензий, если считает их необоснованными, но не может помешать ему после этого обратиться в судебные органы.

В селах, где в целом не действует запрет на покупку домов «чужими», имеются и случаи покупок домов при наличии другой чеченской семьи, которая могла бы получить дом бесплатно по праву наследования. Респонденты в таких селах ссылаются на административный ресурс покупателей, позволяющий им игнорировать принятые в местной общине нормы:

Житель района (чеченец):

Вот здесь есть случай по соседству, когда купили дом у лакца, а потом другой сказал, что это его дом. Не решилось это. Надо воевать. Вот здесь купили дом. Они вообще к этому селу отношения не имеют. Он у лакца купил. Человек богатый, при делах, эти не могут с ним тягаться. Они подошли, сказали: слушай, ты, ты не должен был купить эту землю... Вот второй дом, тоже у лакца, купил племянник главы нашей администрации. Хотя он не имеет права покупать этот дом, потому что у него есть хозяева. Вопрос не решен. Тем хозяевам к кому обращаться? У нас в селе три старика. Имам у нас с параличом лежит. Нам обращаться к главе администрации и в районную администрацию?

Констатируя неспособность своей сельской общины как-либо воспрепятствовать действиям подобных покупателей, респонденты одновременно говорили о том, что глава села может принять в подобных конфликтах «соломоново решение», выдав чеченской семье, которая могла бы претендовать на купленный дом, участок под застройку («план»), но община опять-таки не может здесь повлиять на решение главы, и участки получают не все семьи, оказавшиеся в такой ситуации:

Житель района (чеченец):

Много случаев, когда купили дом у лакцев, а потом появились хозяева. Некоторым планы выдают, некоторым ничего нет. У нас в селе всего одному так дали план. У других споры, суды идут. Суды в Новолакском, в Махачкале.

Итак, чеченские общины сел Новолакского района стремятся установить регулирование сделок по покупке недвижимости в селах, прежде всего — не допускать продажу домов чеченцам, не являющимся выходцами из этого района. Отметим, что такое регулирование, возможно, имеет прямое экономическое обоснование. Дело в том, что представители «местной» чеченской общины, по нашим данным, проводят согласованную ценовую политику при покупке домов у лакцев, удерживая цены на достаточно низком для района уровне (как правило, в пределах 600 тысяч рублей за дом). Возможности аналогичным образом контролировать сделки, заключаемые «неместными» чеченцами, у чеченских сельских общин, очевидно, нет, вследствие чего появление таких покупателей сельским общинам невыгодно. Запрет на по-

купку домов «неместными» не формулируется в терминах исламского права (и, скорее всего, не может из него вытекать), а понимается как реализация права общины на защиту своих интересов (и тем самым может быть отнесен к элементам обычного права).

Решение о времени передачи дома

В вопросе о времени передачи чеченцам лакских домов институтов для решения споров, подобных описанным выше, не имеется: отсутствуют такие «центры принятия решений», которые были бы признаны всеми заинтересованными сторонами (в случае с определением новых владельцев освобождаемых домов такими центрами, как мы видели, являются сельские старейшины и имамы мечетей). Конфликты по поводу передачи домов в Новолакском районе возникают регулярно, однако какого-либо механизма их разрешения на «внутрисельском» уровне, без обращения в судебные органы, нет. В основе конфликта всегда требование чеченской семьи, определенной в качестве получателя дома, к лакской семье немедленно освободить дом, и отказ последней выполнить данное требование.

С другой стороны, в ряде сел имеются случаи, когда лакцы освобождают дома, еще не получив пригодного для жилья домовладения в Новострое. Вот как рассказывают о таких эпизодах сами жители сел:

Житель района (лакец):

Потом эти наследники (чеченца, владевшего домом до 1944 года) стали приходить, просто угрожать. Это было несколько месяцев назад. Дом двухэтажный. «Мы будем на втором этаже жить». Потом пришел председатель (чеченского) комитета — освободи дом. Как она может освободить дом, если для них дом даже не был построен.

По свидетельствам респондентов, такие эпизоды могут заканчиваться досрочным освобождением дома, а могут и приводить к длительному «зависанию» конфликта. Села различаются по тому, какой исход конфликта в каком из них наиболее вероятен: в некоторых селах «досрочное» освобождение дома — почти обычное явление, в некоторых оно, напротив, не распространено. При этом механизмов согласования интересов новых и старых хозяев или же системы правил, по которой старые и новые хозяева были бы согласны определять время передачи дома, видимо, не существует:

Житель района (лакец):

Это не единственный случай (когда лакцы вынуждены оставлять дом, не получив еще дома в Новострое). По району, если посчитать, — больше сотни даже, может быть. Вот наша одноклассница — она чуть не до администратора доходила: дорогие мои, куда я без мужа. Воспитывает троих детей. «Куда я уйду?» Поваром в больнице работает.

С одного дома выгнали, в другом жила, там ремонт, косметику тоже сделала, теперь пришли те же руководители, там тоже (выселяют).

Нередко респондентами высказывалось мнение, что скорость передачи домов в большей степени зависит не от состояния строительства в Новострое, а от внутренней ситуации в том селе, откуда уезжают лакцы. В качестве основного фактора здесь указывалась степень организованности лакской общины села, ее способность поставить свои условия по времени заселения. Именно на это указывали лакские респонденты, объясняя то, как идет в их селе передача домов. Ср. суждения по этому поводу, высказанные в различных селах:

Ну у нас, видишь, это село — вообще послушное село, им скажут — делают.

Когда здесь в селе лакцы жили, мы решали этот вопрос. А сейчас нас тут 10 человек от силы не соберется. Что мы можем решить? Мы даже что-нибудь скажем — шапками закидают.

(К нам) не проходят попытки заселиться... Молодежь просто приходит и пугает. Даже тех, кому сдали дома. Им не дают обустроить дома, работать на огороде. Наши говорят: пока мы не уедем все, никто заселяться не должен.

Условием для существования сильной общины некоторые интервьюируемые называли наличие в селе лакской мечети, в который проходят общинные сходы. В некоторых селах лакская мечеть уже перенесена в Новострой, хотя процесс переезда туда лакцев далеко не завершен:

Глава села:

Сходы села — отдельно в своей части села аварцы, у лакцев — почти нет. Чеченцы у себя в мечети. Общих сходов нет. Есть чеченская и аварская мечеть.

При этом, если возникают противоречия по поводу времени освобождения домов, имам мечети или старейшины обычно не выполняют в нем роль медиаторов (о возможной причине этого речь пойдет ниже). Единственным посредником при разрешении конфликтов, связанных со временем освобождения домов, заинтересованные стороны видят суд. Какие-либо неформальные авторитеты для разрешения таких конфликтов не привлекаются:

Житель района (чеченец):

Если лакцы не освобождают дом, чеченцы обычно обращаются в суд, чтобы вернули. Главы (сел) тоже не могут насильно выселять. Новолакский суд по обращениям обычно отказывает, подаем в Верховный... 54 лакские семьи обещали освободить дома, если им выдадут компенсации.

Также признается возможность личной договоренности между сторонами. Содействие в этом случае может оказать глава села, предо-

ставляя одной из сторон временное жилье, но функции по медиации он на себя не берет:

Житель села (лакец):

Возможность решить без суда — лакец и чеченец договариваются между собой об отсрочке переселения. Если конфликт — может вмешаться администрация, дать чеченцу временно пустующий дом, пока лакец не уехал.

Среди других путей поведения сторон конфликта респонденты называли и такой необычный для сельского Дагестана, как обращение в республиканскую газету. В целом опрос респондентов ясно показал, что стороны в спорах такого рода могут быть максимально «креативны», изыскивая свои способы выхода из конфликтной ситуации. Но «институционализованного», признаваемого всеми пути примирения сторон или определения того, «на чьей стороне правда», в этом случае не имеется.

Обзор институциональных регуляторов

В предыдущем разделе мы охарактеризовали каждый тип конфликтов, возникающих в ходе передачи домов от лакцев чеченцам в Новолакском районе, с точки зрения набора действующих в них институциональных регуляторов. Опрос респондентов, на котором мы базировались, показал, что их представления о традиционных правовых регуляторах, действующих в ходе переселения, по сути, не включают конкретные правовые нормы, относящиеся к неформальным правовым системам (нормы шариата, адата и т.д.). Говоря о том или ином способе урегулирования конфликтных ситуаций, респонденты указывали не столько на конкретные нормы, по которым идет это урегулирование, сколько на право тех или иных субъектов выносить решения. Вряд ли будет большой ошибкой свести все имеющиеся у наших респондентов представления об урегулировании спорных вопросов к следующим:

- жители села старшего поколения могут вынести решение о том, по праву ли та или иная чеченская семья претендует на дом или участок;

- имам мечети может разрешить спор между чеченскими семьями по поводу домов и участков;

- чеченская сельская община вправе воспрепятствовать покупке чеченцем лакского дома в случае, если имеется чеченская семья, которая вправе получить этот дом бесплатно.

Первое и третье из этих представлений могут условно быть квалифицированы как проявление норм обычного права, второе представление — как проявление норм исламского права. Но о конкретных правовых нормах, которыми должны руководствоваться имамы, представители старшего поколения общины, респонденты практически

ки не высказывали каких-либо определенных суждений, ограничиваясь лишь признанием права того или иного субъекта на вынесение решения.

Также мы видели, что действие неформальных регуляторов ограничено теми конфликтами, которые возникают между представителями одного и того же этноса. Чтобы объяснить, почему только на такие конфликты распространяется авторитет имамов, необходимо рассмотреть общую ситуацию с исламом в Новолакском районе. Она в первую очередь характеризуется достаточно четкими этническими границами. Имамами мечетей в районе являются аварцы, лакцы, чеченцы. Жесткого разделения верующих между мечетями в зависимости от национальности имамов нет. И все же большинство мечетей не могут рассматриваться как этнически «нейтральные». Так, в районном центре — селе Новолакское — имеются две мечети, в обеих имамы — чеченцы. Их посещают чеченцы не только из Новолакского, но и из соседнего села Чапаево. В этом селе, наоборот, имам — лакец, и часть лакцев из Новолакского ходит на пятничную молитву в мечеть Чапаево. «Национальное» распределение верующих двух сел не является жестким, однако тенденция к такому распределению, безусловно, имеется. Подкреплена она, возможно, тем, что чеченские имамы предпочитают произносить проповедь после пятничной молитвы (хутбу) на чеченском языке. В «трехэтнических» селах, где проживают аварцы, лакцы и чеченцы, разные этнические общины также нередко собираются на пятничную молитву в разные мечети. Например, в селе Новочуртах имеются «аварская» и «чеченская» мечеть, расположенные в разных кварталах. «Лакская» мечеть этого села в настоящее время переселена в Новострой. По-видимому, наиболее «интернациональная» ситуация наблюдается в Новокулинском сельском поселении, в состав которого на территории района входит село Новокули с численным преобладанием лакцев и село Чаравали с численным преобладанием чеченцев. Мечеть функционирует только в Чаравали, ее посещают как лакцы, так и чеченцы, хотя часть лакской молодежи из Новокули предпочитает ходить в одну из мечетей Хасавюрта, объясняя это тем, что в ней, в отличие от чаравалинской мечети, пятничная проповедь произносится по-русски.

Важность этнического фактора в местном исламе, возможно, несколько уменьшается у молодого поколения. В частности, часть чеченской молодежи района заявляет, что стремится верить «по сунне» и не вполне принимает некоторые традиции старшего поколения, основанные на распространенных среди чеченцев вариантах суфизма. Возможно, что со временем поколенческий фактор будет играть в местном исламе более существенную роль, чем фактор этнический. Однако в настоящее время роль последнего в целом по району не вызывает сомнений. Это, на наш взгляд, и является основной причиной неэффективности исламского регулирования «через границы» этнических общин.

Обратимся теперь к регулированию, основанному на авторитете лиц старшего поколения, на власти общины в целом. Мы видели, что оно также действует только в спорах внутри чеченской общины. «Старики» являются первой инстанцией при решении вопроса о принадлежности сдаваемых лакцами домов. К этой инстанции обращаются чаще, чем к имаму, хотя бы потому, что свидетельство людей старшего поколения о принадлежности дома обычно требуется и в той ситуации, когда конфликт отсутствует. Сельская община выступает также субъектом регулирования, когда речь идет о покупке чеченцами (как местными, так и вообще из Чеченской Республики) домов. В ряде сел, как мы видели, лица, планировавшие покупку дома, отказывались от нее под страхом того, что этот поступок не будет принят местной общиной. В других селах общине, видимо, не удастся «блокировать» такие покупки, так как там покупатели приобретают дома, на безвозмездное получение которых может претендовать другая чеченская семья. Можно предположить, что способность чеченской сельской общины влиять на сделки с домами зависит от степени ее организованности, структурированности. За это говорит, в частности, то обстоятельство, что в одном из сел, где местным жителям удается блокировать покупку домов, на бесплатное получение которых есть претенденты, сельский «джамаат» (совет общины) сформирован только в 2013 году:

Житель района (чеченец):

Джамаат мы выбрали буквально месяц назад. Там 12 человек. Они могут решать, но пока у них нет никаких полномочий. Этот джамаат должны признать в районной администрации, в нашей сельской администрации. Мы после пятничного намаза из мечети вышли и выборы сделали. Потому что нам необходим просто джамаат, чтобы нас слышали, чтобы было кого отправить в районную администрацию. Выбрали со всех микрорайонов. В микрорайоне могут быть разные тейпы. Но этот джамаат — пока есть этот глава села и этот глава администрации района, — они решать ничего не смогут. Просто они смогут передать нашу просьбу туда... До этого не было, потому что не было таких активистов.

Что касается спорных вопросов, в которых заинтересованными сторонами выступают представители разных этносов, то, как мы видели, на них практически не распространяются регуляторы, основанные на традиционных правовых системах. Такие конфликты, согласно приведенным выше данным, могут иметь три варианта разрешения:

- через обращение в судебные органы;
- на основе прямой договоренности между сторонами;
- силовым путем.

Мы видели примеры того, как разрешение конфликтов, связанных с передачей домов, шло по третьему, силовому варианту. Мы не обладаем точной статистикой по применению различных путей решения

конфликтов данного типа, однако для них очевиден «дефицит регуляторов» по сравнению с улаживанием конфликтов, возникающих внутри одной этнической общины. Можно предположить, что именно этот «дефицит» и является причиной большей распространенности силовых методов. Обращение в суд ходе конфликтов между представителями разных этнических общин — вовсе не такой экзотический вариант, как в случае споров между представителями одного и того же этноса. Например, в селе Новокули в данный момент, по данным сельской администрации, в суде рассматривается около 20 исков по поводу освождения домов лакцами для чеченцев (при этом передано чеченцам в данном селе было в общей сложности около 50 домов). Такие цифры не позволяют говорить о государственной судебной системе как о доминирующем регуляторе.

Выше мы уже высказали предположение о том, почему в конфликтах, в которые вовлечены представители разных этносов, отсутствует возможность урегулирования на основе ислама. Недействие регуляторов, связанных с авторитетом лиц старшего поколения и сельской общины в целом (то есть урегулирование на основе обычного права), также может быть объяснено достаточно ощутимой организационной «разделенностью» разных этнических общин в селах Новолакского района. Согласно нашим полевым наблюдениям, в контексте «новолакского вопроса» отсутствуют такие нормы традиционного права, которыми могли бы совместно оперировать разные этнические общины. Показательны высказывания наших лакских респондентов о том, что чеченцы разрешают споры «по-своему» (см. выше; отметим при этом, что конкретные содержательные различия правовых норм респонденты указать не смогли, что вполне ожидаемо, поскольку те предметы регулирования, которые возникают в чеченской общине в процессе переселения в районе, — прежде всего, определение новых собственников домов, — не возникают в лакской среде, так что, по существу, в данном случае отсутствует база для сравнения систем обычного права разных этносов). Помимо представлений о различии норм обычного права, отсутствие применения этих норм в спорах представителей разных этносов может быть объяснено и организационной «отдельностью» этнических общин внутри сел. Мы видели, что общинный совет («джамаат») в селах района формируется исключительно внутри этнических общин, и только внутри них он может брать на себя некие полномочия, включая определение собственников передаваемых домовладений. Меры, принимаемые против заселения в район «неместных» чеченцев, также принимаются именно чеченскими общинами сел. Мы не обнаружили в ходе полевой работы ситуаций, когда бы в селе формировался полиэтничный общинный совет, или когда бы полиэтничная община села солидарно вводила бы некоторые нормы и ограничения. «Разделенность» общин, по-видимому, поддерживается и существованием «чеченских» заместителей глав сел, замыкающих на себе многие вопросы органи-

зации жизни чеченского населения. Вся совокупность этих факторов, по-видимому, и приводит к тому, что обычное право не выступает в качестве регулятора в таких конфликтах, в которые одновременно вовлечены представители как лакской, так и чеченской общины. Таким образом, в данных конфликтах возникает правовой вакуум, не заполняемый никакой системой регулирования и оставляющий простор для силовых методов решения вопросов.

* * *

Наши наблюдения над ситуацией в Новолакском районе показали, что процесс выселения оттуда лакцев и передачи их домов чеченцам-аккинцам в разных своих аспектах подчиняется разным регуляторам. Общая система разрешения конфликта определена федеральными нормативными актами, однако на практике они оставляют ряд «лакун», и именно эти «лакуны» дают пространство для неформальных правовых систем. При этом речь идет не столько о применении конкретных правовых норм, основанных на шариате или адатах, сколько о признании права определенных субъектов — имамов мечетей, джамаатов сел — самостоятельно разрешать возникающие спорные вопросы. Такое регулирование, однако, в основном ограничено этническими общинами и не действует в конфликтах, где разные стороны представляют разные этнические общины. Таким образом, сфера действия регулирования, основанного на исламских институтах, в исследованном нами случае оказывается ограниченной с двух сторон: с одной стороны, действием государственных нормативных актов, в конфликт с которым неформальные, в том числе исламские, регуляторы в Новолакском районе не входят, а с другой стороны, этническими границами. Такой вывод явно противоречит модным тезисам о «тотальной шариатизации» Дагестана и на конкретном случае показывает пределы действия неформальных правовых систем на Северном Кавказе.

Список сокращений

ЦГА РД — Центральный государственный архив Республики Дагестан. Махачкала.

Источники и литература

- Агларов, 2009 — *Агларов М.А.* Сельская община под реформами XIX — первой трети XX в. // Обычай и закон в письменных памятниках народов Дагестана V — начала XX в. Т. II. / Сост. В.О.Бобровников. М., 2009. С. 26–39.
- Албогачиева, 2012 — *Албогачиева М.С.-Г.* Особенности взаимодействия российской судебно-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества // Общество как объект и субъект власти: очерки по политической антропологии Кавказа / Сост. Ю.Ю. Карпов. СПб., 2012. С. 142–208.
- Бобровников, 2009 — *Бобровников В.О.* Правовой плюрализм дагестанского адата // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в. Т. II. / Сост. В.О. Бобровников. М., 2009. С. 16–25.
- Исаев, 2009 — *Исаев Ш.М.* Предпосылки формирования биюридической правовой системы в Дагестане в XV–XVIII вв. // Юридический вестник Дагестанского государственного университета. № 1. 2009. С. 19–21.
- Карпов, Капустина, 2011 — *Карпов Ю.Ю., Капустина Е.Л.* Горцы после гор. СПб., 2011.
- Павлова, 2012 — *Павлова О.С.* Ингушский этнос на современном этапе (черты социально-психологического портрета). М., 2012.
- Полян, 2001 — *Полян П.* Не по своей воле... История и география принудительных миграций в СССР. М., 2001.
- Соколов, 2013 — *Соколов Д.В.* Конкуренция социально-экономических укладов: джамаат против колхоза // Двадцать лет без колхозов / Ред. Д.В. Соколов, Х.Г. Магомедов. М., 2013. С. 7–30.
- Сулаев, 2009 — *Сулаев И.Х.* Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009.
- Benda-Beckmann, 2002 — *Benda-Beckmann Franz von.* Who is afraid of legal pluralism // Journal of Legal Pluralism. 2002. No. 47. P. 37–82.
- Griffiths, 1986 — *Griffiths John.* What is legal pluralism? // Journal of Legal Pluralism. No. 24. 1986. No. 24. P. 1–55.
- Moore, 1978 — *Moore Sally F.* Law and social change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject for study // Law and Process: An Anthropological Approach / Edited by Sally F. Moore. London, 1978. P. 51–84.
- Tamanaha, 2000 — *Tamanaha Brian S.* A non-essentialist version of legal pluralism // Journal of Law and Society. Vol 27. No 2. 2000. P. 296–321.

Религиозная и социальная практика

4

З.М. Абдулагатов

Исламское массовое сознание на Северном Кавказе XXI в.: Дагестан, Кабардино-Балкария, Чечня*

Предварительные замечания

Многие вопросы современного исламского религиозного сознания стали проблемными для Российского государства и общества. Нельзя не заметить, что таковыми они являются в сферах взаимоотношений мусульман с законами светского государства, в выборе нравственных идеалов, системы образования, форм экономической деятельности и даже одежды. Исламское сознание активно начало внедрять в общественную и, в какой-то степени, государственную жизнь новую парадигму государственного и общественного обустройства. По оценке Патриарха Московского Кирилла, в России, особенно на Северном Кавказе, идет конфликтный процесс, суть которого есть «глобальное столкновение между двумя моделями цивилизации — секулярной и религиозной».

В условиях Северного Кавказа особой проблемой проявлений исламского сознания является религиозно-политический экстремизм. В то же время в правовых и других формах регулирования религиозной жизни мы не находим понятия «религиозный экстремизм». Как справедливо замечает В.В. Лапаева, «законодательство, направленное на противодействие политическому экстремизму и тем формам проявления религиозного экстремизма, которые имеют политический характер, представляет собой достаточно развитую систему нормативных актов. Иное дело — собственно религиозный экстремизм, специфика и различные проявления которого не получили еще сколько-нибудь удовлетворительного отражения в законодательстве» [Лапаева, 2011].

Тем не менее закон, направленный против религиозного экстремизма, принятый в свое время в КБР², который бы мог служить профилактикой религиозно-политического экстремизма, был отменен. При

* | Работа написана при поддержке Программы Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Ислам в культуре народов России» (руководитель А.А. Ярлыкапов).

2 | В настоящее время текст закона удален из Интернета.

этом речь шла не о том, что данный закон имел свои недостатки, хотя они были и с ними правоведы справились бы легко. Лидерам традиционного ислама просто не нравится термин «исламский экстремизм». По их мнению, в исламе нет экстремизма, а «религиозно-политический экстремизм» не имеет к исламу никакого отношения. В действительности экстремизм как выражение крайностей может иметь место в любой идеологии, и не обязательно в форме политических действий. Автор исходит из убеждения, что религиозно-политический экстремизм возникает не иначе как из крайностей в реализации религиозных целей, которые изначально не проявляют себя как политические. В этом смысле исследования показателей религиозности в массовом сознании являются полезными в целях профилактики радикальных форм исламской деятельности.

Наиболее распространенной частью социологических исследований религиозности является выявление его уровня. Под этим понимается количественная оценка религиозности группы. Она представляет собой процентное отношение респондентов, обладающих признаком или признаками религиозности, ко всей совокупности опрошенных. Эти данные, при определенном требовании к выборке, распространяются на всю генеральную совокупность, и делаются выводы о доле религиозных людей в общем составе населения или любой другой группы.

Сложными в рамках данной темы исследования являются вопросы теоретического характера. Требуется разъяснений само понятие «массовое сознание», определение критериев религиозности и др., каждый из которых представляет собой сложную научную проблему.

Было бы ошибочно считать, что массовое сознание тождественно общественному сознанию или сознанию населения в данном административном, государственном образовании. Дело в том, что массовое сознание как объективное явление появляется на определенном этапе исторического развития. Массовое сознание определяется как совпадение в какой-то момент (совмещение или пересечение) основных и наиболее значимых компонентов сознания большого числа весьма разнообразных «классических» групп общества (больших и малых), однако не сводится лишь к совпадению [Массовое сознание и стихийное массовое поведение, 2010]. В отличие от общественного сознания, массовое сознание всегда проявляет себя непосредственно через живых, действующих людей.

Считается, что проблема реального «массового сознания» и его особого носителя, «массового человека», возникает в жизни, а затем и в науке на рубеже XVIII–XIX веков. Хотя массовизация общественного сознания начиналась и раньше, до определенного времени она носила достаточно локальный характер. «Реально это было просто связано с недостаточной плотностью расселения людей — невозможно наблюдать действительное «массовое» сознание в обществе, население которого расселено исключительно по небольшим деревенькам и феодам» [Массовое сознание, 2012].

Массовое сознание не сводимо к известным типам сознания в обществе [Грушин, 1987. С. 19–21]. Это новое качество, возникающие из совпадений отдельных фрагментов других известных составляющих общественного сознания.

Для большей определенности в изучении исламской религиозности желательно различать:

а) нормативную религиозность, господствующую в данном регионе;

б) религиозность в народном исламе;

в) ислам как десаκραлизированную, культурную ценность.

Это относительно самостоятельные составляющие исламского сознания, образующие его массовое проявление. Массовость определяется тем, что религиозные ценности так или иначе проявляются в сознании и поведении не только у духовных лидеров, не только у рядовых верующих, но и у атеистов, просто не верующих, колеблющихся, не думавших над вопросом о своем отношении к вере.

То есть массовое религиозное сознание не сводится к сознанию носителей нормативного и народного религий, где в любом случае речь идет о сакральности исламской или другой религии. Носителем массового исламского сознания может быть представитель любой социальной группы, в том числе и тот, который не придает исламским ритуалам сакрального характера. В связи с этим причины, согласно которым человек, отдельная группа (большая или маленькая) относят себя к исламской духовной культуре, могут иметь совершенно различные смыслы. Крайнее проявление этих различий связано с тем, что в массовом исламском сознании есть такая составляющая, которая касается лиц, считающих себя этническими мусульманами, систематически пользующихся исламскими сакральными ценностями, но не считающих себя ни верующими, ни религиозными людьми. Так, в Дагестане, возможно и в других регионах России, каждый представитель этноса, исповедующего ислам, отмечает Курбан-байрам, Ураза-байрам, соблюдает исламские нормы похорон, приветствует человека словами «ассаламу алейкум», ставит на могилах близких не христианские кресты или символы других религий, а надмогильные плиты с исламскими символами и др. В данном случае важно не то, что проводится религиозный ритуал, а то, что проводится вообще ритуал. Ритуал — это символ и как таковой обладает всеобщностью и полнотой выражения определенных отношений к кому-либо и чему-либо. Так, в условиях большого влияния мусульманского образа жизни человек должен на похоронах поздороваться, громко сказать «Фатиха», прочитать про себя семь предложений данной суры Корана и спокойно уйти с чувством исполненного долга, пожелав доброго здоровья близким покойного. Без этого, сколько бы вы ни плакались по поводу умершего, полноты исполненного долга не будет. Именно поэтому даже убежденный атеист в мусульманском

регионе с ранних лет наизусть знает данную суру и с ее помощью выражает соболезнование близким покойного.

Естественно, «десакрализованный мусульманин» — явление особое, и его по меркам нормативного ислама — ни регионального и никакого другого — относить к мусульманам невозможно. Поэтому, говоря о принадлежности человека к духовному миру ислама, необходимо указать конкретно, о чем идет речь, так как здесь имеют место диаметрально противоположные мировоззренческие парадигмы.

Другой формой данного явления можно считать **мирасизм** — секуляризованный дискурс национального наследия, родившийся, как считают отдельные исследователи, в советском академическом контексте второй половины XX в. [Бустанов, 2013. С. 8]. Этот термин введен в научный оборот Э. Лаззерины, который считал мирасизм движением за возрождение национального наследия [См.: Усманов, Миркасим, 2004]. Особенностью данного явления можно считать инструменталистский подход к сакральным ценностям, где религиозное используется для достижения иных, не религиозных целей. Хотя инструментализм мирасизма можно и нужно рассматривать как более сложное явление. В частности, оно связано не только с особенностями политической культуры, политической ангажированности научных работников советского периода нашей истории, как об этом говорят А.К. Бустанов и Ш.Ш. Шихалиев³. Сегодня, когда советская партийная идеология не является определяющей методiku и методологию научного исследования российских ученых, мирасизм рассматривается «в широком плане», как явление, «означающее повышенное внимание к своему культурно-историческому наследию» [Исхаков, Дамир, б.г.]. Данное явление особенно ярко выражено у мусульман Поволжья, и не только в русле академических научных исследований. В частности, в заявлении, принятом в феврале 1996 г. на V съезде Татарского общественного центра (ТОЦ) говорилось, что исламская общественность и Духовное управление Татарстана, не поддаваясь влиянию какой-либо политической партии, организации или группировки, должны служить всей нации и Татарстану. Это было воспринято как отказ от создания в республике религиозных политических организаций [См.: Мухаметшин, 1997. С. 260]. При этом во взаимоотношениях нации и ислама лидеры ТОЦ приоритетным определили нацию. Один из идеологов движения, Р. Сафин, в своей статье «Национальное движение и религия» называет нацию первичной, а ислам — вторичной категорией, заявляя, что руководство в политической сфере должно принадлежать националистам (политикам), а не религиозным деятелям и что религия должна служить нации, а не наоборот [Сафин, 1997. С. 5–11]. Это заявление показывает, что религия имела в решении задач, поставленных ТОЦ, инструментальный характер. В данном случае оказались важны регулятивная, организующая функ-

3 | Из беседы автора с востоковедами А.К. Бустановым и Ш.Ш. Шихалиевым 15 июля 2013 г.

ции религии как культурной ценности, которые могут быть использованы для решения этнокультурных, социальных и государственно значимых задач. Противоречия с религиозными установками здесь очевидны: ислам никогда не считал приоритетными проблемы этнического развития.

В связи со сказанным выше массовое религиозное сознание можно было бы определить как сознание однородности различных классических социальных групп, деструктурированных по религиозным причинам в данный момент, при данных обстоятельствах, по конкретному поводу.

Среди признаков, по которым определяется уровень религиозности в ходе опросов, самым распространенным является вопрос об отношении респондента к религиозной вере, об отнесении (или неотнесении) себя к какой либо конфессии. Данный вопрос социологов часто критикуется как субъективный показатель. Это хорошо известно и самим социологам. Как справедливо пишет Р.А. Лопаткин, «сам факт конфессиональной самоидентификации человека не всегда свидетельствует о его религиозности» [Лопаткин, 2003]. Еще меньше оснований просто верить тому, что респондент считает себя религиозным человеком. Тогда зачем задаются эти, казалось бы, бессмысленные вопросы?

Социологи задают не один вопрос, а систему вопросов. Они исходят из негласной аксиомы, что респондент искренне отвечает на вопросы. Эта искренность больше выражена по части желаемого своего «Я». Кроме того, нередко это делается по незнанию: конфессиональную принадлежность, конфессиональную культуру респонденты склонны путать с этнической, а иногда просто отождествляют их. Задача социологов состоит в том, чтобы понять, что происходит в каждом конкретном случае. Задавая ряд заранее подготовленных вопросов, сравнивая ответы, социолог сводит до минимума ошибку в заключительном оценочном суждении. В простейшем случае это выглядит так. Например, по опросам, проведенным социологами среди студенческой молодежи назвали себя православными 84,2%. По данным того же опроса к православным отнесли себя «7,6% лично неверующих и 23% не верящих в Бога или затрудняющихся ответить на этот вопрос. Количество верующих значительно ниже тех, кто причисляет себя к православным» [Андреева Л.А., Андреева Л.К., 2010. С. 96]. Сопоставление ответов опрошенных по двум позициям проясняет ситуацию: часть неверующих респондентов считает православие культурным фоном своего социального бытия, своей культурной идентичностью. В принципе социолог ответы на один из важных вопросов анкеты сталкивает с множеством ответов на другие вопросы, уточняя позиции, «выбивая» все больше смыслов о его вербальном поведении. Эта вербальная модель поведения имеет притязания на выражение реального поведения респондентов, никогда в принципе не совпадая с ним полностью.

Известный этносоциолог Л.М. Дробижева, полемизируя с конструктивистским направлением в этнологии, утверждает: если люди верят в то, что существуют народы, их культура, ценности, историческое прошлое, то свое поведение они так или иначе строят в увязке с этими представлениями. При этом она ссылается на «известную», «теперь широко применяемую теорему Томаса». Теорема была сформулирована в начале XX в. У. Томасом и Ф. Знанецким, написавшими классическую работу «Польский крестьянин в Европе и Америке». Они зафиксировали следующее: «Если люди определяют ситуации как реальные, то они и являются реальными по своим последствиям» [Дробижева, 2011. С. 23. См. также: Федотова, 2012. С. 17].

Следуя логике этой «теоремы» можно утверждать: если человек считает себя верующим, скорее всего следует ожидать, что и в мировоззрении, и в реальном поведении данная самоидентификация будет иметь свои соответствующие последствия.

Особенности социологических выборов

В Кабардино-Балкарской Республике опрос проводился в г. Нальчике и в сельском населенном пункте Яникой Чегемского района республики. Городское население — 52,1%, сельское — 47,9%. Опрос проведен среди студентов КБГУ, жителей города Нальчика, студентов Кабардино-Балкарского исламского университета, в МОУ СОШ с. Яникой Чегемского района КБР, среди жителей с. Яникой того же района. Число опрошенных — 231 человек.

В Чеченской Республике опрос проведен среди учащихся Грозненской гимназии № 4, жителей г. Грозного, в Чеченском государственном университете (исторический факультет). Автор воспользовался тем обстоятельством, что в республике организована доставка студентов ЧГУ из сельских районов республики на занятия и обратно. Студенты помогли провести опрос в ряде сельских районов ЧР. В результате среди опрошенных оказались представители следующих сельских населенных пунктов республики: селения Элистанжи, Мانتаниц, Алхан-кала, Аллерой, Новые Атаги, Бамут, Дачу-Барзой, Новый Шарой (Мартаковский р-н), Чеген-аул, Турши-хутор, Джалка, Гой-чу (Урус-Мартаковский р-н), Нижний Нойбер, Гордаш-Юрт, Толстой-Юрт, Самашки (Ачхой-Мартаковский р-н), Закан-Юрт (Ачхой-Мартаковский р-н), Шали, Бердыкель (Грозненский р-н), Пхамидой (Шатойский р-н), Гуни (Веденский р-н), Кошкельды (Гудермесский р-н), Беркат-Юрт, Старые Атаги, Садовое, Мелчхи (Гудермесский р-н), Бено-Юрт. В составе выборки оказались и жители станиц Ассиновская, Наурская, Червленая, Мелчхи, поселка Войково (Октябрьский р-н), г. Гудермес. Данное обстоятельство положительно повлияло на репрезентативность выборки. Число опрошенных — 269 человек.

Опросы в ЧР и КБР проведены в мае–сентябре 2011года.

В Республике Дагестан опрос проводился в семи сельских районах и двух городах. Сельские районы: Ботлихский, Дахадаевский, Казбековский, Каякентский, Кизлярский, Магарамкентский, Ногайский, Хунзахский. Городах Махачкале, Кизляре. В различной степени опросом были охвачены все три географические зоны Дагестана, сельское и городское население. Общее число опрошенных 494 человека. В тексте использованы результаты как этого, так и других опросов, проведенных в республике.

Результаты опросов обрабатывались относительно числа данных ответов, а не числа опрошенных. Так как по отдельным вопросам респондент мог не дать никакого ответа или «Затрудняюсь ответить», то общее число ответов имело небольшие различия в зависимости от конкретного анализируемого вопроса. С этим связано некоторое процентное несовпадение общих ответов всей выборки на один и тот же вопрос, просуммированных по различным группам опроса, например, по социальному положению, возрасту или региону. Эти различия оказались несущественны, и ими можно пренебречь.

Основные результаты социологических опросов

Один из главных вопросов в определении религиозности был задан респондентам в следующей форме: «Укажите, пожалуйста, Ваше отношение к вере». Были предложены восемь вариантов ответа.

Таблица № 1

Распределение ответов на вопрос: «Укажите, пожалуйста, Ваше отношение к вере». РД. КБР. ЧР. (%). N — 1010

Отношение к вере Регионы	Убежденный верующий	Верующий	Колеблющийся	Безразличный	Неверующий	Убежденный неверующий	Не думал над этим	Затрудняюсь ответить
Республика Дагестан	19,6	59,5	8,3	2,0	4,3	1,6	2,8	0,6
Кабардино-Балкарская Республика	13,0	69,5	12,4	2,9	5,1	0,0	10,2	0,0
Чеченская Республика	55,4	42,9	0,0	0,4	0,0	0,0	0,9	0,0
Общее	25,6	58,7	5,5	1,5	2,8	0,7	3,2	0,3

Таблица дает самые общие представления о религиозности населения в трех северокавказских республиках, где проблемы исламского возрождения наиболее остры. Очевидно, что основная масса населения (84,3%) этих республик заявляет о том, что они верующие люди. Тем не менее между ними имеются различия, которые уже на этом этапе исследования характеризуют особенности их религиозности. Это касается различий в проявлениях типов религиозности. Наибольшие притязания на «убежденную веру» проявляют в ЧР: их показатели по этому пункту в 2,2 раза выше среднего по трем республикам, в 4,3 раза — по сравнению с КБР. В ЧР наиболее высок и общий показатель верующих — 98,3%.

Необходимо заметить, что опрос в РД был проведен в 2004 году. С тех пор показатели религиозности в республике выросли. Например, в 2004 г. религиозность учащейся и студенческой молодежи, определенная по этому же формату вопроса, была равна 77,9%. В 2010 году таковых среди студентов в светских вузах РД было 91,5%, городской молодежи в целом — 92,5%, сельской — 94,5%. Как показывает ряд опросов, взрослое население имеет по этой позиции показатель на 4–5 процентов ниже, т.е. равный примерно 90%. С учетом этого можно сказать, что по ответам на данный вопрос религиозность в массовом сознании в КБР проявляет себя более умеренно.

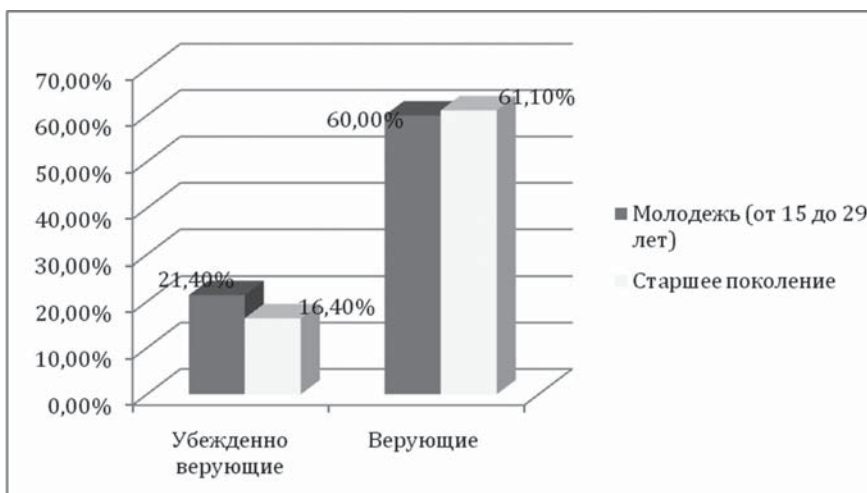
Социологи анализируют религиозность через понятия «состояние религиозности», и «динамика религиозности». Состояние религиозности определяется как «рассматриваемая синхронически, относительно устойчивая система субординированных религиозных свойств (признаков) индивида, группы, населения» [Яблоков, 1979. С. 124]. Ключевое слово здесь — «синхронически», т.е. в данной исторической ситуации. Динамика религиозности — это «рассматриваемый диахронический переход от одного состояния в другое» [Там же]. То есть это рассмотрение религиозности в направлении изменений в исторической последовательности.

В современных условиях с учетом государственных и общественных проблем, причиной которых является рост религиозного сознания, актуальность приобретает выявление не только состояния, но и динамики религиозности. Некоторые данные такого характера по Республике Дагестан приводились выше: они показывают достаточно высокую динамику роста религиозности дагестанцев. Но, уточним еще раз: это по ответам на самый общий, абстрактно поставленный вопрос о вере.

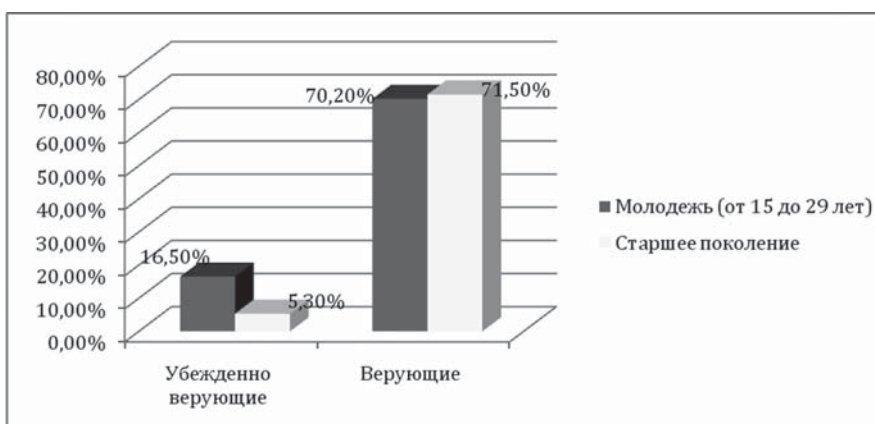
В связи с отсутствием мониторинговых данных по КБР и ЧР, автор выбрал другой способ, который может, хотя и косвенно, подсказать динамику религиозности в этих республиках. Речь идет о сравнении религиозности по возрастным группам.

Гистограмма № 1

**Распределение типов верующих по возрастным группам РД.
N — 494**

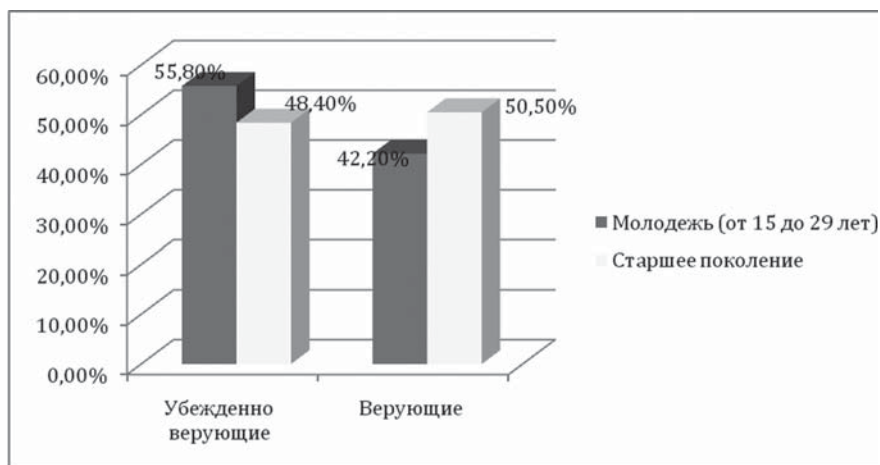
*Гистограмма № 2*

**Распределение типов верующих по возрастным группам опроса.
КБР. N — 231. 2011 г.**

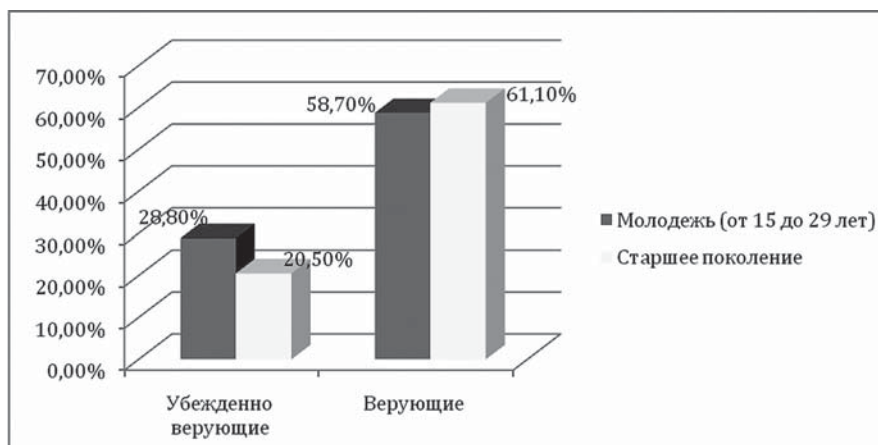


Гистограмма № 3

**Распределение типов верующих по возрастным группам опроса.
ЧР. N — 269. 2011 г.**

*Гистограмма № 4*

**Распределение типов верующих по возрастным группам опроса.
РД. КБР. ЧР. N — 1010.**



Как в общей выборке, так и по отдельным республикам, среди «убежденно верующих» преобладает молодежь. Данное исследование, так же как и другие исследования прошлых лет, показывает, что среди верующих с радикальными, экстремальными, салафитскими составляющими, большая доля лиц — именно из этой группы верующих. Так, «фундаменталистов» среди «убежденно верующих» в КБР и ЧР оказалось 83,4%: среди «верующих» — 61,3%. «Модернистами»⁴ «верующие» обозначили себя в 2,2 раза больше, чем группа «убежденно верующие». Группа «убежденно верующие», по данным опросов в трех республиках, является одним из факторов усиления роли шариата в обществе и государстве: жить в исламской республике по законам шариата, по данным опросов в трех республиках, желают 61,6% «убежденно верующих». Среди «верующих» таковых 27,1%.

В совокупности «убежденно верующих» и просто «верующих» религиозность молодежи РД, КБР, ЧР равна 87,5%, у старшего поколения — 81,6%.

Два выявленных показателя — преобладание «убежденно верующих» и общего числа «верующих» в молодежной среде республик Северного Кавказа — говорят о динамике роста религиозного сознания в регионе.

Поставив в основу построения религиозной типологии соотношение двух признаков — «вера» и «отношение к религиозной деятельности», можно получить более богатое по содержанию представление о конкретных типах верующих. В этом случае приводятся в соответствие утверждения о вере и вербальное поведение верующего. Последовательность, зрелость религиозного сознания, которое стремится к реальному участию в религиозной жизни, одновременно говорит о его конфессиональном характере. То есть о том, что респондент не просто считает себя верующим, но и соотносит свою веру с той или иной формой вероисповедания.

4 | Условное деление респондентов на «фундаменталистов» и «модернистов» проводилось по ответам на вопрос о возможности модернизации в исламе в связи с необходимостью адаптации к глобальным изменениям.

Таблица № 2

Структура типов религиозности («вера» / «религиозная деятельность»)(%). РД. КБР. ЧР. N — 1010.

Показатель «Участие в религиозной деятельности» Показатель «Вера»	Всегда участвую во всех обрядов и привлекаю других	Всегда участвую в основных обрядов	Иногда участвую в некоторых обрядов	Не участвую ни в каких обрядов	Затруд. ответить
Убежденно верующий	22,2/54	43,2/105	16,9/41	4,5/11	70/17
Верующий	3,3/20	26,2/160	48,6/297	12,6/77	79/48
Колеблющийся	17/1	10,0/6	45,0/27	41,7/25	1,7/1
Безразличный	0/0	0/0	4,4/7	4,4/7	12,5/2
Неверующий	3,3/1	0/0	43,3/13	46,7/14	6,7/2
Убежденный неверующий	0/0	38,0/3	38,0/3	12,5/1	12,5/1
Не думал над этим	0/0	0/0	3,6/12	3,6/12	2,4/8
Затрудняюсь ответить	0/0	0/0	100/3	0/0	0/0
Общее	7,5/76	27,2/274	35,9/362	15,6/157	6,8/69

По данным таблицы, типичный этнический мусульманин свое религиозное поведение определяет как «иногда участвую в некоторых обрядах» (35,9%).

В анализе таблицы выделялись «чистые типы», под которыми понимались: а) «убежденные верующие», всегда участвующие во всех обрядах; б) «верующие», всегда участвующие в основных обрядах; в) «колеблющийся», иногда участвующий в некоторых обрядах; г) «безразличный», участие которого в отдельных обрядах случайно; д) «неверующие» и «убежденно неверующие», которые не участвуют ни в каких обрядах.

«Чистых типов» «убежденно верующих» оказалось 22,5%. Наибольший показатель по этой позиции — в Республике Дагестан — 29,0%. В общей выборке по РД, КБР, ЧР всегда участвующих во всех обрядах всего 7,5%. Это наименьший показатель по предложенным для выбора вариантам религиозного поведения.

«Чистых типов» среди «верующих», всегда участвующих в основных обрядах, — 26,2%. Но в общей выборке «участвующие в основных

обрядов» представлены лучше — 27,2%. Это за счет того, что основная масса «убежденно верующих» — 43,2%, проявляют черты просто «верующего» — участвуют только в основных религиозных обрядах. В этом смысле есть явное противоречие между религиозным сознанием (в смысле соотнесения себя к «убежденно верующим») и религиозным поведением. Хотя по постмодернистским установкам «своя религия», «внеконфессиональная религия» такого противоречия здесь нет.

Наиболее типичным из «чистых типов» в общей выборке оказались респонденты графы «Иногда участвующий в некоторых обрядах» — 35,9%. В РД и КБР этот показатель в отдельности равен 44,3%. Исключением из этого правила явилось поведение верующих из ЧР, для которых типично быть «верующим, всегда участвующим в основных обрядах» — 44,4%.

В данных таблицы обращает на себя внимание то, что тип «убежденно верующий» достаточно расплывчат, нечетко определен по своему религиозному поведению. 4,5% «убежденно верующих» в РД, КБР, ЧР «не участвуют ни в каких обрядах», 16,9% — «иногда участвуют в некоторых обрядах». По сути дела, это признаки «неконфессиональной веры», которую считают новым явлением в религиозной жизни.

Нельзя не заметить, что 43,3% «неверующих» и даже 3,8% «убежденно неверующих», «иногда участвуют в некоторых обрядах». Первый из этих показателей находится на уровне поведения «верующих» (48,6%). В этой плоскости сравнения, по сути, нет формальных различий между этими группами «верующих» и «неверующих».

Также нарушает строгие границы между «верой» и «неверием» тот факт опроса, что 10,0% «колеблющихся», часть «убежденно неверующих» всегда участвуют в основных обрядах. Это явление усиливается и другими показателями: 45,0% «колеблющихся», 4,4% «безразличных», 33% «убежденно верующих», 3,6% «не думавших» над вопросом о вере, «иногда участвуют в некоторых обрядах».

В связи со сказанным респондентам был задан вопрос о культуруобразующих составляющих религиозного поведения. Вопрос анкеты имел следующий вид: «Как Вы считаете, мусульманские обряды бракосочетания, похорон, суннат, имянаречения это...

а) исключительно религиозные обряды, касающиеся только верующих;

б) национальные традиции, религиозные лишь по форме, а потому касаются всех;

в) затрудняюсь ответить».

Выбор первого из перечисленных ответов в исследовании рассматривался как индикатор терминального характера религиозности, т.е. в ней доминирующей являются религиозные ценности, подтверждающие религиозность личности. Выбор второго говорит о том, что имеет место инструментальный или слабо выраженный характер ориентации на сакральные религиозные ценности.

Таблица № 3

**Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете,
мусульманские обряды бракосочетания, похорон, суннат,
имянаречия — это...»(%)**
РД. КБР. ЧР. 2011 г. N = 1010.

Оценки мусульманских обрядов Типы по отношению к вере	Исключительно религиозные обряды, касающиеся только верующих	Национальные традиции, религиозные лишь по форме, а потому касаются всех	Затрудняюсь ответить
Убежденно верующий	60,9	32,3	6,8
Верующий	33,4	46,2	20,3
Колеблющийся	10,2	55,9	33,9
Безразличный	25,0	56,2	18,8
Неверующий	10,3	51,7	37,9
Убежденный неверующий	0,0	100,0	0,0
Не думавшие над вопросом о своей вере	12,1	45,5	42,3
Затрудняюсь ответить	0,0	66,7	33,3
Общее	36,9	44,0	19,1

Как и следовало ожидать, терминальное понимание религиозных обрядов наиболее сильно выражено у «убежденно верующих» — 60,9%. (максимальное — в ЧР: 64,0%). У «верующих» этот показатель почти в два раза меньше — 33,4%. (минимальное — у «верующих» в КБР: 21,3%). Средний показатель терминальности по общей выборке равен 36,9%. При этом в данной группе оказались 10,2% от числа «колеблющихся», 25% — «безразличных» к вере, 10,3% — «неверующих», 12,1% — не думавших о своем отношении к вере.

Важным результатом опроса является высокий процент инструменталистского (или культурологического) подхода к генетически религиозным традициям. В общей выборке (РД, КБР, ЧР) такую позицию имеют 44,0% ответивших на вопрос (максимум — в РД: 50,7%). Даже среди «убежденно верующих» их оказалось 32,3%, среди «верующих» — 46,2%. Среднее по этим двум группам определивших себя как «верующие» равно 42,2%. В то же время показатель по терминальности этих двух групп верующих равен 41,3%. В этой же совокупности групп затруднились с ответом 16,4%.

Если допустить, что инструменталисты не соответствуют требованиям норм религиозности в исламе (раз мусульманское бракосочетание и др. по содержанию не религиозны), то заявленная религиозность в общей выборке (84,3%) относительно требований нормативного ислама реально не подтверждается, она становится равной 34,8%.

Полученные результаты и выводы по данному вопросу проверялись ответами респондентов на другой вопрос: «Если Вы приглашаете муллу для исполнения обрядов бракосочетания, похорон, и др., то в чем видите эту необходимость?»

- а) такова национальная традиция, я не хочу ее нарушать;
- б) так велит вера, я исполняю требования веры;
- в) это соблюдение и традиций, и веры, я их не разделяю;
- г) затрудняюсь ответить».

До проведения опроса предполагалось, что с учетом высокого уровня заявленной религиозности и неизбежности исламской составляющей в ряде социальных институтов, респонденты воспользуются вариантом ответа, не разделяющим традицию и веру.

Таблица № 4

Распределение ответов на вопрос: «Если Вы приглашаете муллу для исполнения обрядов бракосочетания, похорон и др., то в чем видите такую необходимость?» (%) РД. КБР. ЧР. 2011 г. N = 1010

Оценки мусульманских обрядов Типы по отношению к вере	Такова национальная традиция, не хочу ее нарушать	Так велит вера, я исполняю требования ислама	Это соблюдение и традиций, и веры — я их не разделяю	Затрудняюсь ответить
Убежденно верующие	11,1	68,9	17,2	2,7
Верующие	25,8	48,1	21,5	4,7
Колеблющиеся	46,7	8,3	20,0	25,0
Безразличные	68,8	6,2	6,2	18,8
Неверующие	57,1	3,6	17,9	21,4
Убежденный неверующие	85,7	14,3	0,0	0,0
Не думавшие над вопросом о своей вере	39,4	21,2	3,0	36,4
Затруднившиеся ответить на вопрос о вере	100,0	0,0	0,0	0,0
Общее	25,9	48,0	19,2	7,0

Возможностью выбрать позицию, где вера и традиция не отделены, считать, что эти явления слились в единое целое, респонденты воспользовались в меньшинстве — 19,2% всей выборки. Среди них «верующих» — 21,5%, «убежденно верующих» — 17,2%. Это означает, что одна пятая часть верующих («убежденно верующие» и «верующие»), точнее 20,2% из их общего числа, сознательно придают религиозным ритуалам и не религиозное содержание.

Эта особенность сознания верующих более четко проявляется в том, что 11,1% среди «убежденно верующих» приглашение муллы при исполнении ритуала считают не столько требованием религии, сколько соблюдением традиции. Среди «верующих» этот показатель еще выше — 25,8%. То есть в проводимых совместно с муллой ритуальных действиях сакрального содержания они не видят. По мнению части верующих — в общей выборке их 21,5%, это часть нашей культуры, которая не имеет или уже не имеет сакрального, религиозного характера.

Последовательно религиозную точку зрения на участие муллы в ритуале, а, следовательно, и на сам ритуал, выразили 54,3% верующих («убежденно верующие» — 68,9%; «верующие» — 48,1%). Нерелигиозная или нечеткая религиозная позиция выражена у 41,7% верующих («убежденно верующие» — 28,3%; «верующие» — 47,3%). Отдельно по республикам ситуация в среде верующих («убежденно верующих» и «верующих») представлена в следующей таблице.

Таблица № 5

Распределение ответов на вопрос: «Если Вы приглашаете муллу для исполнения обрядов бракосочетания, похорон и др., то в чем видите такую необходимость?» по группе верующих (%).
РД, КБР, ЧР. 2011 г.

Оценки мусульманских обрядов Республики Северного Кавказа	Такова национальная традиция, не хочу ее нарушать	Так велит вера, я исполняю требования ислама	Это соблюдение и традиций, и веры — я их не разделяю	Затрудняюсь ответить
Республика Дагестан	25,3	57,8	15,3	1,8
Кабардино-Балкарская Республика	24,6	39,1	29,0	7,3
Чеченская Республика	11,6	64,7	19,4	4,3

Наибольшую последовательность религиозного сознания в ответах и на данный вопрос проявляют мусульмане Чеченской Республики.

Но даже среди них 31,0% можно отнести к типу верующих с «неустойчивой религиозной ориентацией».

Сравнение данных опросов в разрезе возрастных групп показывает, что в массовом сознании с течением времени сакральность традиционных ритуалов может возрасти, а вера респондента приобретет большую конфессиональность.

Таблица № 6

Распределение ответов на вопрос: «Если Вы приглашаете муллу для исполнения обрядов бракосочетания, похорон и др., то в чем видите такую необходимость?» по возрастным группам (%). КБР. ЧР. 2011 г. N=516

Оценки мусульманских обрядов Группы опроса		Такова национальная традиция, не хочу ее нарушать	Так велит вера, я исполняю требования ислама	Это соблюдение и традиций, и веры — я их не разделяю	Затруд. ответить
Кабардино-Балкарская Республика	Молодежь (от 15 до 29 лет)	21,5	36,0	25,8	16,7
	Старшее поколение (30 лет и старше)	32,6	31,6	26,3	9,5
	Общее	25,3	34,5	26,0	14,2
Чеченская Республика	Молодежь (от 15 до 29 лет)	7,2	68,6	19,0	5,2
	Старшее поколение (30 лет и старше)	18,7	57,0	22,4	1,9
	Общее	11,9	63,8	20,4	3,8
КБР ЧР	Молодежь (от 15 до 29 лет)	15,0	50,7	22,7	11,5
	Старшее поколение (30 лет и старше)	25,2	45,0	24,3	5,4
	Общее	18,9	48,6	23,3	9,2

По данным таблицы № 6 молодежь ЧР и КБР склонна больше, чем старшее поколение, считать традиционные ритуалы с участием духовного лица религиозными, а их выполнение — требованиями веры. Эта позиция сильнее выражена у молодежи ЧР. Эти результаты могут

служить еще одним поводом предположить, что со временем конфессиональная религиозность в северокавказских республиках усилится.

Одним из наиболее серьезных критериев религиозности в исламе является выполнение обязательных требований — столпов ислама: произнесение шахады (свидетельства, что нет божества кроме Аллаха, и Мухаммад — его Посланник), пятикратный намаз, ураза, закят (мусульманский налог от дохода), хадж (паломничество). Все они — внешние признаки богопочитания. Они рациональны, так как требуют выполнения хорошо известных, расписанных по частям и в требуемой последовательности действий мусульманина. Эти действия важны по двум причинам. Во-первых, их выполнение демонстрирует конфессиональную принадлежность человека. Во-вторых, включенность в религию говорит о вере человека. В условиях сохраняющихся элементов традиционного общества, где важна ценностная рациональность (М. Вебер), выполнение требований столпов ислама является наиболее зримым, в какой-то степени и наиболее легким способом самоутверждения верующего в религиозном сообществе.

В приведенной ниже таблице обобщены результаты опросов в Республике Дагестан (2004 г.) и республиках Кабардино-Балкария, Чечня (2011 г.), в ходе которых выяснялось, как верующие выполняют некоторые обязательные требования ислама.

Таблица № 7

Распределение ответов на вопрос о соблюдении верующими требований столпов ислама (%). РД, КБР, ЧР.

Столпы ислама Группы опроса		Шахада	Пятикратный намаз	Ураза	Закят	Хадж
Республика Дагестан	Убежденно верующие	57,0	88,2	82,8	44,1	20,4
	Верующие	17,5	48,5	65,3	21,3	3,8
	Общее	25,5	57,9	69,4	26,8	7,7
Кабардино-Балкарская Республика	Убежденно верующие	35,1	67,6	86,5	56,8	13,5
	Верующие	3,3	9,0	71,1	25,1	0,5
	Общее	8,1	17,7	73,4	29,8	2,4

Столпы ислама Группы опроса		Шахада	Пятикратный намаз	Ураза	Закят	Хадж
Чеченская Республика	Убежденно верующие	64,0	98,2	91,2	36,0	12,3
	Верующие	46,5	90,9	94,9	26,3	7,0
	Общее	55,9	94,8	93,0	31,5	9,9
Общее (РД, КБР, ЧР)	Убежденно верующие	55,1	89,7	87,2	42,4	15,6
	Верующие	17,2	41,8	72,1	23,4	3,1
	Общее	28,0	55,5	76,4	28,8	6,7

Высокие показатели по выполнению отдельных обязательных требований ислама очевидны. Так, в общей выборке почти 90% «убежденно верующих» совершают ежедневный пятикратный намаз. В ЧР таковых — 98,2%. Достаточно высоки показатели и в соблюдении уразы — мусульманского поста. Это непростая обязанность мусульманина. В отличие от православия, например, здесь нельзя от восхода до заката не только есть, но и пить воду. Если учесть, что основная масса мусульман на Северном Кавказе живут в сельской местности, это означает, что и в летнее время, занятые тяжелым сельскохозяйственным трудом, они не вправе позволить себе утолить жажду. Тем не менее ураза оказалась наиболее строго соблюдаемой нормой (76,4%). Причина этому представляется простой. Во-первых, это длится всего месяц. Во-вторых, поев хорошо утром рано, можно легко дождаться вечернего сытного ужина. При желании этот месяц в городских условиях можно сделать отпускным. Сельскому жителю это не поможет. Для него «день лета год кормит».

Другое дело — намаз. При высокой интенсивности современной жизни найти время и место для совершения пяти омовений и пяти намазов — задача проблемная. Хотя мусульманин обязан это сделать. Когда почти половина верующих заявляют о том, что не совершают намаз, это, должно быть, правда, так как речь идет о том, что данная группа откровенно говорит о своем несоответствии заявленному статусу верующего.

Низкий процент совершивших хадж объясним. Во-первых, мусульманин обязан совершить хадж при наличии ряда условий, в том числе финансовых возможностей, при благополучном состоянии домашнего хозяйства, здоровья и др. Это особенно сильно касается молодежи, по большей части имеющей малооплачиваемую работу или не

имеющей работы вообще. Другая группа, имеющая проблемы с исполнением данной обязанности, — это мусульмане пожилого и старческого возраста. Это проблемы и здоровья, и финансирования дорогостоящей поездки.

Во-вторых, в связи с квотами, которые определяются Королевством Саудовская Аравия, не все желающие имеют возможность выполнить данное требование.

В отличие от низких показателей по намазу и хаджу, трудно найти объяснение, в особенности оправдательное, низким процентам по шахаде и закяту.

* * *

Из рассмотренного выше материала социологических опросов можно сделать следующие предварительные выводы:

1. Уровень заявленной религиозности мусульман Северного Кавказа высок. Особенно сильно это выражено у мусульман Чеченской Республики.

2. Основная масса верующих РД, КБР, ЧР определяют себя просто как «верующие» (58,7%), сознательно избегая выбора позиции «убежденно верующий». Исключение составляют респонденты из Чеченской Республики, среди которых «убежденно верующих» оказалось более половины (55,4%), что в 2,2 раза больше среднего показателя по общей выборке.

3. Различия между «убежденно верующими» и «верующими» опроса оказались существенными. «Убежденно верующие» являются самыми активными участниками исполнения религиозных обрядов. Эта же группа в своем большинстве (60,9%) рассматривает традиционные обряды, которые имеют всеобщий характер среди этнических мусульман, исключительно как религиозные.

4. Динамика религиозности населения, определенная в разрезе сравнений групп молодежи и старшего поколения показывает, что она имеет тенденцию к росту: среди молодежи больше лиц «убежденно верующих», они же в общей выборке опережают старшее поколение по удельному весу считающих себя «верующими». Молодежь больше, чем старшее поколение, склонна считать традиционные обряды исключительно религиозными. Этот вывод соответствует реальному участию молодежи в религиозно-экстремистской деятельности, активности в системе исламского образования, в том числе и зарубежного.

5. В общей выборке более четверти опрошенных рассматривают традиционно религиозные ритуалы как не сакральные, общекультурные. Среди верующих такой смысл ритуалам придает каждый пятый. Наименее светски настроены верующие Чеченской Республики, где только каждый десятый так оценивает эти традиции.

6. Уровень заявленной респондентами религиозности и религиозное поведение верующих находятся в определенном противоречии. Об этом говорит то, что около половины из их числа не совершают обязательный для мусульманина намаз, лишь менее трети платят мусульманский налог. «Чистых» типов верующих, как соответствий заявленного качества веры и религиозного поведения, в массовом религиозном сознании оказалось мало. Среди «убежденно верующих» их всего 22,2%, среди «верующих» — 26,2%.

7. Видимая диффузность взаимоотношений религиозного и светского в массовом исламском сознании в северокавказских республиках — естественное явление в условиях многообразия традиционных культурных ценностей, в условиях светского государства. Практический ум рядового верующего, в отличие от односторонней нормативности, задаваемой сакральными текстами, духовными лидерами, способен рассматривать религиозное как часть более широкого явления — культурных традиций своего народа. В этом смысле данная диффузность есть противодействие искусственному сужению культурного многообразия социальной среды обитания, она есть форма оптимальной адаптации человека к реальностям жизни.

Список сокращений

КБР — Кабардино-Балкарская Республика

РД — Республика Дагестан

ЧР — Чеченская Республика

Источники и литература

Андреева Л.А., Андреева Л.К., 2010 — *Андреева Л.А., Андреева Л.К.* Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. 2010, № 9.

Бустанов, 2013 — *Бустанов А.К.* Книжная культура сибирских мусульман. М., 2013.

Грушин, 1987 — *Грушин Б.А.* Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. М., 1987.

Дробижева, 2011 — *Дробижева Л.М.* Методологические проблемы этносоциологических исследований // Научный Татарстан. 2011, № 2.

Закон КБР, 2001 — Закон КБР от 01.06.2001 № 47-РЗ «О запрете экстремистской религиозной деятельности и административной ответственности за правонарушения, связанные с осуществлением религиозной деятельности» // <http://kabardinobalkaria.newssity.info/docs/sistemsx/dok> (дата обращения 20.10.2011)

Исхаков Дамир, б.г. — *Исхаков Дамир.* Модель Татарстана: «За» и «Против». // http://www.kcn.ru/tat_ru/politics/pan/index.php?sod=1&tbut=13#37 (дата обращения: 06.08.2013)

Лапаева, 2011 — *Лапаева В.В.* Политический и религиозный экстремизм: проблемы совершенствования законодательства // <http://www.lavmix.ru/comm./5611/> (дата обращения 20.10.2011)

Лопаткин, 2003 — *Лопаткин Р.А.* Религиозность // Социологическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 2003.

Массовое сознание, 2012 — Массовое сознание // <http://textfighter.org/raznoe/Psihoe/Olsch/massovoe—soznanie—massovoe—soznanie.php> (дата обращения 20.01.2012)

Массовое сознание и стихийное массовое поведение, 2010 — Массовое сознание и стихийное массовое поведение // <http://www.psyworld.ru/for-students/cards/general-psychology/1001-2010-12-23-14-12-28.html> (дата обращения 16.10.2013)

Мухаметшин, 1997 — *Мухаметшин Р.М.* Официальные институты мусульман и общественно-политические организации и движения в Татарстане в 1990-е годы // *Ислам в татарском мире: история и современность.* Казань, 1997.

Сафин, 1997 — *Сафин Р.* Национальное движение и религия // Татарстан. 1997, № 4.

Усманов Миркасым, 2004 — *Усманов Миркасым.* «История — не просто наука...» // http://tatarica.narod.ru/archive/03_2004/77_16.03.04-6.htm (дата обращения 30.07.2013)

Федотова, 2012 — *Федотова В.Г.* Теорема Томаса китайской модернизации // Вопросы философии. 2012. № 6.

Яблоков, 1979 — *Яблоков Н.Н.* Социология религии. М., 1979.

И.Г. Саетов

«Джамаатизация» ислама: изменения в форме самоорганизации турецких мусульманских общин в условиях лаицизма

Продуктивное изучение изменений в странах с мусульманским большинством, равно как и попытка экстраполировать современные тенденции на будущее и выстраивать стратегии в отношении этих стран и сообществ, невозможны без понимания внутренних процессов развития ислама и мусульманских общин. Это доказывают и события последних лет на Арабском Востоке, и изменения, которые пережили и переживают мусульмане в Малайзии, Турции, России и других странах.

Несомненно, что наибольшее влияние на мусульманские общины в XX веке оказала совокупность процессов, объединяемых в понятие «модернизация», которая происходила в разных формах (вестернизация, советизация и др.). Она способствовала тому, что традиционные типы общин разрушались и люди оказывались в качественно новой реальности — гражданском обществе [Bulaç, 2008. С. 43–45]. Разрушались связи между семьями — кланы, роды, тарикаты, появлялись атомарные семьи и отдельные индивиды. Индивид, а не семья или клан, стал базовым элементом новой системы¹.

В то же время мусульманин всегда — член какой-либо общности, течения, движения; вне общины ислама, по крайней мере способного к развитию и самовоспроизводству, не существует. Исламские источники полны высказываний о том, что мусульмане должны держаться друг друга. В аятах суры «Ал Имран» говорится: «Держитесь за вервь Аллаха, не распадайтесь... и пусть образуется община из вас, которая будет призывать к добру, побуждать к благому и отвращать от дурного...» [Коран, 3:103–105. 2010. С. 64]. Хадис Пророка Мухаммада гласит, что «Моя умма никогда не объединится вокруг неверия. Поэтому будьте вместе (общиной). Поистине, «рука» Аллаха — на общине». [Aliyyu'l-Muttakî, Kenzu'l-Ummal, 1:1030]. Другой хадис показывает риски бытия в одиночестве: «Шайтан с тем, кто один; он будет сильно

1 | Об основных теориях модернизации см.: Бергер, 1990. С. 45–65; Смелзер, 1998. С. 620–628; Gencer, 2008. С. 108–114.

мешать тем, кого двое. Если людей — трое, то шайтан им не помеха» [Muvatta, İsti'zan 36, (2, 978)]. Это — лишь некоторые из многих сотен цитат из основных источников ислама, на которых базировалось понятие «уммы» и «общины». В современное же время многие турецкие исламские ученые разрабатывают критерии того, что значит быть «в общине», какая она должна быть и что количество (общество) не всегда переходит в качество (джамаат). Покойный Махмуд Эсад Джошан, лидер самого «политического» джамаата Турции «Искандер-паша»², пишет «Быть вместе с обществом — не означает быть с джамаатом. Если даже тех, кто оторван от истины, — миллиарды, это разделение, а не объединение. Быть с истиной — быть единым и объединенным, быть с ересью — быть разобщенным» [Coşan, 2001. С. 54].

В исламской истории вплоть до развала Османской империи существовали официальные авторитеты (халифы, амиры, султаны), которые выполняли роль предводителя уммы или отдельных джамаатов. Поскольку в нынешнее время фактически мусульманских государств нет, то нет амира или халифа, и нет общей уммы, появляются «неофициальные» мусульманские ученые и лидеры мирового масштаба, джамааты и их вдохновители. Это фактически новая версия уммы, более современная, самоорганизующаяся, мобильная, но решающая примерно те же задачи — помочь человеку обрести «правильную» среду для праведной жизни и достичь конечной цели мусульманина — попадания в рай. Несмотря на то, что модернизации самого ислама в плане пересмотра отношений человека с миром и Богом, на наш взгляд, быть не может [Саетов, 2012а. С. 55–56], однако мусульмане на протяжении всей истории адаптировались к меняющейся среде, пересматривая методы достижения своих целей, вынося новые фетвы и обогащая исламское право новыми решениями в разделе фюру («ответвление» в смысле второстепенное). В XX же веке, это наша основная гипотеза, турецкие мусульмане обратили основные признаки модернизации, о которых писал, например, Питер Бергер [Бергер, 1990. С. 127–133] — ослабление компактных общностей, будущность, индивидуацию, умножение выборов и даже секуляризацию, — себе на пользу.

В первую очередь джамааты решают главную дилемму современности для мусульман — совмещение индивидуализма, отдельных индивидов [См., напр., Севинди, 2013. С. 118–122], которые вместе составляют гражданское общество, и необходимость объединяться, быть одной общиной.

Джамааты научились жить в гражданском обществе, используя инструменты модерна в свою пользу, однако в тоталитарном обществе у них практически нет пространства для маневра, поскольку государст-

2 | Джамаат «Искандер-паша», получивший свое название от одноименной мечети в районе Фатих в Стамбуле, является наследником традиций накшибандийского тариката ветви халидийа под руководством известнейшего шейха конца XIX в. Ахмада Зияуддина Гюмюшханеви. Получил известность благодаря тесным связям с исламистскими партиями, лидером которых был Неджмеддин Эрбакан (1926–2011).

во подменяет собой гражданское общество. Турция с середины XX века является более или менее демократичным государством, несмотря на жесткий лаицистский режим и доминирование военных, поэтому там эти процессы протекали достаточно поступательно.

Модернизация, которая фактически уничтожила старый тип общин, включает в себя такие ключевые понятия, как секуляризация, индустрализация, урбанизация, индивидуализация, деморализация, миграция, информатизация, глобализация. Традиционные тарикаты, аскетизм суфиев с присущей им степенью богобоязненности оказались не способны решить проблемы, которые породили эти процессы [Türküne, 2012. С. 30].

Основываясь на материалах изучения четырех турецких джамаатов³ — «Исмаил-ага» (Махмуд Устаосманоглу), движения «Хизмет» (сторонники Фетхуллага Гюлена) и «Искандер-паша» (нынешний лидер — Нуреттин Джошан), джамаат Сулеймана Тунахана [Архив автора], — мы постараемся показать, как в этом процессе изменяются и типы самоорганизации мусульманских общин, каким образом ислам в их интерпретации отвечает на вызовы современности, как старые формы тариката и махаллей трансформируются в новые.

Raison d'être джамаатов

Ранее существовали другие типы мусульманской самоорганизации, отвечающие условиям своего времени, — сначала общиной фактически являлась умма [Восхваление, 2008. С. 294], причем это была многоконфессиональная община Медины пророка Мухаммада, затем она стала более гомогенной, хотя внутри существовали различия и своеобразные группировки — традиционные, по происхождению и месту проживания и собственно исламские: участники первой и основной хиджр; в зависимости от времени принятия ислама; «осчастливленные» попаданием в Рай, и другие; ближайшие сподвижники и не входившие в этот круг; члены асхабы-суффа⁴ и так далее. Уже при праведных халифах создаются кружки, появляются различные течения и отколовшиеся группы. Затем — школы правоведов, отдельных богословов и, наконец, суфийские объединения — каландары, ахы, футувва, тарикаты, образовательные учреждения, готовившие суфиев — текке и завийе. Последние, оказавшиеся наиболее гибкой и успешной формой, существуют до наших дней. Однако бесспорно, ныне они не играют такой роли, как ранее, — «современность» оказалась сильнее. На смену им, а также многим другим типам мусульманских общин, на наш взгляд, приходят «джамааты». Выжившие и приспособившиеся к модерну джа-

3 | В данной статье мы не будем каждое обобщение сопровождать ссылкой на источник — архив автора, это представляется нам непродуктивным и требует более развернутой публикации.

4 | Бедная молодежь, жившая при мечети и доме пророка Мухаммада и занимавшаяся заучиванием и изучением Корана и высказываний.

мааты чувствуют себя тем более вольготно в обществе, где заново переосмысливается роль религии. Например, выдающийся философ Юрген Хабермас говорит о «постсекуляризме» [Habermas, 2008], известные социологи Чарльз Тейлор, Крэйг Калхун, Марк Юргенсмейер, Джонатан Ван Антверпен оспаривают его мнение [Calhoun et al., 2011. P. 78–80]. Джамааты обладают некоторыми преимуществами, которых нет, скажем, у светских клубов, кружков по интересам, и других самоорганизующихся объединений людей. Джамааты претендуют на обладание истиной, имеют признаки утраченной «большой семьи», также часто присутствует историческая легитимность объединяющей идеи. Джамааты вполне конкурентоспособны на сегодняшнем рынке.

На наш взгляд, основных целей у джамаатов — две. Первая, которая присуща практически любым мусульманским инициативам, — это достижение их членами и участниками довольства Аллаха и их успеха в загробной жизни. Вторая, тактическая, которая нас интересует больше в контексте данного исследования, — это обеспечение осознанного добровольного воссоединения индивидов в современную общность наподобие своеобразной «большой семьи». Достигают джамааты своих целей, решая несколько ключевых задач.

1. Сохранение традиционной семьи: мать, отец, дети, институт уважения к старшим. Семья остается ключевым элементом в любом случае, «молекулой общества». Могут меняться отношения к занятости женщины, способам воспитания детей, уровню образования, но основы — те же самые.

2. Создание новых связей как между отдельными индивидами, так и между традиционными семьями. Большое внимание уделяется братству, взаимопомощи, коллективному духу. В условиях урбанизации это становится одним из критических факторов.

3. Освоение «светского» пространства для создания новой мусульманской среды, фактически — создание новых традиций на базе старых, своеобразная исламизация секулярного. В исламе нет церкви, не может быть и отделения ислама от общества и государства мусульман. На наш взгляд, в данном контексте «церковью в исламе», тем что делает человека «вошедшим в число верующих», «воцерковленным», является шахада (свидетельствование о единстве Бога и о том, что Мухаммад — его Пророк). Поэтому в полном смысле секуляризация в исламе означает отделение веры от человека, или, на деле, устранение всех верующих мусульман из публичной сферы. Вполне закономерно, что развитая демократия предоставляет мусульманам, особенно там, где они составляют большинство, все шансы присутствовать в общественной жизни, и джамааты этим пользуются. Они также фактически моментально реагируют на все новое, пытаются обратить инновации в свою пользу, — от спутникового телевидения до средств передвижения.

4. Разработка проектов по улучшению общества. Поскольку модерн сам является изначально проектом, который стимулирует проект-

ное мышление и проектную работу, неудивительно, что ответом джамаатов также становятся проектные решения. Они служат в качестве способа мотивации, сплочения участников джамаата, осмысления, изменения мира. Также модерн обусловил то, что джамаатам нужен постоянный «прогресс», развитие, расширение, успех. Разработка и реализация проектов нацелены именно на это.

Пространства трансформации

Трансформации мусульманских общин происходят в нескольких пространствах, мы бегло обозначим некоторые изменения, которые привели тарикаты к трансформации в джамааты. В будущем мы собираемся разработать несколько разных критериев классификации трансформаций для более точного их «препарирования» и понимания, а также максимально полно описать их.

1. Социальное пространство

- Увеличивающееся расстояние между работой, домом, мечетью приводит к тому, что появились способы замещать живое общение — от прослушивания аудио в пробках до возможности выбрать себе джамаат, не руководствуясь географической привязкой. Участники джамаатов чаще всего живут в совершенно разных частях города. Некоторым исключением тут является «Исмаил-ага», многие его участники живут в районе Чаршамба, в Стамбуле.

- Появляется больше свободы, в том числе для выбора себе веры, джамаата, степени участия в нем. Ключевой, на наш взгляд, момент — добровольность участия, обеспечение свободы воли, которая объявлена исламом важнейшим принципом веры («Нет принуждения в вере» [Коран, 2:256. 2010. С. 45]). Ранее «членство» было фактически обязательным, чаще всего по родству и географии, эти факторы девальвировались, соответственно джамааты — это объединения людей по своему свободному выбору. Поэтому развивается сетевая структура, которая больше соответствует современности, отдельные части сети обладают полной автономностью, координация же совместных проектов строится на основе доброй воли учредителей или руководителей отдельных структурных единиц.

- В сохраняющих еще многие признаки суфийских тарикатов джамаатах «Исмаил-ага» и «Искандер-паша» еще существует инициация, однако в целом можно сказать, что эквивалентного «мюридизму» членства в джамаатах нет. Существуют разные степени участия — от кадровой работы в джамаатских структурах до временной помощи какой-либо входящей в сеть организации. Степень участия можно оценивать по разным критериям, от предлагаемых теорией «социальных движений», «членства», «соучастия», «участия в основных акциях» и др.

[Passy, Giugni, 2011. С. 123–153] до классификации самих исламских теоретиков — «друг», «брат», «ученик» [Nursi, 1995. С. 329].

- Важно появление досуга, который человек может посвятить благотворительной или общественной деятельности. Джамааты уделяют этому большое внимание, вплоть до того, что со стороны духовных лидеров и авторитетов составляются списки необходимого чтения, который человеку рекомендуется прочитать самому в свободное время.

- В мегаполисе соседи часто не знакомы, нет дворов и общего времяпрепровождения, чему не способствует небольшой метраж квартир, где человек должен жить. Джамааты компенсируют эту пустоту рядом, создавая своего рода виртуальную «большую семью» не по родственному признаку. Воссоздаются прежние виды отношений — взаимопомощь, ответственность друг за друга, посещения, поздравления и тому подобное.

- Появление новых типов общественных пространств (рюмочные, мейхане, кыраатхане и т.д.) вызывает необходимость у джамаатов их осваивать, «ислаимизировать». Проповедники целенаправленно ходят по таким, иногда совсем не «халяльным», заведениям и пытаются довести свои слова до каждого.

- Очень важным моментом является то, что подавляющее количество информации человек в современном обществе получает из медиа. Джамааты, соответственно, для создания своей среды и использования этих новых средств коммуникации создают свои СМИ, сайты, форумы, страницы в социальных сетях и т.д. Это своего рода «медиа мечети», через которые люди образуются, информируются, просвещаются, мобилизуются. Также появились люди творческих профессий, которых джамааты пытаются, нередко успешно, использовать как проводников своих взглядов — это также ответ на появление такого феномена, как «общественное мнение», которое влияет на все политики в стране.

- Модернизация привела к тому, что тогда как тарикаты и махалли больше были завязаны на процессах, джамааты, наоборот, больше концентрируются на социальной миссии, цели, проектах (например, «построить в каждом квартале мира одно мужское и одно женское медресе» — «Исмаил ага»).

2. Духовное пространство

- В первую очередь исчезла возможность для большинства непосредственного контакта с учителем-муршидом. Рабита (связь), если можно так выразиться, переходит в режим дистанционности — через аудио- и видеопроповеди, интернет-трансляции, чтение еженедельных посланий, статей в СМИ. На духовные практики также влияет урбанизация и запрет медресе — исчезает возможность совместных зикров, постоянного контроля учителя за мюридом. В ответ джамааты разраба-

тывают новые технологии — например, совершать общий хатим (прочтение Корана от начала до конца), беря свою долю через интернет-сервис; договариваются о совместной по времени, но не нахождению в одном пространстве молитвы; появляются специальные приложения для мобильных телефонов для мухасабы — самоконтроля по количеству прочитанных страниц Корана, произнесенных салаватов. Возрастает значимость совместных проектов, которые сплавляют людей и дают ощущение коллективной солидарности.

- Несмотря на то, что лидеры всех крупных турецких джамаатов — выходцы из суфийской среды, институт иджазы понемногу теряет свою значимость. Авторитет лидера в первую очередь связан с его знаниями, умениями и успехами (поэтому нередки объявления лидеров «муджаддидами» или «последними аулия»), а не значением и престижностью духовной цепочки, частью которой он является или не является. Одновременно с этим сохраняется передача лидерства по родству («Искандер-паша», джамаат Сулеймана Тунахана).

- От строго очерченного круга учеников происходит переход к максимально широкому охвату аудитории, при помощи медиапосредников. Понятие «ученик» сохраняется, однако, как и в случае с лидерами, главную роль играют уровень знаний и способность довести до аудитории свою мысль.

- С доминированием рационального подхода и позитивной науки мистическое измерение теряет свою значимость. В джамаатской среде, как нам представляется, гораздо меньше всякого рода «легенд о карматах», чем это было раньше в суфийских орденах. Меньше притч, больше историй успеха. Нельзя сказать, что эмоциональная и мистическая часть девальвировалась, однако она очень сильно сбалансирована рациональным мышлением. Об этом говорят сами «джамаатчики» [например: интервью с Недждетом Ыылмазом. — *Архив автора*], также это заметно при изучении содержания проповедей и семинаров [см. напр., *Архив ... Гюлена*].

3. Политическое и институциональное пространство

- Одним из определяющих факторов для переосмысления своей роли тарикатами явился запрет на них, который был принят в Турции в 1925 году. Это заставило их меняться, работать подпольно, под другими именами, в других формах. Еще ранее, в 1924 году, все вакфы были переданы государству, что явилось сильнейшим ударом по финансовому обеспечению деятельности суфиев. Джамаатам пришлось искать новые источники и использовать новые юридические институты — ассоциации, вакфы нового типа, фонды [Шлыков, 2011. С. 169–195].

- Иерархии стали невозможны, подконтрольны государству — мусульмане уходят в сетевые структуры, состоящие из слабо связанных друг с другом организаций и проектов. Вместо тарикатской вертика-

ли появляется джамаатская «шура, истишара» (совет), где сила приказа или рекомендации основывается на добровольном их принятии. Подчеркивается исключительная важность этого института, вплоть до фетв «истишара лучше, чем истихара»⁵.

- Тот факт, что республика становится светской, законы шариата не действуют, порождает ситуацию, когда джамааты чаще всего (когда это не противоречит основам их выживания⁶) подчиняются законам государства, но практикуют добровольные дополнительные ограничения, которые относятся больше к нравственным и семейным установкам исламского права.

- Возникновение института выборов ознаменовалось поддержкой джамаатами мусульманских кандидатов. Некоторые джамааты, например «Искандер-паша» в лице Мехмеда Захида Котку, напрямую советовали перспективным ученикам идти в политику, готовили будущие управленческие кадры, считая это важной составляющей исламского возрождения. В то же время именно суфийская составляющая «исламизма» в Турции позволила быстро пережить его издержки, и сейчас уже можно говорить о том, что исламизм себя исчерпывает [Türküne, S. 64], в то время как джамааты быстро развиваются.

- Поскольку произошла девальвация традиционных руководителей мусульманских институтов и зачастую сами институты канули в Лету, был упразднен халифат — появились харизматичные неформальные лидеры.

4. Семья

- Новое семейное законодательство запретило полигамию, она встречается крайне редко. «Разрешение» прелюбодеяния светскими законами привело к закреплению жестких «фикховых» критериев оценки адюльтера, крайне негативной оценке разводов, раздельному обучению в школах и другим следствиям — попыткам оградить мусульман от секса до и вне брака.

- Отсутствие возможности знакомства традиционным способом в сельской среде породило, условно, «джамаатское сватовство», когда рекомендации о будущем супруге получают от проверенных людей, которым доверяют. Появились многочисленные книги, во многом копирующие западный подход а-ля «Как прожить долго и счастливо», в которых описываются идеальные формы женитьбы и семейных отношений.

- Урбанизация привела к сильному падению рождаемости, родители не могут уделить много внимания детям, последние вынуждены учиться и, главное, воспитываться вне семьи — началось созда-

5 | Намаз-сунна, который читается для того, чтобы Аллах послал мусульманам во сне положительный или отрицательный знак по тому вопросу, которым они озабочены.

6 | Например, читают и учат Коран в то время, когда это запрещалось государством.

ние и поддержка мусульманских и светских детсадов, частных школ, курсов изучения Корана, школ имам-хатибов и других учреждений, которые дополняют или даже заменяют домашнее «мусульманское» воспитание.

5. Экономическое пространство

- Индустриализация, в том числе насильственная (например, помощь США по плану Маршалла для Турции обуславливала ее применение — механизацию сельского хозяйства и строительство железных дорог), послужила главным катализатором урбанизации. Это, в свою очередь, заставило джамааты разработать многие техники, которые касаются всех пространств, о которых мы здесь говорим.

- Модерн породил общество потребления, мусульмане, которым всегда была присуща торговая жилка, легко встроились в эту систему, разрабатывая «халяльные бренды» и рекомендуемые джамаатами товары и магазины. Появились свои «исламские» банки, холдинги, корпорации, офисные центры и гипермаркеты.

- Индустриализация и либерализация экономики породили такой феномен, как «анатолийская буржуазия», — это представители малого и среднего бизнеса, родители которых еще получили мусульманское образование и были твердо намерены сделать все, чтобы их дети тоже «не потерялись», не стали коммунистами или секуляристами. Именно эти дети и прошли сквозь «джамаатские» школы, курсы, пансионы и школы имам-хатибов и стали движущей силой как социально-экономических изменений, так и поддержки промусульманских партий и кандидатов на выборах (нынешний премьер-министр Турции Реджеп Тайип Эрдоган, например, также является выпускником школы имам-хатибов). Резкий рост населения после Второй мировой войны также послужил подпиткой для этих процессов.

- Индустриализация, конвейерное производство, фабрики — у джамаатов появилась новая аудитория, чем-то напоминающая цехи ремесленников, однако во многих отношениях сильно отличающиеся от них тем, что работающие на заводах — наемные, не свободны в плане рабочего времени и т.д. Соответственно, для того чтобы делать дагват, «джамаатчики» либо договариваются с работодателями, вещают во время перерывов, либо поджидают рабочих в местах сборов — в новых публичных пространствах, о которых говорилось раньше. Верующие работодатели же получили серьезные возможности для привлечения своих работников в «свой» джамаат.

- Государство перестало взимать закят, светские налоги часто шли на сомнительные с точки зрения ислама расходы (скажем, учреждение государственных банков). Джамааты начали выполнять эту функцию, давая возможность богобоязненным мусульманам отдать свои средства гарантированно на «богоугодные дела», санкционированные

шариатом. Кроме того, доход в виде получаемой ежемесячно зарплаты у многих привел к тому, что финансовая благотворительность вышла на постоянную, ежемесячную основу, позволив джамаатам планировать свои бюджеты, расходы и сметы на проекты.

6. Образовательное пространство

- «Запрет на улемов» привел к тому, что многие исламские ученые высочайшего класса ушли «в народ», то есть способствовали поднятию уровня «подпольного» религиозного образования. Запрет на религиозное образование явился в какой-то степени подарком для джамаатов — отныне практически все, кто хотел отдать своих детей в медресе или на курсы Корана, фактически отдавали их в джамаатские структуры. Только они, несмотря на запреты, сохранили классические типы исламского образования.

- Доминирование позитивной науки и осознание отсталости мусульман в этом разрезе привело к тому, что джамааты в основном начали поощрять получение знаний, высшего образования, занятия наукой и другой интеллектуальной деятельностью.

- В то же время светскость образования (с некоторыми исключениями в виде школ имам-хатибов) вынудила движение «Хизмет» выступить с совершенно новой инициативой — открывать качественные светские школы с учителями-мусульманами, в которых нет религиозных уроков. На первое место ставился «тамсиль», а не «таблиг», т.е. быть живым примером, а не проповедовать речами. В зависимости от географии и запросов школьников религия могла преподаваться им в виде факультатива вне школьной программы, либо эти знания они могли получать в общежитиях тех джамаатов, в которых они проживают. В некоторых же странах, например США, в школах движения религиозное образование отсутствует вообще.

- Традиционные суфийские сохбаты⁷ при запрете на них, а также доступности информации отчасти трансформировались в более коммуникативные и интерактивные формы, где присутствующие — не просто объект информирования, но и действующие лица; и все действие не слишком отличается от совместного ужина друзей.

- Развитие печатного дела привело к буму издательского дела, к монополизации массового духовного знания. В то же время для лидеров и духовных авторитетов продажа книг — нередко основной вид заработка. Это также позволило формировать библиотеку участников джамаатов под бдительным контролем их учителей.

- Распространение Интернета привело к тому, что очень многие знания «джамаатчики» берут именно там. Ваазы (проповеди),

7 | Традиционные суфийские беседы-наставления со стороны шейха на турецком языке, в широком смысле — «душевный» разговор на разные темы.

фетвы (правовые решения по локальным проблемам), тафсиры (экзегетика Корана), дуа (молитвы), занятия через Интернет и тому подобное — теперь неотъемлемая часть самообразования участника джамаата. Происходит «исламизация» Сети, и виртуализация исламского образовательного пространства, это заслуга в первую очередь обладающих ресурсами и широкой аудиторией джамаатов [Саетов, «Кибермусульмане...»].

7. Общепланетарное пространство

● Глобализация как один из отличительных признаков современности была оценена турецкими джамаатами, некоторые из них начали открывать школы, медресе, культурные центры и фонды по всему миру. Этому также способствовала трудовая миграция, например, миллионы турок в Европе, которая была куда более демократичной, чем Турция в XX веке, явились отличной почвой для роста джамаатов.

● Либеральная повестка дня в мире, в которую плохо вписываются и не могут стать глобально успешными ксенофобские и/или самоизоляционные проекты, побудила некоторые джамааты переработать и применить к современности суфийские (и вообще исламские) принципы толерантности, самым лучшим выразителем которых в истории был Джалаледдин Руми, которому приписывают стихи: «Приходи, кто бы ты ни был / Верующий, неверующий или странник, не имеет значения / Наш караван — не караван отчаяния / Наш караван — караван надежды! / Приходите, даже если вы нарушали ваши клятвы тысячу раз! / Приходите, все равно приходите!» — и который точно сказал: «Одна нога всегда должна быть в центре, другая — вращаться, как циркуль, вокруг вместе с 72 народами» [Саетов, «Исламский подход...». С. 79]. В современной интерпретации эти принципы в устах представителей движения Гюлена соединились в один: «Кем бы ты ни был, мы придем к тебе» [Siirt'e gelen Kuzey Irak Işık Koleji, 2013]. Эти идеи сторонников Гюлена нашли свое отражение в открытии ряда «диалоговых» организаций в Турции и за рубежом. Одной из первых появилась «Платформа Абанта», которая впервые собрала за одним столом заклятых противников — националистов, коммунистов, либералов, «тарикатчиков» и других. Этот формат оказался очень востребованным, общие заседания «Абанта» теперь проходят несколько раз в год (2–4 декабря 2011 года проходила 25-я встреча), кроме этого устраиваются различные круглые столы и другие типы встреч интеллектуалов и общественных деятелей. После этого появились «Медиалог», международная «Платформа Диалог Евразия» и другие площадки. За рубежом турецкой диаспорой были учреждены такие организации как *Platforme De Paris* (Франция), *Peace Islands Diyalog Merkezi* (США), *Hindistan İndialogue Vakfı* (Индия), *Türk Japon Kültürlerarası Diyalog Derneği* (Япония) и многие другие [Саетов, «Исламский подход...». С. 81].

● Универсальная повестка дня и предложение решений не только для мусульман, а для всех — отличительная черта этого движения, и, как нам представляется, тренд в развитии джамаатов в будущем.

Заключение

В данной работе мы попытались вкратце обобщить ту трансформацию, которые пережили традиционные формы самоорганизации мусульман, в особенности тарикаты, в процессе модернизации турецкого общества. Каждый из многих представленных нами пунктов требует в дальнейшем своей детализации, равно как термин «джамаат» — концептуализации. Вместе с тем этот обзор позволяет сделать предварительные выводы.

Несомненно, мусульманские общины нового типа являются на сегодняшний день основным исламским актором в Турции. Они хорошо приспособлены к современности, быстро реагируют на развитие технологий, во многом заинтересованы в развитии демократии и гражданского общества, одновременно оберегая основы ислама. Несмотря на светский характер государства, они способны сохранить религиозность своих участников, объединяя их в своеобразную «большую семью». Через проектную работу они выполняют многие функции «классического» гражданского общества. Однако эти объединения мусульман — нечто большее, чем просто часть гражданского общества, они — составная часть новой мусульманской реальности, трансформирующей уммы.

Какие риски существуют для турецкого общества и государства в этом контексте? Несомненно, что либерализация и демократизация общества, которыми умело пользуются джамааты, являются прививкой от их радикализации. С другой стороны, это означает их все большее вовлечение в политику. Существует вероятность того, что какие-то личные предпочтения лидеров джамаатов, особенно при сохранении их наследственного «права на джамаат», могут привести к неправовым последствиям или к попыткам получить какие-то преференции для ислама, для их джамаата или лично для них от поддерживаемых ими политиков. Также гегемония джамаата над личностью (возможно, это неизбежное последствие любого устойчивого объединения людей) может ограничивать права и свободы отдельных индивидов. Создание отдельных «больших семей», с одной стороны, приводит к идентификации «свой-чужой» и ставит под вопрос единство мусульманской уммы, но в то же время, по нашим наблюдениям, джамааты в Турции гораздо лучше ладят между собой, чем тарикаты.

Риском для самих джамаатов является то, что они, как правило, объединены одним духовным авторитетом, и после его смерти джамаат, который, как мы уже отмечали, является сетевой, не строго иерархизированной структурой, может разделиться или даже распасться.

Нередко для занятия должностей в джамаатских структурах главным критерием становится лояльность, а не профессионализм, что также является риском для успешной деятельности их учреждений и организаций. Массовость приводит к тому, что качество человеческого материала размывается, и, скорее всего, в будущем появятся проблемы с коррупцией и злоупотреблениями. Существует много проблем, на которые джамааты еще не дали полноценного ответа, который бы удовлетворил общественное мнение, — от положения женщин до отношения к гомосексуалистам, они еще требуют осмысления.

В целом же, на наш взгляд, джамааты ожидают рост и развитие. По крайней мере на данный момент каких-то других типов самоорганизации мусульманских общин, способных конкурировать с джамаатами в их способности объединить массы мусульман в Турции, не просматривается. Тарикаты уходят в прошлое, сохраняясь как своеобразная ниша (для маргиналов, жителей сельской местности, богемы, творческой интеллигенции, искателей мистики и др.) и постепенно отодвигаясь на периферию исламского мейнстрима. И даже в этой нише тарикаты претерпевают такие изменения, которые понемногу превращают их в джамааты, заставляя терять свой классический вид. На наш взгляд, это является процессом, который присущ не только Турции (модернизирующейся уже на протяжении двух веков, поэтому, возможно, являющейся самой передовой мусульманской страной), но миру в целом.

Источники и литература

Архив автора: Интервью с Недждетом Йылмазом, директором фонда им. Махмуда Эсада Джошана // Искандер Паша, И-1.

Архив автора: «Исмаил ага», «Искандер Паша», «Сулейман Тунахан», «Фетхуллах Гюлен».

Архив еженедельных семинаров Фетхуллаха Гюлена: <http://www.herkul.org/bamteli-arsiv/>, посл. посещение 10.10.2013.

Бергер, 1990 — Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7.

Восхваление, 2008 — Восхваление: Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается. М., 2008.

Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. СПб., 2010.

Саетов, 2012 — Саетов И.Г. Исламский подход и современная турецкая модель диалога // Ислам в мультикультурном мире. Казань, 2012.

Саетов, 2012а — Саетов И.Г. Модернизация, реформа, секуляризм и ислам: дискуссия о терминах // Минбар. 2012. № 9.

Саетов, 2013 — Саетов И.Г. Кибермусульмане, гипермахалли и медиамечети: исламские общины в информационном обществе // Информационно-аналитический портал «Ислам в РФ», 9.08.2012, <http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/23367/>, посл. посещение 10.10.2013.

Севинди, 2013 — Севинди Невваль. Интервью с Фатхуллахом Гюленом. Баку, 2013.

Смелзер, 1998 — Смелзер Н. Социология. М., 1998.

Шлыков, 2011 — Шлыков П.В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. М., 2011.

Aliyyu'l-Muttakî, s.d. — Aliyyu'l-Muttakî, Kenzu'l-Ummal, 1:1030; Mecmau'z-Zevaid, 5:218. Цит. по: M.Ali Kaya. Sevad-i Azam. <http://www.fikirbahcesi.org/fikh-meseleler/sevad-i-azam.html>, посл. посещение 15.05.2013.

Bulaç, 2008 — Bulaç, Ali. Din, kent ve cemaat. İstanbul, 2008.

Calhoun, 2011 — Rethinking Secularism / Ed. by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen. New York, 2011.

Coşan, 2001 — Coşan Mahmud Esad. İslami çalışma ve hizmetlerde metod. İstanbul, 2001.

Passy, Giugni, 2001 — Passy F., Giugni M. Social Networks and Individual Perceptions: Explaining Differential Participation in Social Movements // Sociological Forum. March 2001: Vol. 16. No. 1.

Gencer, 2008 — Gencer B. İslamda Modernleşme. Ankara, 2008.

Habermas, 2008 — Habermas J. A "post-secular" society — what does that mean? // Reset DOC, 16 September 2008, <http://www.resetdoc.org/story/0000000926>, посл. посещение 11.05.2013.

Muvatta, s.d. — Muvatta, İsti'zan 36, (2, 978). <http://www.hadis.resulullah.org/index.php?s=oku&id=2255>, посл. посещение 15.05.2013.

Nursi, 1995 — Nursi, Muellifi Said. Mektubat. İstanbul, 1995.

Siirt'e gelen Kuzey Irak Işık Koleji, 2013 — Siirt'e gelen Kuzey Irak Işık Koleji'nden gönül şenliği. Mehmet Emin Demir // İA "CIHAN", 15.03.2013. <http://cihan.com.tr/news/Siirt-e-gelen-Kuzey-Irak-Işık-Koleji-nden-gonul-senligi-CHOTcyNzU3LzE>, посл. посещение 24.05.2013.

Türküne, 2012 — Türküne Mümtaz'er. Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık. İstanbul, 2012.

Архивы, библиотеки, коллекции

5

На путях к федеративным Георгиевским договорам 1783 и 1802 гг.: мусульманские общества и владения Дагестана в арабоязычной дипломатической переписке и соглашениях с Картли-Кахети и Российской империей XVIII в.*

4 августа 2013 г. исполнилось 230 лет со дня заключения Георгиевского трактата между Российской империей и Картли-Кахетинским царством Ираклия II в крепости Георгиевск на Северном Кавказе. Это соглашение оформило протекторат России над Закавказьем и Восточным Кавказом и начало превращения горцев-мусульман региона в российских подданных. Заключенный в той же крепости в декабре 1802 г. новый договор создавал на Восточном Кавказе федеративный военно-политический и экономический союз мусульманских политических образований под властью России с целью «водворить мир и тишину между горскими владельцами, прекратить между ними самоуправство и доставить взаимную свободу торговли». История складывания подобных федеративных отношений уходит корнями в 1740–1760-е гг., о чем свидетельствуют сохранившиеся в российских архивах периодически возобновлявшиеся договоры между наследными правителями и военными предводителями ополчений горцев Дагестана с царями Картли и Кахети и военными комендантами Российской империи.

В то время как на северо-западе Кавказского края империя переходила к крупномасштабному строительству укрепленной границы империи — так называемой Кавказской линии от моря до моря, — сопровождавшемуся массовыми переселениями горцев и казаков, ка-

* | Введение, публикация и комментарии В.О. Бобровникова при участии И.А. Каяева. Переводы В.О. Бобровникова, Ф. Бадерхана, К.Г. Халикова.

рательными экспедициями против непокорных соседей, на востоке региона и в Закавказье отношения между имперскими военными властями еще вписывались в более осторожную систему отношений, удачно названную американским историком Шоном Поллоком «империей по приглашению» [Pollock, 2006]. Здесь территории, присоединенные к России в XVIII — первой половине XIX в., на первых порах сохранили свои границы и местных правителей, если те были лояльны империи. Российская сторона не вмешивалась во внутренние дела горцев, оставляя управление ими в руках местной военной знати и сельских старшин. Федеративные договоры Российской империи с мусульманскими правителями Северного Кавказа XVIII — начала XIX в. признавали экстерриториальность права обеих сторон — как российского имперского, так местного обычного (адат) и исламского (шариат). В русских крепостях горцы должны были подчиняться российским законам, а русские купцы и военные, оказывавшиеся в горских селениях, уважать местные обычаи [подробнее об этом см. в нашей работе: Северный Кавказ в составе Российской империи, 2007. С. 50–52, 61].

Горское общество этой эпохи имело ярко выраженный военный характер. Полноправным членом общества мог быть лишь воин. Боеспособные свободные мужчины составляли сельское ополчение, охватывавшее всех свободных горцев и потому насчитывавшее порой десятки тысяч воинов. В любую минуту горская община могла превратиться в военный отряд, способный сокрушить врага. Понимание общества как войска отразилось в исторической социально-правовой лексике горцев. Недаром во многих кавказских и картвельских языках понятия «народ», «община», «союз общин» служат синонимами для слова «ополчение» (авар. бо, дарг. хуреба, анд. яз. иха, груз. эри). Организация политической власти и общества на Восточном Кавказе XVIII в., по верному замечанию петербургских этнографов Л.И. Лаврова и Ю.Ю. Карпова, имела традиционно «вертикальный» характер [Лавров, 1982. С. 148; Карпов, 2001. С. 191]. Чем ниже жил народ или общество, тем сильнее было его влияние на соседей. Местные военные элиты, а через них и политические образования Северного Кавказа традиционно связывали сложные генеалогические и политические узы. Слабые подчинялись более могущественным соседям: платили дань и выставляли ополчение в случае войн и набегов.

Горские общины объединялись в экономические и военно-политические союзы (*араб.* нахийа). Количество их было довольно значительно. Только в Горном Дагестане XVIII в. насчитывалось около 80 общинных конфедераций. В свою очередь, те конфедерации общин могли объединяться в сверхсоюзы и ханства. Русские дореволюционные авторы называли их «вольными обществами». Возникнув по причинам военно-политического и судебного характера, эти объединения имели федеративное правительство, общий свод законов (адат), единый хозяйственно-культурный организм и нередко общий «войсковой»

язык (например, аварский болмацI). Между общинами одного союза шла борьба за власть и ресурсы. Поэтому чаще горские конфедерации были построены иерархически. Политическим центром союза становилось самое сильное селение, например Хунзах в Центральном Дагестане, служившее столицей союзов и ханов (*нуцалов*) Аварии. Во главе союзного ополчения мог стоять наследный хан и даже кади. В Акушинском и Андалальском обществах Нагорного Дагестана последнему принадлежала высшая исполнительная и судебная власть. Споры с соседями, дела внутреннего управления и судебные иски горцев решались на так называемых народных собраниях, точнее — сельских сходах, на которых согласно местному адату присутствовали все полноправные взрослые мужчины общины. Похожие институты отмечены в XVIII–XIX вв. у хевсур, пшавов и сванов Горной Грузии. Горские ополчения из Дагестана находились на службе у царей Картли-Кахети. Вместе с тем они нередко грабили их владения в периоды ослабления царской власти и прекращения выплаты им жалованья.

Тексты Георгиевских договоров Российской империи с царями Картли-Кахети и мусульманскими владельцами Восточного Кавказа давно изданы [АКАК. Т. II. 1868. С. 1010–1012; Георгиевский трактат, 1983; Материалы по истории русско-грузинских отношений. Ч. 3. 1988; Русско-дагестанские отношения, 1988. С. 258–263], но исследование их по архивным первоисточникам продолжается. Расширенная публикация документов трактата 1783 г. готовится в этом году Росархивом в Москве. Вместе с тем вне поля зрения исследователей все еще остается немало списков соглашений и, главное, связанной с ними дипломатической переписки, дошедшей до нас как в государственных, так и в частных архивах. За последние два десятилетия автору этих строк довелось собрать внушительную коллекцию образцов дагестанской дипломатической корреспонденции на арабском языке, игравшем роль языка власти и закона для мусульман Дагестана вплоть до первой трети XX в. Мне также довелось участвовать в подготовке публикации Росархивом сборника документов по Георгиевскому трактату, куда не вошло большинство скопированных мной в собраниях Дагестана материалов.

Восполняя эту лауну, мы решили ввести в научный оборот и опубликовать тексты и переводы 6 арабоязычных писем и соглашений по истории взаимоотношений военной мусульманской знати и союзов общин Горного Дагестана и сельской конфедерации Джара в Восточном Закавказье с царями Картли-Кахети от 1740-х годов по начало XIX в., сопроводив их подробными комментариями. Названия документов даны условно, судя по их содержанию. В состав публикации включены также 9 других, отчасти издававшихся прежде, договоров и писем на арабском, грузинском и русском языках, тексты которых неплохо поясняют исторический контекст заключения договоров. Выражаем искреннюю благодарность А.Р. Магомедову, предоставившему для перевода и публикации материалы из своего частного собрания.

1. Ответ Ираклия-хана на письмо общества Ансалта с предложением мира и дружбы между Картли-Кахети и дагестанцами. Без даты, вероятно, середина 1740-х годов.

انه من جناب والى ولاية العظام ايركلى خان
الى رؤساء وكبراء جماعة انسالدى حفظهم الله
تعالى من بليات الدارين ويعون المراد من
المذبور قد بلغ اليينا مكتوبكم فهمنا مضمونه فلما
كتبتم فى خصوص وقوع خلت الطرفين اعلمو باننا نريدون
اصلاح والينا منكم الان لزم عليكم بان ترسلوا
كم رجلا من معتبراتكم حتى نبينوا مواجبكم ومواجب
قائدين ودبيركم بعد الوصول فان تقبلوا
وترضوا لا اعطاء المواجب الموعد وتقبلوا¹
خلتنا فهو المطلوب
والا ترسلوكم سالما وغانما
الى مكانكم بلا ضرر بل على
المحبة والاحسان باقى اقوالنا
فى فم حامل السلام والدعا

От величайшего из *вали*² Ираклия-хана

Старшинам и знати общества Ансалта³, да хранит их Всевышний Аллах от бед обоих миров и от козней с помощью желаемого!

До нас дошло ваше письмо, и мы поняли его содержание. После того как вы писали в отношении установления дружбы между обеими сторонами, узнайте, что и мы желаем мира. Нам нужно сейчас от вас, чтобы вы отправили сколько человек [сколько] сочтете нужным, чтобы после их прибытия нам стало ясно, что нужно вам и что требуется⁴ вашим предводителям и кади (*дибир*⁵). Если вы примете это, то будете довольны предложением необходимого свидания. Так принимайте нашу дружбу, ведь ее ищут. И мы отправим вас домой живыми и здо-

1 | Текст письма имеет спиралевидную форму. Согласно местной арабиграфической традиции не уместившиеся на листе его последние 4 строки в копии Инквачилава, а вероятно, и в оригинале документа были подписаны на его правом поле.

2 | *Вали* (араб.), зд.: правитель, наместник. Письмо следует принятым в дороссийском Дагестане нормам официальной переписки между мусульманской знатью и союзами общин. Ираклий апеллирует к своей инвеституре «вали Грузии», которой со времен Сефевидов персидские шахи наделяли покорных им царей из династии Багратидов. Этот титул уравнивал его с наиболее влиятельными мусульманскими властителями Дагестана *шамхалом* Тарковским и нучалом Аварским, которые также носили тогда титул *вали*.

3 | Ансалта, горное аварское селение на границах Грузии, Дагестана и Чечни. В XVIII в. его община (*джама'а*) входила в дагестанский союз сельских общин (*нахийа*) Технучал.

4 | Требования ансалтинцев, которые хотел удовлетворить Ираклий II, касались права выпаса скота и торговли на землях Кахетии. Ср. упоминания об этом ниже в документах 10, 11. Кроме того, старшины ансалтинцев наряду с верхушкой других пограничных дагестанских обществ считались на царской службе и регулярно приезжали в Тифлис за получением пенсии. По сведениям П.Г. Буткова, обобщившего сведения грузинских и российских источников, «Ираклий давал лезгинам и прочим дагестанцам ежегодно от 60 до 100 [тысяч] рублей... За жалованием приезжали иногда до 500 человек, которые в самом Тифлисе производили всякие наглости и убийства безнаказанно; ибо царь боялся их раздражать чтоб не охладить в них готовности на внешнюю для него службу». См.: Бутков, 1869. Ч. II. С. 118–119.

5 | Аварцы до сих пор называют имама мечети и шариатского судью *дибиром* (из перс., букв. «секретарь, писец»).

ровыми, без причинения вреда, но с любовью и милостиво. Остальное [вы услышите] из уст подателя этого письма, аминь!

Оттиск арабской печати с именем Ираклий и датой 1156/1743–44 г.

[Скопировано М.П. Инквачилавом⁶ с письма в одной из книг в библиотеке некоего Хариса с. Ансалта Андийского округа Дагестана в 1925 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 426. Л. 124.]
(Перевод с арабского языка В.О. Бобровникова.)

2. Письмо Ираклия-хана Картлинского Аварскому хану Мухаммеду Нуцал-хану о прибытии в Грузию Тахмасп-хана и предложение приехать в Кахетию для возобновления военно-политического союза. Без даты, возможно, середина 1740-х годов

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته من جناب والي الولاية العظام ايراکلي خان
الى جناب والي الولاية العظام وامير الأمراء الداغستان اعني به حبيبي وصديقي
ووثيقي واخي الأعز الأكرم محمد نوسال خان دام عزه ودولته وبعد ان سئلت
أخبارنا قد جائني طهموسب خان وورد بكرجستان من ولاية ايران بالصحة
والسلامة والحال كتب بك مكتوبا وطلبتك ان تجيء عندنا حتى تروناك وكنا
فارحين من رؤيتك التي نري من قبل وثبت واستحكم المحبة والمودة والمواخات
بيننا فاذا اصاب مكتوبنا فتجيء عندنا بعد ذهاب الثلج من الجبال حتى اصبحنا
صحة في ايام التي تشاءك وولايتنا ايضا يتعلق بك ليس تلبنا المغايرة المفاترة
وبعد ايام ارسل ايضا عندك رجالي واكتب مكتوبا بك ويقول اقوالا فتعمل
بنحو التي يقول ولما افرح احبابنا من جيئته الي ولاجل ذلك اخبرت وكتبت
جيئته يا أخي العز البتة ألف البتة لا تأخر جيئتك ان شاء الله تعالى يثبت
مواخاتنا دائما ابدا زيادتنا من الأول والسلام على من اتبع الهدى

Мира, милости и благословения Всевышнего Аллаха [желает] величайший из валиев Ираклий-хан величайшему из *вали*, верховному правителю (букв. эмиру эмиров: *амир ал-умара'*) Дагестана⁷, а именно своему любимому другу и ближайшему брату дражайшему и благороднейшему Мухаммеду нуцал-хану⁸, да не иссякнет его мощь и держава!

Если ты спросишь о наших новостях, то ко мне приехал Тахмасп-хан⁹, живым и здоровым вернувшись в Гурджистан¹⁰ из области (*вилаят*) Иран, и написал тебе о нынешнем положении в письме. Прошу,

6 | Магомед Пирбудагович Инквачилав (ум. 1957) из с. Геничутль, сотрудник Дагестанского краеведческого музея, известный собиратель арабских древностей Дагестана в 1920-х — середине 1930-х годов. См. о нем: Козлова, 1988. С. 63–64.

7 | Ср. примеч. 1 к док. № 1.

8 | Мухаммед или Мухаммед-Мирза, сын Дугри-нуцала и отец известного в Дагестане и Грузии нуцала Умма-хана, правил Аварией с центром в с. Хунзах в Северном Дагестане в 1741–1774 гг. См. о нем: Лавров, 1968. С. 168–171; Айтберов, 1986. С. 154–156.

9 | Речь идет об известном персидском завоевателе Тахмасп-Кули-хане (1688–1747), более известном как Надир-шах, правившем в Иране в 1736–1747 гг., или, скорее, об одном из его военачальников, действовавших в 1740-е годы в Закавказье.

10 | Принятое среди мусульман Кавказа, Ирана и Османской империи название Грузии.

приезжай к нам, чтобы нам с тобой свидеться. Мы были бы рады увидеть тебя, как это бывало прежде, чтобы закрепить и утвердить любовь, дружбу и братство между нами. Как получишь наше письмо и, как только с гор[ных перевалов] сойдут снега, приезжай к нам, чтобы мы стали друзьями, в те дни, когда тебе будет удобно. Наша страна (*вилайатуна*) также любит тебя, и мы не относимся [к тебе] вяло и холодно. Чуть позднее я еще отправлю тебе людей и напишу подробнее, а ты поступай так, как будет сказано. Он же¹¹ так обрадовал наших возлюбленных друзей своим приездом ко мне, что я написал и сообщил [тебе] о его приезде. Дражайший брат мой, ни в коем случае не откладывай своего приезда. Если захочет Всевышний Аллах, наше братство укрепитя навечно и навсегда и возрастет по сравнению с тем, что было прежде.

Мир тому, кто следует прямым путем!

[Оригинал письма из собрания Али Каяева
в частной коллекции И.А. Каяева, г. Махачкала, Дагестан.]
(Перевод с арабского языка Ф. Бадерхана и В.О. Бобровникова.)

3. Письмо Ираклия-хана Али-хану о службе дагестанских ополчений царям Картли-Кахетии. Без даты, возможно, вторая треть XVIII в.

Многочисленные приветы от величайшего из валиев — Ираклия-хана нашему ближайшему другу Али-хану¹², да убережет его Всевышний Аллах от бед обоих миров!

Первым нашим желанием от Господа есть твое здоровье и благополучие. Во-вторых, во время нашего путешествия мы отправили к тебе Ахали из Анцуха¹³ сообщить о наших намерениях и справиться о нашей дружбе и любви. Тебе необходимо безотлагательно и проволочек как можно быстрее прибыть к нам с тремя сотнями мужей (*раджул*) по окончании этого месяца раджаба по дороге, по которой вы совершаете набег. Приезжайте с запасом еды на пять дней. Если же ты не придешь, то...¹⁴. Остальное [из] наших речей ты услышишь из уст подателя этого письма, если позволит Всевышний Аллах. И привет!

[Фотокопия в собрании
проф. А.Р. Магомедова,
г. Махачкала, Дагестан.]
(Перевод с арабского языка

К.Г. Халикова и В.О. Бобровникова.)

11 | Не понятно, о ком идет речь в конце письма, возможно, об упомянутом выше Тахмасп-Кули-хане.

12 | Один из старшин сельских обществ Горного Дагестана. Возможно речь идет про старшину союза Анцух Али-хана, о котором сообщает док. № 12. См. примеч. 51.

13 | Анцух, союз из 21 селения в верховьях Аварского Койсу, входивший в конфедерацию Антльратля (авар. *Анкьракь*, «Семиземье») из семи союзов общин (араб. *нахийа*, рус. «вольные общества»). См.: Норденстам, 1958. С. 320–324.

14 | Последняя строка перед двумя завершающими письмо строками, подписанными спирально на правом поле листа, стерлась и не поддается переводу.

4. Письмо Ираклия-хана дагестанскому обществу Джурмут о военно-политическом союзе царя Картли-Кахетии с дагестанцами и сборе в Кахетии дагестанских ополчений. Без даты, возможно, третья четверть XVIII в.

سلام كثير من امير الكبير اعني والي ولاية العظام ايراکلي خان
الى جماعة رؤساء وشبان الطمّرده احسن الله احوالكم آمين
وبعد قد وصل الينا مكتوبكم على يد رجال
الأنسخ وفهمنا مضمونه وحصل لنا سرورا والآن
قد اجتمع جيوش كثير من جيوش الداغستان
الى عندنا ورأينا مناسبا بان وصل الينا فوجا
من رجالكم فاذا يوصل مكتوبنا الى عندكم ارسلوا
من رجالكم الى عندي اربعين او خمسين رجلا
بلا زيادة لأن جيوش الداغستان
كثير عندي فان كنتم محبين منا
فلا تعذر من ارسالكم وباقي
اقوالنا قد اطلعتم في فم حامل
المكتوب انشاء الله تعالى والسلام

Многочисленные приветы от великого правителя, а именно величайшего из валиев Ираклия-хана обществу (*джама'ат*), старшинам и молодежи Джурмута (авар. *Тюмурда*)¹⁵, да улучшит Аллах их дела, аминь!

Ваше письмо дошло до нас из рук андихцев¹⁶. Мы поняли его содержание и обрадовались. Сейчас собрались к нам многочисленные ополчения от обществ Дагестана, и мы сочли уместным, чтобы к нам [также] пришел отряд ваших воинов (букв. мужчин — *риджал*). Если наше письмо дойдет до вас, пошлите из вас нам сорок-пятьдесят воинов, не больше, потому что ополчений Дагестана у нас много. Если вы нас любите, вам будет не трудно послать [их]. Остальное [из] наших речей вы услышите из уст подателя этого письма, если позволит Всевышний Аллах.

И [еще раз] привет!

[Оригинал письма из собрания Али Каяева
в частной коллекции И.А. Каяева,
г. Махачкала, Дагестан.]

(Перевод с арабского языка В.О. Бобровникова.)

15 | Джурмут, или Тумурал (авар. Тюмурда/Тюмурал), общество (*джама'ат*), которое образовывали 8 селений в Джурмутской котловине по течению р. Джурмут в верховьях Аварского Койсу на территории современного Тляринского района и Горной Грузии. Вместе с Анцухом входило в аварский союз конфедераций Семиземье (авар. *Анкьране*).

16 | Общество аварского селения Андих (авар. Андых), граничившее со знаменитой конфедерацией селений Гидатля на территории современного Шамилевского района Дагестана.

5. Письмо Ираклия-хана предводителю ополчения об отражении готовящегося набега на Кахетию Ахмет-хана. Без даты, конец XVIII в., вероятно, рубеж 1770–1780-х годов

От величайшего из валиев — Ираклия-хана, наместника (*вали*) Гурджистана, его верному предводителю ополчений (*ка'ид ал-джуйуш*) Гукал-Али¹⁷ (?).

Поскольку ты всегда оставался с нами в дружбе, то узнай, что теперь Ахмет-хан¹⁸ со своими товарищами выступили против нашей области (*вилайа*). И мы пишем тебе это письмо с тем, чтобы ты не приезжал к нам сейчас, но остался бы на своем месте. Если будет угодно Всевышнему Аллаху, после того как враги будут отброшены и разбиты, как это будет угодно Всевышнему Аллаху, и когда мы освободимся от этого с помощью и поддержкой Божией, то пришлем тебе письмо и пригласим тебя. А по приезде расскажем тебе, если ты приедешь, и покажем многое, и ты будешь доволен нами. Остальное ты услышишь из уст подателя этого письма.

[Фотокопия в собрании проф. А.Р. Магомедова,
г. Махачкала, Дагестан.]

(Перевод с арабского языка К.Г. Халикова и В.О. Бобровникова.)

6. Письмо Умма-хана Аварского¹⁹ царю Ираклию из Ахалпциха с предложением военного союза и дружбы и условиями возврата пленных, 1785 г.

Письмо Ваше мы получили. Пишете, что тридцать три года с покойным отцом моим²⁰ имели Вы дружбу, делали ему неоднократно благодеяния, и по кончине его оными меня удостаивали: сие есть сущая правда.

Пишете Вы также, чтобы мы отпустили пленных, взятых в Ахтале²¹. Государь отец наш, мы всегда пребывали с Вами в дружбе и, имея желание оказывать Вам наше сыновнее послушание, просили Вас беспрестанно почесть нас сыном Вашим, присылая нам приличные подарки. Но Вы нас почли не сыном Вашим, а дагестанским²² биладом²³. Мы живем в Дагестане²⁴. Сила сей земли Вам довольно известна, и мы вступили в Грузию сражаться, получать добычу, а не умножать Вашу славу. Если угодно Вам судить по справедливости, то должны признаться,

17 | Установить личность адресанта письма не удалось. Вероятно, речь идет об одном из дагестанских военных предводителей, возможно родом из с. Кумух, где прежде существовал квартал Гукал.

18 | Речь идет об одном из мусульманских правителей Восточного Кавказа, вероятно, об Ахмет-хане Мехтулинском.

19 | Умма-хан, правитель Аварского ханства в 1774–1800 гг.

20 | Мухаммед-Мирза сын Дугри-нуцала, правивший Аварским ханством в 1741–1774 гг. См. о нем: док. № 2.

21 | Крепость в Кахетии в окрестностях Гурджаани.

22 | Подчеркнуто в оригинале документа.

23 | Билад, по объяснению опубликовавшего документ П.Г. Буткова, военный предводитель и проводник дагестанских партий, грабивших Грузию. См.: Бутков, 1869. Ч. II. С. 186. Примеч. 3.

24 | Подчеркнуто в оригинале документа.

что Вы сами подали причины к случившимся в Грузии происшествиям. Но нам неприлично требовать отчета от столь великого человека в его деяниях. Взятые пленные разделены уже войском, по дагестанскому обыкновению, и теперь нет возможности собрать оных. Впрочем, донесут Вам словесно обо всем Мирза Мегмет и Алискант²⁵.

Отец наш с Вами жил тридцать три года в согласии²⁶, и потому народы дагестанские не только пребывали с Вами в мире, но и служили Вам верно²⁷. В противном же случае и за тысячу рублей не увидите ни одного дагестанца в войсках Ваших. И все делалось по состоявшемуся в то время между Вами и дагестанцами²⁸ согласию. Когда же сыновнее наше к Вам возобновится согласие, народы дагестанские²⁹ по — прежнему повиноваться Вам станут. Теперь подумайте. Впрочем, да будет воля Вашего высочества.

[Бутков, 1869. Ч. II. С. 86–87.]

(Перевод с арабского языка
современный подлиннику.)

7. Касающиеся Кавказа артикулы Кючук-Кайнарджийского мирного договора между Российской и Османской империями, заключенного 10 июля 1774 г.

Поспешествующей милостью мы, Екатерина Вторая, Императрица и самодержица всероссийская: московская, киевская, владимирская, новгородская, царица казанская, царица астраханская, царица сибирская, государыня псковская и великая княгиня смоленская, княгиня эстляндская, лифляндская, карельская, тверская, югорская, пермская, вятская, болгарская и иных государыня и великая княгиня Новогорода Низовские земли, черниговская, рязанская, ростовская, ярославская, белоозерская, удорская, обдорская, кондийская и вся северные страны повелительница, и государыня Иверской земли Карталинских и Грузинских царей, и Кабардинской земли Черкасских и Горских князей³⁰

25 | Алискант был одним из военных предводителей войск Умма-хана и погиб в бою с российскими войсками в Закавказье в 1790-е годы. См.: Бутков, 1869. Ч. II. С. 186. Примеч. 4. Согласно устоявшему обыкновению дагестанской дипломатической переписки, конкретные требования и предложения Умма-хана царю Ираклию должны были передать податели письма. Известно, что, угрожая Кахетии из Ахалциха, Умма-хан требовал от Ираклия выплаты ему 10 тысяч рублей для раздачи дагестанским старшинам, находившимся в выступивших с ним в поход ополчениях, и еще себе ежегодного жалования в 10 тысяч рублей. На этих условиях Умма-хан согласен был вернуться на родину и не тревожить Кахетии. Царь последней в свою очередь соглашался выдать ему одновременно не более 10 тысяч рублей и давать впредь Умма-хану 4 тысячи рублей ежегодного содержания. См.: Бутков, 1869. Ч. II. С. 185–186. 26 | В 1741–1774 гг.

27 | В ополчениях, выступавших по призыву царей Кахетии против ее врагов, в частности турок-османов и персов.

28 | Подчеркнуто в оригинале документа.

29 | Подчеркнуто в оригинале документа.

30 | Екатерина II унаследовала кавказскую часть императорского титула от своих предшественников на российском престоле. Большая Кабарда («государь Кабардинские земли Черкасских и Горских князей») вошла в государев титул в 1589 г. в правление царя Федора Иоанновича (1584–1598), Кахетия еще раньше — в 1587, а Картли («государь Иверския земли Карталинских и Грузинских царей») — в 1605 г. при Борисе Годунове (прав. 1598–1605). При этом к началу XVII в. кавказские территории относились к власти московских царей лишь формально, а реально не принадлежали им, и потому вошли в завершающую часть их пространного титула. См.: Каштанов, 1999. С. 181–187; Филюшкин, 2006; Пчелов, 2008. С. 121–136.

и иные наследная государыня и обладательница, объявляем сим кому о том ведать надлежит, что нынешнего тысяча семьсот семьдесят четвертого года июля в десятый день между нашим императорским величеством и его салтановым в[еличест]вом, преизрядных салтанов великим и почтеннейшим королем лепотнейшим, меккским и мединским и защитителем святого Иерусалима, королем и императором пространнейших провинций поселенных в странах европейских и ассийских и на Белом и на Черном море светлейшим и державнейшим и величайшим императором, салтаном, сыном салтанов, и королем и сыном королев, салтаном Абдул Гамидом-ханом³¹, сыном салтана Ахмед-хана, по данной с обеих сторон полной власти и мочи, а именно:

с нашей стороны сиятельному и благородному графу Петру Румянцеву³², нашему генерал-фельдмаршалу, малороссийскому генералу-губернатору, Коллегии малороссийской президенту и орденов Св. апостола Андрея, Св. Георгия, Св. Александра Невского и Св. Анны кавалеру; а с его салтанова величества стороны его великому везиру и первенствующему управителю Мусун Заде Мегмет Паше, чрез взаимно назначенных от них обеих полномочных комиссаров учинен и заключен трактат вечного мира, в двадцати восьми пунктах состоящий, который в пятый на десять день того же месяца формально и принят за благо, признан и утвержден от сих обеих полной властью и мочью снабжденных верховных начальников и который от слова до слова гласит как следует:

**ПУНКТЫ ВЕЧНОГО ПРИМИРЕНИЯ И ПОКОЯ
МЕЖДУ ИМПЕРИЯМИ ВСЕРОССИЙСКОЙ И ПОРТОЙ ОТТОМАНСКОЙ,
ЗАКЛЮЧЕННЫЕ В ЛАГЕРЕ ПРИ ДЕРЕВНЕ КЮЧУК КАЙНАРЖЕ
В ЧЕТЫРЕХ ЧАСАХ ОТ ГОРОДА СИЛИСТРИИ
Во имя Господа Всемоущаго!**

... Арт. 3. Все татарские народы: Крымские, Бужатские, Кубанские, Едисанцы, Жамбуйлуки и Едичкулы³³, без изъятия от обеих империй имеют быть признаны вольными и совершенно независимыми от всякой посторонней власти, но пребывающими под самодержавной властью собственного их хана чингисского поколения, всем татарским обществом избранного и возведенного, который да управляет ими по древним их законам и обычаям, не отдавая отчета ни в чем никакой посторонней державе; и для того ни российский двор,

31 | В 1774–1789 гг. Османской империей правил сын Ахмеда III Абдул-Хамид I.

32 | Генерал-фельдмаршал граф Петр Александрович Румянцеv (1725–1796) командовал русскими войсками в войну 1768–1774 гг., окончившуюся заключением Кючук-Кайнарджийского мира. За свои победы на Балканах во время этой войны он был удостоен императрицей почетного прозвища Задунайский.

33 | Кроме крымских татар в договоре перечислены разные этнополитические группы ногайцев Большой Орды. Из них так называемые ордынцы, делившиеся на Бужакскую, Едисанскую, Едишкульскую и Джембойлукскую орды, были расселены властями Российской империи в 1771 г. на Северном Кавказе от р. Кубани до р. Еи. Кубанские ногайцы были вытеснены ими за Кубань на земли «немирных черкесов».

ни Османская Порта не имеют вступаться как в избрание и возведение помянутого хана, так и в домашние, политические, гражданские и внутренние их дела ни под каким видом, но признавать и почитать оную татарскую нацию в политическом и гражданском состоянии по примеру других держав, под собственным правлением своим состоящих, ни от кого, кроме единого Бога, не зависящих; в духовных же обрядах, как единоверные с мусульманами, в рассуждении его султанского в[еличест]ва, яко верховного калифа магометанского закона³⁴, имеют сообразоваться правилам, законом их предписанным, без малейшего предосуждения однако ж утверждаемой для них политической и гражданской вольности. Российская империя оставит сей татарской нации, кроме крепостей Керчи и Еникаля³⁵ с их уездами и пристанями, которые Российская империя за собой удерживает, все города, крепости, селения, земли и пристани в Крыму и на Кубани, оружием ее приобретенные, землю, лежащую между реками Бердою и Конскими водами и Днепром, также всю землю до Польской границы, лежащую между реками Бугом и Днестром, исключая крепость Очаков с ее старым уездом, которая по-прежнему за Блистательной Портой останется, и обещается по постановлении мирного трактата и по размене оного все свои войска вывести из их владений, а Блистательная Порта взаимно обязывается, равномерно отрешись от всякого права, какое бы оное быть ни могло, на крепости, города, жилища и на все прочее в Крыму, на Кубани и на острове Тамани лежащие, в них гарнизонов и военных людей своих никаких не иметь, уступая оные области таким образом, как российский двор уступает татарам в полное самодержавное и независимое их владение и правление. Також наиторжественнейшим образом Блистательная Порта обязывается и обещает и впредь в помянутые города, крепости, земли и жилища гарнизонов своих и всяких, какого бы звания ни были, своих людей военных в оные не вводить и там не содержать, ниже во внутри области сей сейменов или других военных людей, какого бы звания ни были, иметь, а оставить всех татар в той же полной вольности и независимости, в каковых Российская империя их оставляет.

... Арт. 22. Обе империи согласились вовсе уничтожить и предать вечному забвению все прежде бывшие между ими трактаты и конвенции, включительно Белградские, с последующими за ним конвенциями³⁶, и никогда никакой претензии на оных не основывать, исключая только в 1700 г. между губернатором Толстым и агутским губернатором Гассаном-Пашою касательно границ Азовского уезда и учреждения

34 | Османский султан с XVI в. считался также халифом, духовным главой суннитского мусульманского мира. Халифат был упразднен в Турции уже после распада Османской империи, в 1924 г. Российская империя признала халифат османских султанов, но в 1783 г. в одностороннем порядке аннулировала этот артикул Кючук-Кайнарджийского мирного договора.

35 | Османские крепости Керчь и Ени-Кале на побережье Восточного Крыма.

36 | Согласно Белградскому миру 1739 г. между Турцией и Россией, Большая и Малая Кабарда считались независимыми, буферными землями между владениями Российской и Османской империй.

кубанской границы учиненную конвенцию, которая останется непрменной, так, как она была и прежде.

Арт. 23. В части Грузии и Мингрелии находящиеся крепости Богдатчик, Кутатис и Шегербань³⁷, российским оружием завоеванные, будут Россией признаны принадлежащими тем, кому они издревле принадлежали, так что ежели подлинно оные города издревле или с давнего времени были под владением Блистательной Порты, то будут признаны ей принадлежащими; а по размене настоящего трактата в условленное время российские войска выйдут из помянутых провинций Грузии и Мингрелии. Блистательная же Порта с своей стороны обязывается, в сходственность с содержанием первого артикула, дозволить совершенную амнистию всем тем, которые в том краю в течение настоящей войны каким ни есть образом ее оскорбили. Торжественно и навсегда отказывается она требовать дани отроками и отроковицами и всякого рода других податей³⁸, обязывается не почитать между ими никого за своих подданных кроме тех, кои издревле ей принадлежали; все замки и укрепленные места, бывшие у грузинцев и мингрельцев во владении, оставить паки под собственной их стражей и правлением, так как и не притеснять никоим образом веру, монастыри и церкви и не препятствовать поправлению старых, созиданию новых, и да не будут притесняемы какими-либо требованиями от губернатора Чилдирского³⁹ и от прочих начальников и офицеров к лишению их имений. Но как помянутые народы находятся подданными Блистательной Порты, то Российская империя не имеет совсем впредь в оные вмешиваться, ниже притеснять их...

[Договоры с Востоком, 1869. С. 24, 26–27, 35–36.]

8. Из трактатавечного мира и дружбы заключенный между Империею Всероссийскою и Оттоманскою Портою в Яссах в 29 день Декабря 1791-го года чрез назначенных к тому с обеих Сторон Полномочных и подтвержденный обоюдными Государскими Ратификациями, размененными между взаимными Полномочными в Яссах в 29 день Генваря 1792 года

...Ст. V. В доказательство между обеими договаривающимися Империями искренности и дружбы, которая, не довольствуясь единым ныне возстановлением мира и доброго согласия между ими ищут и на будущия времена утвердить оный прочным образом, отвращая со всевозможным радением все причины, могущия подать повод к спорам и

37 | Османские крепости, взятые в 1771 г. командующим русской армией в Грузии генерал-майором Г.Г. Тотлебенom: Богдатчик (Багдатчик)Б Кутаис (Кутатис), Шербан (Шегербан, Шарашан). См.: [Броневский], 1996. С. 109.

38 | Ср. документ № 5.

39 | Управлял Чилдирским или Эрзрумским вилайетом на северо-восточных границах Османской империи. Ему подчинялась часть Южной Грузии и Аджария.

остуде, блистательная Порты обещает подтвердить вновь издаваемым фирманом данный прежде, чтоб Ахалцыкский Губернатор⁴⁰, пограничные начальники и прочие отныне впредь ни тайно, ни явно, ни под каким видом не оскорбляли и не беспокоили земель и жителей владеемых Царем Карталинским, о чем и отправить к помянутому Ахалцыкскому Губернатору, к пограничным начальникам и к прочим с строжайшим прещением и подтверждением указы.

Статья VI. По утверждении статьею второю сего мирного договора, в числе прочих трактатов, акта 28 Декабря 1783 года⁴¹ постановленного, касающегося до присоединения к Империи Всероссийской Крыма, Тамана и определяющего границу в той стороне между обеими договаривающимися сторонами реку Кубань, Блистательная Порты Оттоманская, в изъявление, что она на времена будущия желает отдалить все, что мир, тишину и доброе согласие между обеими державами возмутить может, обещает и обязуется торжественно употребить всю власть и способы к обузданию и воздержанию народов, на левом берегу реки Кубани обитающих⁴² при границах ея, дабы они на пределы Всероссийской Империи набегов не чинили, никаких обид, хищничеств и разорений Российско-Императорским подданным и их селениям, жилищам и землям не приключали ни тайно, ни явно, и ни под каким видом людей в неволю не захватывали; о чем со стороны Блистательной Порты строжайшия прещения под страхом жестокаго и неизбежнаго наказания, кому следует, даны, и в тех местах после размены ратификаций на настоящий мирный договор обнародованы быть должны непременно: если же и за таковым постановлением в семь трактате и чинимым подобным помянутым народам прещением, отважатся кто-либо из них учинить набег в границы Империи Всероссийской, и там приключить вред убытков или разорение, или скот, или что другое украдут, или увезут, или людей Российских в неволю захватят, в таком случае, по принесении жалобы, скорее и неотложное удовлетворение имеет быть доставлено, возвращением пограбленного или украденнаго, наипаче же непременно и никакой оговорке неподтвержденным отысканием и освобождением людей Российских ими убытков тем нанесенных, и примерным на границе наказанием виновных в присутствии комиссаров от пограничнаго Российскаго начальства назначаемаго; буде же, паче всякаго чаяния, таковое удовлетворение в полгода от принесения жалобы не было бы доставлено, Блистательная Порты обязуется сама все убытки заплатить из казны ея в месяц при подаче рекламации от Министра Россий-

40 | Трехбунчужный Сулейман-паша, управлявший пограничным Ахалцхским пашалыком на северо-восточных границах Османской империи с Грузией.

41 | 28 декабря 1783 г. Османская империя признала присоединение к России Крымского ханства и Кубани на Северо-Западном Кавказе, что было официально закреплено упомянутым здесь двусторонним османо-российским актом.

42 | Так называемые закубанские черкесы, среди которых с конца XVIII в. преобладали «немирные горцы», бежавшие от власти Российской империи за Кубань.

ско-Императорского разумея при том, что положенныя выше наказания за нарушение спокойствия границ соседних непременно и точно исполнены быть имеют без отлагательства...

[Договоры с Востоком, 1869. С. 44–46.]

9. Условия примирения общества Иланхеви с обществами Верхней Кахетии, составленные по повелению царя Ираклия II и при посредничестве Досифея Некресели, 1789 год

Община Иланхеви⁴³ пожелала примириться с нашим Предгорьем⁴⁴, сообщив об этом его величеству [Ираклию II]. Его величество же приказал тут совершить это примирение.

Иланхевские старейшины пришли к нам сюда: примирение они захотели оформить через Нас[, Досифея]⁴⁵. И мы им в том не отказали, взяли на себя поручительство [контролировать положение дел] между нашим Предгорьем и ними. Мы взяли тут с обеих сторон [соответствующие] обязательства, заставив дать клятвенное заверение.

Люди нашей страны не должны причинять им вреда и не должны ничего отнимать [у них — иланхевцев].

Если возникнет тяжба [между жителями нашего Предгорья и иланхевцами], то пусть будет она разобрана Нами. Силою пусть никто ничего [у иланхевцев] не забирает — ни князь, ни крестьянин. Если кто задолжает что-либо, пусть [поделят] пополам; тяжба же будет разрешена Нами[, Досифеем].

«Изменой», силой и незаконно пусть с ними[, иланхевцами,] никто не поступает; пусть они приходят, торгуют и уходят с миром.

У жителей Предгорья взяли Мы сие обязательство и заставили их поклясться, чтобы они отныне ни в чем не грешили. И у иланхевцев взяли Мы такое обязательство, чтобы отныне в стране этой «изменой» они ничего не портили, не воровали.

Если [иланхевцы] что-либо узнают о появлении войск [Дагестана] и разбойников (*качах*), то, как смогут, пусть сообщат.

Не примирившегося [с нами] человека пусть они сюда торговать не приводят.

Если кто-либо из их общины совершит здесь зло и затем уйдет отсюда в другую страну, то пусть [иланхевцы] не упрямятся: нанесен-

43 | Иланхеви («Ущелье [реки] Илан») — грузинское название дагестанской конфедерации Дидо-Шаитли на территории современного Цунтинского района Дагестана. Включала 5 союзов общин селений Азильта, Тлясуда, Хуитли, Кунтан, Шаитли. Ущелье как таковое было основной природно-политической формой существования горского общества в Горной Грузии, Дагестане и Чечне. Этнонимы хевсур и мохевцев восходят к понятию ущелье (груз. *хеви*). См.: Карпов, 2007. С. 37, 506; Дмитриев, 2009. С. 152.

44 | Общества Верхней Кахетии, пограничные с Дагестаном.

45 | Видная фигура в иерархии Грузинской православной церкви. Иланхевское соглашение неплохо показывает иерархию федеративных связей в Закавказье, роль царей Картли-Кахетии и церкви в урегулировании взаимоотношений между христианским и мусульманским населением региона, которую, начиная с Георгиевского трактата, постепенно берут на себя военные власти Российской империи.

ный тем человеком ущерб пусть возместит [его] джамаат, взяв, что тут следует из хозяйства и дома этого человека.

Жители одного села — эшитцы⁴⁶, через капучинского Али Ганджашвили и через иланхевца Алуба Али, помирились с нами и мы взяли с них, в качестве залога, одно крымское ружье⁴⁷.

Сколько бы иланхевских сел не примирилось с нами, с каждого села должны дать в залог по одному крымскому ружью и соблюдать те условия, которые написаны выше.

Кто знает: люди [Иланхеви, положим,] не оставят свои привычки или нанесут они ущерб нашим, или убьют кого-либо, или похитят. Либо, положим, наш человек убьет их человека, то каковая плата за кровь установлена Его величеством капучинцам и дидойцам⁴⁸, пусть это же возмещение и плату за кровь отдадут [иланхевцам]. Если же они нанесут ущерб нашему человеку или убьют его, или пленят, то ту же плату за кровь и возмещение пусть дадут уже они — нашим людям. На этих условиях заверили и наших людей и иланхевцев.

Кто знает: если, [положим,] раздор учинят наши люди, то пусть они отошлют [в Иланхеви] взятое ими в залог ружье и сообщат [иланхевцам], что примирение более не в силе. Таким же образом, если раздор учинят они, [иланхевцы], то пусть потребуют они свое ружье и сообщат, что примирение более не в силе.

«Изменой» ни наши люди не должны учинять раздор, ни иланхевцы. На этом условии обе стороны поклялись — как люди нашей стороны, так и иланхевцы.

Нас, Досифея Некресели, обе стороны взяли тут в качестве поручителя.

Кто нарушит эти условия, должен заплатить десять туманов⁴⁹ штрафа Его величеству царю [Ираклию II]: если наши люди нарушат, то десять туманов штрафа царю заплатят они, а если иланхевцы нарушат, то они десять туманов штрафа царю заплатят.

Октября 2, в хроникон 477⁵⁰.

Досифей.

Августа месяца 9, в [хроникон] 483. Кайхосро пожаловал к Нам, а грамоту эту принес нам Агубас-ага, сделав это при посредничестве и по слову Жабо⁵¹.

Затем и Мы копию сего — еще одну новую грамоту о примирении, — отдали (но только касается она лишь эшитцев) Некресели.

[Гамрекели, 1991. С. 124–125.]

(Пер. с груз. В.Н. Гамрекели.)

46 | Из цезского селения Шайтли (авар. Шайикь, Эшикь) или соседнего с ним Шаури (Эшо).

47 | Кремневые крымские ружья высоко ценились в дороссийском Дагестане.

48 | Капуча, союз общин на границе северо-западного Дагестана с Верхней Кахетией. С дидойцами его связывали союзные отношения. Население обоих обществ составляли представители малочисленных цезских народов.

49 | Туман, иранская монета, равная 10 русским серебряным рублям.

50 | Чит. 312 г. Соответствует по грузинскому летоисчислению 1789 г. по юлианскому календарю (примеч. переводчика В.Н. Гамрекели).

51 | Жабо — имя собственное, распространенное у дидойцев и капучинцев.

10. Письмо правителя Тушетии моурав-туша и эристава Джамшир-бека Мухаммад-нуцалу сыну Умму-хана о союзе и службе туш-моуравов с нуцалом и правителем Картли Ираклием-ханом. Без даты, вероятно, рубеж XVIII–XIX вв.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته من جانب مور اوتوش وايريستاو
 قراقخان حمشير بك الى جناب امير الأمراء العظام والي الولاية داغستان
 محمد نوسل بن عم خان حفظه الله تعالى فالمراد انه قد كنت مور اوتوش
 وولاية توش ايضا يتعلق بك وانا ايضا من متعلقاتك وارجو
 دائما خدمتك كما ارجو خدمة صاحبي ومولائي ايراکلي خان
 ولما كنت للاتحاد منك فامرني امورا حتى خدمتك و
 اتمته لانه كان يتعلق ولاية المذكور بك انا ايضا يجوز
 ان تخدمك ولما كنت من القديم كبير وثبت بينك
 وبين مولائي ايراکلي خان الأخوة والاتحاد البليغة فلزم
 لي ان نخدمك فليس عندنا المغايرة فاذا اصاب هذا
 فأمرني أمرا حتى صرت من متعلقاتك وظهر خلوصي بحضرتك
 والسلام على من اتبع الهدى

Мира, милости и благословения Всевышнего Аллаха [желает] моурав тушин и эристава⁵² кара-калхан Джамшир-бек величайшему из правителей (эмиру эмиров) валиев, верховному правителю (эмиру эмиров) и вали области (вилайа) Дагестан Мухаммад-Нуцалу сыну Умма-хана, да охранит его Всевышний Аллах!

Мне желательно [сообщить тебе], что я стал туш-моуравом⁵³, область же Тушетия зависит от тебя, а я также из числа твоих слуг и желаю всегда служить тебе, равно как хочу служить моему господину (сахиб) и государю (маули) Ираклию-хану. Поскольку я состою с тобой в союзе, он приказал мне служить тебе, и я это делаю, поскольку упомянутая область связана с тобой. Мне также разрешено служить тебе, так как повелось с давних времен, что между тобой и моим государем Ираклием-ханом установились братские отношения и крепкий союз. Мне должно служить тебе, и нет у нас [об этом] иного мнения. Если ты находишь это справедливым, то приказывай мне, чтобы я стал из числа твоих слуг и смог показать свою верность тебе, мой господин.

Мир тому, кто следует прямым путем!

[Оригинал письма из собрания Али Каяева
 в частной коллекции И.А. Каяева, г. Махачкала, Дагестан.]
 (Перевод с арабского языка В.О. Бобровникова и Ф. Бадерхана.)

52 | Моурав (груз.) — управляющий провинции в Грузии. Эристава (груз. букв. «глава народа») — титул наследной грузинской знати, возглавлявшей военно-административные области (эриставства). См.: Бутков, 1869. Ч. III. С. 340.

53 | Туш-моурав — титул правителей области Тушетия в составе Верхней Кахетии на границе с Дагестаном.

11. Письмо Джарских обществ к главнокомандующему на Кавказе генерал-лейтенанту К.Ф. Кноррингу о заключении между джарцами и российским правителем Грузии мира и союза, подобных тем, что они заключали прежде с Ираклий-ханом, март 1801 г.

Да будет мир над Вами и милость, и благословение Божие!

После многих поклонов и приличных приветствий от улемов, старшин и вообще всех Джарских обществ⁵⁴ к знаменитому эмиру, достославнейшему и мудрейшему вельможе великого императора, губернатору и правителю Гурджистанскому⁵⁵ и зависящих от него городов и деревень, — да направит Вас Господь на путь истины, Аминь!

Желаем Вам благополучия и спокойствия, и объявляем Вам, что мы получили почтеннейшее Ваше письмо чрез любезного Вашего подданного, Кизикского и Карданахского⁵⁶ жителя, прочли его, поняли с начала до конца его содержание и смысл. Остальные предметы объяснил нам посланный изустно. Знай, о достославный вельможа, что союз, мир, уничтожение несогласия и примирение обеих сторон между соседями есть дело важное, желаемое обоими соседними народами. Действительно, мы всегда заключали мир и союз с Ираклий-ханом и примирались с ним; с Вами же еще более мы желаем примирения, чем с Ираклий-ханом, но только боимся, что после мира не будем в состоянии исполнять его условия, согласно обещанию и присяге, точно так, как их требует мир; и тогда мы сделаемся виновными перед Вашими стопами. Вы вовсе не похожи на Ираклий-хана и на другого из ханов; Вы слуга великого падишаха. Нам не прилично поступать с Вашим падишахом иначе как верно и чистосердечно. Мир заключается обычно между равными сторонами, а падишаху может быть равен только падишах. Вот наше объяснение Вам. Остальные слова поручены для передачи Вам в точности посылаемому человеку. Да будет мир над теми, кто следует по пути благочестия⁵⁷.

[март 1801 года.]

[АКАК. Т. I. Тифлис, 1866. С. 645.]

(Перевод с арабского языка
современный подлиннику.)

54 | Джаро-Белоканский союз независимых сельских общин горцев-мусульман Дагестана на территории современного Северо-Западного Азербайджана. Джар постоянно тревожил набегами христиан Кахети. По присоединении Картли-Кахетинского царства к Российской империи в марте 1803 г. усиленный российскими войсками отряд грузинской милиции под командованием генерал-майора В.С. Гулякова разгромил ополчение джарцев и разорил с. Белоканы. См.: Хроника войн Джара, 1931; Петрушевский, 1934; Süleymenova, 1997.

55 | Барон Карл Федорович Кнорринг (1746–1820) в 1802–1803 гг. управлял Грузией и Астраханской губернией, представляя высшую военную и гражданскую власть на российском Кавказе как инспектор войск на Кавказской линии и командующий Кавказской армией (1801–1802). На этом посту его сменил князь Павел Дмитриевич Цицианов (1754–1806).

56 | Карданах — кахетинское селение в Алазанской долине в Восточной Грузии. Кизики — историческая область на юге Нижней Кахети.

57 | Такого же рода письмо было прислано и от Белоканских обществ (примеч. издателя).

12. Письмо главнокомандующего на Кавказе генерал-лейтенанта К.Ф. Кнорринга к Анцухскому обществу о заключении письменного соглашения в гарантию недопущения хищничеств, сохранения мира и добрососедства анцухцев с Грузией от 3 мая 1802 г.

Благодарю вас за поздравление меня с благополучным прибытием в Грузию, которое изъяснено в письме вашем, полученном мною общества вашего от почетных старшин Юсуп-Сагита, Когкочи-Бегуна и Магмат-Кабиба...

Е[го] И[мператорское] В[еличество], мой всемилостивый Г[осударь] И[мператор], соизволив принять в могущественное управление Свое народы грузинские, высочайше повелел мне сохранять доброе расположение к соседним народам, ежели оные не будут причинять Грузии вреда. И как известно мне, что Анцухское общество⁵⁸ всегда прежде к Грузии было миролюбиво, имело сюда свои торги и пасло скот свой в границах грузинских, то желая, чтобы вы и теперь пребывали добрыми соседями к Грузии⁵⁹, не производили бы ни сами в землях ея хищничеств, не делались бы другим беспокойным лезгин-

58 | Анцух — союз сельских общин в верховьях Аварского Койсу, входивший в дагестанскую конфедерацию Семиземье (авар. Анкь-ракъ). См. о нем выше в примеч. 12 к док. № 3.

59 | Союз анцухцев с царями Кахетии предусматривал право первых в обмен на военную помощь в охране границ вести торг и пасти скот на землях Грузии. Кроме того, анцухское общество ежегодно получало от царя Ираклия жалованье на содержание своего ополчения. Вплоть до начала XIX в. анцухцы пытались строить отношения с военными властями Российской империи наподобие прежних соглашений с царем Ираклием. Выдавая после долгих переговоров генералу А.П. Ермолову грузинского царевича Александра, они заключали зимой 1817 г. свое письмо к русскому генералу требованием возобновить выплату дани:

«Отправляем к Вам нашего старшину Али-хана для заключения с Вами мира и согласия. 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 и пр[очее]. Остальные слова передаст Вам податель поклона Али-хан» (Перевод с арабского 1875 г.) [АКАК. Т. VI. Ч. II. 1875. С. 32; Дубровин, 1888. С. 286].

Зная вспыльчивый характер главнокомандующего и жесткие меры, применявшиеся им к врагам во время управления Грузией и на Кавказе, можно было бы ожидать отправки к анцухцам карательной экспедиции. Однако Ермолов ограничился вежливым, хотя и жестким письмом, в котором объявлял об установлении между горскими обществами и российскими военными властями новых отношений подданства и беспрекословного подчинения военным приказам русских:

«Все просьбы ваши, присланные ко мне с Али-ханом и другими старшинами, от вас избранными, я получил. Видя же из них приносимую вами покорность российскому правительству, не мог я отказать вам в снисхождении, единственно по соболезнованию о нынешнем положении, до которого вы доведены своим неблагоприятием, а еще больше потому, что мне совершенно известна неизреченная благодать сердца моего великого и всемилостивейшего Г[осударя] И[мператора] ко всем тем, кои с искренним раскаянием прибегают к Его милосердию. Не ожидайте от меня однако 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 здесь не цари грузинские, но могущественный всероссийский Г[осударь] И[мператор], коего власть и neodолжимая сила настолько же превышает власть прежнего в Грузии правления, сколь далеко отстоит солнце от земли. Притом виновный перед своим судьей никогда не должен и не смеет предлагать каких-либо условий. Итак, анцухцы, будьте довольны, что я предаю вечному забвению проступки ваши в течение 4-х лет, коими вы навлекли на себя гнев, давая у себя убежище беглому царевичу Александру, покушавшемуся всегда на вред Грузии и охраняющих ее высокочлавных российских войск. Но вящеще еще к вам милостью и особенным благополучием примите то, что я, имея в руках своих всю силу, вместо праведного мщения дарую вам совершенное спокойствие среди ваших жилищ и, узнав о бедности, до коей вы дошли, позволяю вам свободную торговлю по всей Грузии, наравне с природными подданными России, всегда покорными власти правительства. Отныне уничтожается запрещение вам иметь с Кахетией всякое сообщение, и я дал уже приказание дозволить вам продавать свои изделия, где вы пожелаете, также покупать нужные для семейств ваших потребности и выгонять для пастьбы стада свои на плоскости, Грузии принадлежащие.

Старшины ваши приняты мной с приличным уважением. Они пользуются достаточным содержанием и коль скоро кончат дела свои, касающиеся до благосостояния их общества, то я не замедлю отправить их обратно таким образом, что они весьма будут мной довольны. Между тем же, по собственному их желанию, мне изъявленному, я отправляю к вам Чок-Али и Мамеда с сим предварительным сообщением о милости, даруемой вам российским правительством. Затем пребываю к вам усердный и доброжелательный» [АКАК. Т. VI. Ч. II. 1875. С. 33].

цам⁶⁰ проводниками, и совершенно бы не только не допускали людей своих к воровствам и грабежам в Грузии, но чрез жилища свои никого вы из ветреных лезгинцев в Грузию не пропускали; а ежели бы случилось, что кто-либо из вас поступил вопреки сего, обязались бы все вы ответственность за ущерб, в границах Грузии причиненный, — требую, чтобы во всем том дали вы письменное от всего общества обязательство и трех из лучших фамилий аманатов⁶¹, которые благопристойно содержаны будут близ ваших жилищ в городе Телаве. Я препоручил ген[ерал]-м[айору] Гулякову⁶² иметь с доверенными вашими разговор и привести все вышепоказанное к доброму окончанию; и ежели вы согласны требование мое исполнить, тогда не только ни малейше не будете в опасности от победоносных войск российских, но и обряцаете вышше пользы свои от доброго соседства с Грузиею.

[АКАК. Т. I. Тифлис, 1866. С. 657.]

13. Письмо главнокомандующего на Кавказе генерал-лейтенанта К.Ф. Кнорринга к обществам лезгинских деревень Андисской, Ботлихской, Тандусской, Шодротской и Ансалдской⁶³, о заключении письменного соглашения в гарантию недопущения ими хищничеств, сохранения мира и добрососедства с Грузией, от 15 мая 1802 г.

На письмо ваше, коим вы просите позволения иметь торги с Грузиею, отвечаю вам⁶⁴, что, поелику Е. И. В., мой всемилостивый Г[осударь] И[мператор], соизволив принять в могущественное управление Свое народы грузинские, высочайше повелел мне сохранять доброе расположение к соседним народам, ежели оные не будут причинять Грузии вреда, то не иначе могу я позволить вам производить торги, как чтобы вы согласились не только быть мирными и благонамеренными соседями к Грузии, не производили бы ни сами в землях ея хищничеств, но не делались бы и другим беспокойным лезгинцам проводниками, и, не допуская людей своих к воровствам и грабежам в Грузии, не перепус-

Следует отметить, что в урегулировании конфликта Ермолова с анцухцами немалую роль сыграло перекрытие российскими войсками перевалов и дорог, связывавших Дагестан с Кахетией, через которые лежали традиционные скотопереходные трассы анцухцев. См.: Карпов, 2007. С. 287.

60 | Под лезгинами, или лезгинцами, в российской этнографической номенклатуре XVIII–XIX вв. понимали всех дагестанских горцев, а не только и не столько лезгин. Зд. речь идет скорее про андо-цезские народы и близких им аварцев, проживавших в Западном Дагестане на границе с Грузией.

61 | *Аманаты* (араб.) — заложники были общей практикой обеспечения нерушимости международных договоров на Кавказе XVIII — первой половины XIX в.

62 | Василий Семенович Гуляков (1754–1804) — один из героев покорения Кавказа, отличившийся в боях с горцами на границе с Грузией, в частности в битве на р. Иоре, где был разбит двинувшийся на Картли-Кахетию Умма-хан Аварский. В марте 1803 г. совершил экспедицию из Грузии в Закаталы, покорив власти Российской империи Джаро-Белоканское общество, Илусийский султанат и владения по р. Самуру. 15 января 1804 г. убит в бою с отрядом Казикумухского хана в Закатальском ущелье.

63 | Анди, Ботлих, Тандо, Шодрода, Ансалта — горные селения на границе Северо-Западного Дагестана с Грузией и Чечней. Входили в состав конфедерации Технучал.

64 | По содержанию это письмо почти дословно повторяет текст рескрипта, отправленного за несколько дней до того Кноррингом Анцухскому обществу. См. выше документ № 8.

кали бы чрез жилища свои никого из ветреных лезгинцев; ежели бы случилось, что кто-либо из вас вопреки сего поступит, обязались бы все вы письменно ответственность за ущерб, в границах Грузии причиненный, — в удостоверение чего и должны вы дать из лучших ваших фамилий аманатов, каких я назначу, которые благопристойно содержимы будут недалеко от жилищ ваших в городе Телаве. Я препоручил ген[ерал]-м[айору] Гулякову иметь с доверенными вашими разговор и привести все вышеписанное к доброму окончанию, и если вы согласны сие требование мое исполнить, тогда не только ни малейше не будете в опасности от победоносных войск российских, но и найдете выходящую пользу свои от доброго соседства с Грузиею.

Для получения же от вас на сие ответа или, если кто отправлен будет от вас ко мне, то и для его препровождения послан к вам с сим мирза-михмандар⁶⁵.

[АКАК. Т. I. Тифлис, 1866. С. 657.]

14. Донесение правителя Грузии П.И. Коваленского главнокомандующему на Кавказе генерал-лейтенанта К.Ф. Кноррингу о согласии Анцухского, Капучинского и Карахского обществ соблюдать добрососедские отношения и просьбе разрешить им торговлю с Грузией, 13 июля 1802 г.

Посланный от В[ашего] Пр[евосходительства] из Кахетии в горы к лезгинским народам нарочный на днях оттуда возвратился и доставил на имя мое от анцухских, капучинских и карахских народов⁶⁶ письма, в коих, изъявляя о готовности своей пребывать в мире и соседственной дружбе с обывателями здешними, просят они о позволении производить по-прежнему торговлю свою с Грузиею, для сего и отправили они уже один караван на границы; с другой стороны, здешнее купечество и ремесленники изделий, коими производилась прежде торговля с лезгинцами, чрез пресечение сея отрасли претерпевающие по оборотам своим, с пользою коммерции их и, следственно, казенною сопряженным, чувствительную расстройку, повторяя убедительнейшие свои о том представления, неотступно просят позволить лезгинам производить торг по-прежнему в Грузии.

Я, приемля во уважение обоюдные сии просьбы на предмет такого позволения, которого по здравой политике с нашей стороны всегда желать должно, но не имея, однако ж, никакого на то от в. пр. на-

65 | *Мирза-михмандар* — зд. секретарь, чиновник, принимающий и представляющий посольства, официальные делегации горских обществ и владельцев к российскому военному командованию Кавказского края и Грузии. Термин персидского происхождения.

66 | Анцух — союз из 21 селений в верховьях Аварского Койсу, входивший в конфедерацию Антльратля. См. о нем: примеч. XII. Капуча, союз сельских общин, пограничный Анцуху. См. о нем примеч. XXXVI. Конфедерация Карах занимала горную долину в междуречье Андийского и Кара-Койсу. Население этих обществ составляли аварцы (Карах) и цезские народы (гунзибы в Анцухе и капучинцы в Капуча). См. о них: Алиев, Умаханов, 1999. С. 281–282.

ставления, решился позволить впустить в пределы Грузии тот только караван лезгинский, который уже прибыл на границы, а о дальнейшем открытии сей торговли представить на разрешение в. пр., что сим и исполняю.

[АКАК. Т. I. Тифлис, 1866. С. 660; Русско-дагестанские отношения, 1988. С. 256.]

15. Договор, заключенный в крепости Георгиевск между дагестанскими и азербайджанскими владельцами 26 декабря 1802 г., из рапорта князя П.Д. Цицианова Государственной коллегии иностранных дел 28 декабря 1802 г.

Во имя Всемогущаго Господа Бога!

Мы, нижеподписавшиеся уполномоченные и доверенные: превосходительного и высокостепенного Кубинского, владеющего ныне Дербентом Ших Али хана, чиновник его Медет-бек; сиятельного и превосходительного шамхала Тарковского, владельца Буйнацкого и Дагестанского, Мегди, чиновник его [М]ирза-бек; превосходительного и высокостепенного талышинского Мир Мустафа-хана двоюродный брат его Мирза-Магомед-бек; превосходительного и высокостепенного Каракайдакской округи владельца, уцмийа Рустем-хана, чиновник его Ахмет-ага; правителя округи сей, высокостепенного Рази-хана, чиновник его Узней-бек; превосходительного и высокостепенного Табасаранской округи владельца, кадия Рустем-хана, чиновник его Мамед бек; и высокостепенных сей же Табасаранской округи владельцев Сохраб-бек маасума, чиновник его Нур-Мамед-ага Мустафаев, и Махмуда, брата владельца округи Табасаранской, кадия, чиновник его Ших-мулла⁶⁷, — вняв гласу милосердия и благодати всемилостивейшего нашего Г[осударя] И[мператора] и самодержаца всероссийского Александра Павловича, в лице высокостепенных наших ханов, сиятельного и превосходительного шамхала Тарковского и горских владельцев, в высоком подданстве и покровительстве Е[го] И[мператорского] В[еличества] состоящих⁶⁸, по предложению, нам сделанному всероссийских войск ген[ерал]-

67 | Федеративный договор, заключенный в Георгиевске, подписали 7 мусульманских владельцев приморского Дагестана и Талышский хан. Это Махди сын Баммата, шамхал Тарковский в 1797–1830 гг.; сын Фет Али (Фатх-Али) хана Кубинского и Дербентского Ших (Шайх) Али-хан, правивший в 1790–1796, 1797–1800, 1803–1806 гг. Кроме них в союз вошли Мир Мустафа-хан Талышинский (ум. 1814), чье ханство находилось на юго-востоке Азербайджана; преемник Амир-Хамзы Рустем-хан уцмий Кайтагский (прав. 1796–1800 и 1801–1804 гг.); владелец Кара-Кайтага Рази-бек; Табасаранский кади Рустам-хан; Табасаранский майсум Сохрод-бек и независимый владелец Табасаранский Махмуд-бек. См.: Бутков, 1869. Ч. II. С. 375, 408, 454; [Броневский] 1996. С. 148–149; Лавров, 1968. С. 157–158, 160–161.

68 | Участники Георгиевского договора 1802 г. уже состояли в российском подданстве и находились на русской службе. Большинство из них получали из казны приличные оклады, предназначенные для содержания при их владениях горских ополчений. Махди шамхал Тарковский имел чин генерал-лейтенанта российской армии и получал 6000 рублей в год, Рустем-хан уцмий Кайтагский — 2000 рублей, Рази-бек владелец Кара-Кайтагский — 600 рублей, Рустем-хан кади Табасаранский — 1500 рублей, майсум Сохрод-бек и табасаранский владелец Махмуд-бек — по 450 рублей. Ших Али-хан Дебентский и Мир Мустафа-хан Талышинский жалованья из России не получали.

лейтенантом, Кавказской инспекции по инфантерии инспектором, главноуправляющим Грузиею, Астраханским военным губернатором, начальствующим и по гражданской в губернии сей части, управляющим пограничными Кавказского края делами и разных орденов кавалером, кн[язем] Павлом Цициановым⁶⁹, что Е[го] И[мператорское] В[еличество] состоящих, из врожденного ко благу человечества побуждения, взирает с душевным прискорбием на взаимные вражды и крамолы между разных народов, подвластных и подданных нашим высокостепенным ханам, сиятельному и превосходительному шамхалу Тарковскому и горским владельцам, существующие на раздоры и самовольные управы, разорение и опустошение за собою влекущие, на частые вооружения друг против друга, единою корыстию водимые, на самое низвержение ханов или горских владельцев с достоинств их, не имея на то законной власти; одним словом, на пагубные следствия, к истреблению рода человеческого клонящиеся, и что наконец нам, уполномоченным и доверенным, в лице наших высокостепенных ханов, сиятельного и превосходительного шамхала Тарковского и горских владетелей, созванных по сему предмету, всемилостивейше указать соизволил предложить постановления между собою твердого, непоколебимого и вечного, мирного и дружеского союза под верховным Е[го] И[мператорского] В[еличества] состоящих покровительством.

Вняв гласу сему милосердаго и человеколюбиваго о благе нашем и о благе общем Е[го] И[мператорского] В[еличества] попечения, с помощью Божиею и в присутствии вышеупомянутого Всероссийских войск ген[ерал]-л[ейтенанта], и разных орденов кавалера, кн[язя] Павла Цицианова, единогласно и единодушно постановили и заключили следующие статьи:

Статья первая

Превосходительный и высокостепенный Кубинский, владеющий ныне и Дербентом, Ших-Али хан, сиятельный и превосходительный Шамхал Тарковский, владетель Буйнацкий и Дагестанский Мегди, превосходительный и высокостепенный Талышинский Мир-Мустафакан, превосходительный и высокостепенный Каракайдакской округи владетель, Уцмий Рустем-хан, округи сей правитель, высокостепенный Рази-хан, превосходительный и высокостепенный Табасаранской округи владетель кади Рустем-хан и сей же округи высокопочтенные владельцы Сохраб-бек Маасум и Махмуд, удостоясь всемилостивейшего принятия в подданство и покровительство Е[го] И[мператорского] В[еличества] по собственным их просьбам, принесенным Всевысочай-

69 | Князь Павел Дмитриевич Цицианов представлял высшую российскую военную и гражданскую власть на Кавказе в 1802–1806 гг. частью оружием, частью путем дипломатических переговоров склонил к переходу на сторону России мусульманских владетелей по Каспийскому побережью Дагестана и Азербайджана. См. о нем: Лебедев, 1890. С.140–148.

шему престолу Его, и получая всегда обильно Высокомонаршее Е[го] И[мператорского] В[еличества] к себе благоволение и великодушный о благе их промысел, пребудут навсегда непоколебимыми верноподданнической обязанности их Е[го] И[мператорского] В[еличества] и покровительству и защите всех их одною Всевысочайшею Державою Е[го] И[мператорского] В[еличества], оставляя отныне впредь все бывшие до сего между ними вражды, несогласия, ссоры и неприязненные поступки, оставаясь все спокойными в своих владениях, в коих таковыми от Е[го] И[мператорского] В[еличества] всемилостивейшего защитника и покровителя их пожалованными их грамотами признаны, всемерно удерживать их будут за собою и ограждать их от неприятеля, принимая всегда заблаговременно надлежащие к тому меры. И для того соединяясь все бесконечно на предыдущие времена тесным союзом и дружбою, хранить будут оную свято, не дерзая никогда нападать на области своих союзников, и им подвластных ничем не оскорблять; в чем мы, яко уполномоченные и доверенные от них, и обязались вместо их присягою в присутствии выше именованного ген[ерал]-лейтенанта.

И, хотя превосходительный и высокостепенный Ших-Али-хан, оставшийся напоследок владельцем одной токмо Кубинской области, по разным стекшимся обстоятельствам и по разделу его с покойным братом его, Хасан-ханом⁷⁰, всевысочайше Е[го] И[мператорским] В[еличеством] утвержденному по смерти брата его и, приняв во владение свое гор[од] Дербент с принадлежащими к нему окрестностями, но в предупреждение всяких, иногда случиться могущих, посторонних на владение Дербентское посягательств, все, союзом сим и дружбою обязующиеся, решительно и единодушно признаем Ших-Али-хана дербентским ханом, с принадлежащими к городу сему окрестностями по р[еке] Самур и с принадлежащими к нему деревнями и улусами и других мест по праву наследства владельцем, по всемилостивейшим ему грамотам: по первой — блаженной памяти Г[осударя] И[мператора] Павла Петровича⁷¹ — и по второй — подтвердительной, всемилостивейшего нашего государя и самодержца всероссийского Александра Павловича, в подданство, высокое покровительство и защиту принять удостоившего.

Статья вторая

А дабы таковая связь под верховным Е[го] И[мператорского] В[еличества] покровительством могла пребыть ненарушима между всеми союзниками сими, то в отвращение в самом начале причин, недовольствие производящих, поставляем за правило себе в случае ка-

70 | Хасан-Хан — сын Фет Али-хана и брат Ших Али-хана, правил Дербентским ханством в 1796–1797 гг. После его смерти ханство перешло к Ших Али-хану. См.: Бутков, 1869. Ч. II. С. 429; Бакиханов, 1991. С. 177.

71 | Павла I, правившего Российской империей в 1796–1801.

ких-либо споров или ссор, не поступая между собою неприятельски, разбираться дружески, по общим законам и обыкновениям той земли, в которой то будет, как добрые соседи, без всякого пристрастия, через должное одного с другим сношение и объяснение; в трудных же или сомнительных случаях разбираться через посредника из ханов сего союза, кого сами за благо к тому признают пригласить, и чем оный посредник спор или неудовольствие решит, тем и удовольствоваться, делая должное по приговору его удовлетворение в претензии или ссоре. Когда же спорящимся будет сие не угодно, или по разногласию спор таковой решен быть не может, то, в таких случаях, относиться им на рассмотрение Е[го] И[мператорского] В[еличества], яко защитника и покровителя своего, и по повелениям его на то, повиноваться в полной мере, по верноподданнической их обязанности.

Статья третья

Персидские ханы и горские владельцы⁷², союзом сим и дружбою обязующиеся, устанавливают ненарушимо на предбудущие времена: в случае неприязненного на кого-либо из них нападения от присвояющих в Персии верховную власть быть всем к защите его готовыми и, яко добрые и искренние союзники, обязываются давать нужное по состоянию каждого войско и ополчаться единодушно всем к прогнанию общего их неприятеля; сверх же того обязуются не только таковым действием друг друга защищать, но и всякий неприязненный умысел, когда о том кто узнает, союзнику своему без упущения времени открывать. И, таким образом, составляя как бы едино тело и один народ, разделенный на разных правителей, под верховным Е[го] И[мператорского] В[еличества] покровительством и охранением состоящих, и приемля заблаговременно от замыслов неприятеля осторожность, всеми способами стараться оные отвращать и взаимно себя подкреплять, как добрым соседям пристойно и надлежит и как общая их и народов их безопасность того потребует. Войска же те, кои даваемы будут на вспоможение, по обычаям и правам, в пределах Персии и вообще у всех горских народах существующим, по то время, пока будут они надобны требующему помощи, должны быть на содержании его всем тем, что по обычаю на случай таковой следует, сверх же обычая ничего они требовать не должны и не могут. И все таковые вспомогательные войска должны состоять под главным предводительством того хана или владельца, которому они помогают против неприятеля его, а вместе с тем и собственного их, яко общих союзников. Впрочем, вспоможение такое в случае надобности друг другу обязуются делать действительно тем числом войска, которым в состоянии они будут, не уклоняясь от-

72 | К персидским ханам Азербайджана из участников Георгиевского договора относились Ших Али-хан Дербентский и Кубинский вместе с Мир Мустафой-ханом Талышинским. Остальные его участники объединены под названием «горских владельцев» Дагестана.

нюдь от того ни под какими видами и ни для каких посторонних собственных их интересов, коль скоро получит от союзника своего уведомление постановить войско на вспоможение, во сколько они до просящего вспоможения хана или владельца дойти могут, полагая переходы на каждый день по 30-ти верст.

Статья четвертая

Сиятельный и превосходительный шамхал Тарковский, владелец Буйнацкий и Дагестанский, Мегди, превосходительный и высокостепенный Каракайдакской округи владетель, уцмий Рустем-хан, сей же округи правитель, высокостепенный Рази-хан, Табасаранской округи владетель, превосходительный и высокостепенный Кадий Рустем-хан и владельцы округи сей Сохраб-бек Маасум и Махмуд, сверх сего вышеписанного общего постановления их по сему союзу обязуются, что не токмо подвластным их отныне впредь строжайше запретят чинить какие-либо шалости, грабительства и обиды противу подданных союзных ханов, но, будучи и сами союзниками их, не попустят никогда ни на какие им неприязненности в угождение другим или из лакомства, и всегда и всемерно отводить от того будут и прочих соседственных им и необузданных Кавказа, Дагестана и прочих обитателей, преподавая им дружеский совет отнюдь того не делать, что доселе бывало, и не жертвовать собою и храбростию своею из найма в пользу злонамеренных союзных же ханов и подвластных им ни в чем не оскорблять, и тот постыдный свой промысел⁷³ навсегда оставить, ежели хотят снискать себе какое-либо от всемилостивейшего покровителя и защитника их благоволение. В чем доверенные мы, особы, и дали от себя вместо их присягу.

Статья пятая

Союза сего ханы и владельцы, владения свои по берегу Каспийского моря имеющие, постановляют и обязываются следующим: буде крушение или гибель корабля или судна учинится по берегам Каспийского моря, то спасенные от крушения или гибели корабля или судна российского или персидского, как то: корабельные или судовые служители, купцы или иные люди мужеского или женского пола, товар или груз, судовые снасти и самый корабль, или судно, или часть оногo, словом сказать, все, что спасено будет от гибели, да будет под Высочайшим Е[го] И[мператорскаго] В[еличества] покровительством и защитою, и да не коснутся ни до чего противные какие-либо силы⁷⁴. Всяк же верно-подданный, наипаче сам владелец и старшины его, должны помогать

73 | Речь идет о набегах горских ополчений на владения соседей и на территорию Грузии.

74 | Грабег потерпевших крушение у берегов Дагестана судов был одной из постоянных претензий Российской империи к дагестанским ханам, прежде всего к уцмию Кайтагскому, чьи подданные имели обыкновение заниматься этим промыслом. См.: [Броневский], 1996. С. 149.

крушение или гибель терпящим людям и вещам, и да приложат крайнее старание о спасении корабля или судна и людей, товара или груза, и всего того, что только спасти можно; спасенное же со всяким попечением и тщанием да сбережется и сохранится в удобных и безопасных местах, дабы от худого смотрения или небрежения повреждено или истреблено быть не могло и да не присвоит себе никто ни малейшей части спасенного.

Статья шестая

Владелец должен немедленно объявить Е[го] И[мператорского] В[еличества] консулу или же ближайшего военного корабля или судна начальнику обо всем подробно, а ежели способнее будет доставить о несчастии том известие в Кизляр, тамошнему правлению, то посылать туда уведомление, и как можно скорее.

Статья седьмая

Всяк ко спасению корабля или судна и людей, товара или груза и ко сбережению и охранению способствующий, имеет право к получению награды за спасение и сбережение, буде не присвоил себе ни малейшей доли спасенного и объявил о том российскому консулу или военного какого судна начальнику, в персидских портах или городах находящемся. Награда же за сбережение и спасение да будет (на всех, сколько бы их ни было) 4-я часть спасенного, буде кораблю, судну, или товару, или грузу, или оной, какой бы то ни было вещи учинилось на море, расстоянием от берега на версту; а буде на самом берегу учинилось несчастье людям или вещам, то 6-я часть спасенного; и сию 4-ю или 6-ю часть разделить на 4 доли: две доли отдать людям, кои спасли из воды спасенное, одну долю отдать людям, кои сберегли спасенное, и одну долю отдать начальнику тому, кто распоряжал спасение и сбережение. Спасение же людей да будет безденежно из одного человеколюбия.

Статья восьмая

Купеческий торг при персидских портах, союзникам принадлежащих, исключая пошлинного с товаров сбору, остается на прежнем положении. Пошлину же с товаров (по примеру тому, как берется она при порте Бакинском) отныне впредь определяют они следующую, и именно: с таи или связки шелку, из шести пуд состоящей, — 1 р[убль] 70 к[опеек], с таи сукна — 5 р[ублей] 22 к[опеек]; с бочки семени канцелярного, до 6 пудов содержащей онаго, также 5 р[ублей] 22 к[опеек]; с бочки олова — 2 р[убля] 40 к[опеек]; с мешка брусковой краски, 6 пудов — 5 р[ублей] 22 к[опеек]; с 20 пудов железа

полосного — 25 к[опеек]; с таи бумаги писчей — 1 р[убль] 5 к[опеек]; с таи холста — 2 р[убля] 89 к[опеек]; с таи порты — 2 р[убля] 40 к[опеек]; с мешка чернильных орехов и марены в 8 пудов 20 к[опеек]; с таи парчевого товару, также и с таи бурметей или бязи — 1 р[убль] 7 к[опеек]; с сундука с товарами стальными и железными или с чем бы то ни было — 1 р[убль] 27 к[опеек]; с ящика свечь — 60 к[опеек]; да и со всех прочих вещей и товаров, каковые сверх вышеписанного означения в привозе будут, собирать пошлину при всех портах одинаковую, без малейшего излишества.

Статья девятая

Сухопутную купечествующих людей торговлю обеспечить наилучшим образом; и для того обязывается каждый союзный хан и владелец пешись всемерно о безопасном проезде караванов и купцов чрез его владение. И потому каждое селение, в окружности коего случится грабеж или разбой, отвечает за случай таковой полным и немедленным удовлетворением ограбленных купцов или вощиков товарных и наказывают грабителей и разбойников по вине их без малейшего послабления или снисхождения, по установлениям, на случай таковой у них существующим. В случае же медленности в удовлетворении таковом обиженных, по обстоятельствам встретиться могущим, сам хан или владелец, в чьем владении грабеж и разбой случится, собственною своею удовлетворить обязан в полной мере пограбленному или отнятому, себе же после получает удовлетворение с виновника, который, по изысканию его, найдется, и наказывает его за то по вине его, как выше сказано.

Статья десятая

Российским купцам, армянам, грузинам и других сословий людям, право купечества имеющим, подданным Е[го] И[мператорского] В[еличества], производящим торги свои в пределах владения союзников, да ни посягнет никто ни на малейшую обиду и требование от него излишнего, сверх установлений. Купечеству таковому и всякого звания подданным России, проезжающим через владения союзных ханов и владельцев, обязан всяк союзник своею защитою и покровительством. Относительно же купечества, сим союзникам принадлежащего, торги свои в пределах России производящего, и подданных и подвластных им людей, по надобности в Россию приезжающих, все вообще союза сего ханы и владельцы, яко подданные Е[го] И[мператорского] В[еличества] и покровительствуемые Им все милостивейше, видеви многие уже опыты, надеются, что покровительство и защита всегда в полной мере будет по Всевысочайшим Е[го] И[мператорского] В[еличества] законам, и для того, в случае надобности, по делам купечества их и прочего под-

данного и подвластного им народа остаются они на прежнем основании в сношениях их с пограничным Кавказского края начальником.

Статья одиннадцатая

Постановление сие на дружеский союз делается на вечные времена. И для того всякий преемник владения в союз сей входящих персидских ханов и горских владельцев, на что должен он иметь Всевысочайшее от Е[го] И[мператорского] В[еличества] утверждение, яко от всемилостивейшего покровителя и защитника союзу сему, на самой истине обязан поступать во всем по сим постановлениям.

Статья двенадцатая

Нарушитель дружеского сего на союз постановления подвергается строжайшему наказанию. И для того прочие союзники нарушение таковое с истинными на то доказательствами должны предать всемилостивейшему Е[го] И[мператорского] В[еличества] благоусмотрению через пограничного здешнего начальника и Всевысочайшую по тому волю выполнить в самой точности. В прочем буде в продолжении времени по общим их соглашениям усмотрено будет еще что-либо за лучшее к безопасности и распространению торговли, к пользе союзников, к благосостоянию и спокойствию самих их и подданного и подвластного им народа, поднесется всеподданнейше через означенного же здешнего края начальника на Высочайшее Е[го] И[мператорского] В[еличества] утверждение.

В удостоверение чего мы, нижеподписавшиеся доверенные, по довериям нам от владетелей наших подписали сии статьи и приложили к ним свои печати на Кавказской линии в г. Георгиевск, декабря 26-го дня 1802 г.

Клятвенное обещание

Мы, нижеименованные, доверенные на постановление дружеской связи, особы 3-го класса⁷⁵: Кубинского и Дербентского Ших Али-хана чиновник его Медет-бек; ген[ерал]-л[ейтенанта] Мегди, шамхала Тарковского, владетеля Буйнацкого и Дагестанского чиновник его Мирза-бек; ген[ерал]-л[ейтенанта] Талышинского Мир-Мустафа-хана двоюродный брат его Мирза-Мамед бек; 4-го класса⁷⁶ уцмий каракайтахского Рустем-хана чиновник его Ахмед-ага; 4-го же класса Таба-

75 | Согласно Табели о рангах после вступления в российское подданство шамхалу Тарковскому, хану Дербентскому и Кубинскому, хану Талышинскому было присвоено воинское звание генерал-лейтенанта, что соответствовало 3-му классу или тайному советнику гражданской службы.

76 | По той же Табели о рангах уцмий Кайтагский, кади, майсум и два независимых владетеля Табасаранских были возведены в 4-й класс, получив воинское звание генерал-майора, соответствующее гражданскому действительному тайному советнику.

саранского округа владельца Рустем-кадия чиновник его Мамед-бек; высокостепенного Рази-хана, правителя области Каракайтахской, чиновник его Узней-бек и табасаранских владельцев Сохраб-бек маасума, Нур-Мамед-ага Мустафаев и Махмуда — Ших-мулла, даем сие клятвенное обещание пред Всемогущим Богом, великим пророком нашим Мухаммедом и святым его Кораном, именем владетелей наших, яко доверенные от них, что по восстановлении между означенными владетелями нашими навсегда доброй дружеской связи, отныне, впредь, оставят они всякую между ими вражду и неприязненные поступки, и оставаясь все спокойными в своих владениях, в коих таковыми от все-милостивейшего их Гсударя и Самодержца Всероссийского, в подданство, в высокое покровительство, в защиту принять их удостоившего, пожалованными им грамотами признаны. Для удержания за собою тех владений и для ограждения их от неприятеля принимать всегда будут надлежащие меры, соединенную ими союзом дружбу хранить будут ненарушимо свято, не дерзнут никогда нападать на области своих союзников и не посягнут никогда, ни под каким видом, на оскорбление подвластных их.

И в заключение сей клятвы нашей целуем книгу святой Коран⁷⁷ и во оном страшные слова. Аминь, декабря 26-го дня 1802 г.

[РФ ИИАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 551. Л. 19⁷⁸.]

(Перевод с арабского языка, современный оригиналу. Копия.)

77 | Согласно общим нормам договоров и делопроизводства на мусульманском Востоке для мусульманских владетелей и их подданных, перешедших под власть Российской империи, была учреждена присяга на Коране, широко применявшаяся на Кавказе в XIX в.
78 | Опубликовано с сокращ. в кн.: Дубровин, 1866. С. 485–491; полный текст в изд.: АКАК. Т. II. 1868. С. 1010–1012; Русско-дагестанские отношения, 1988. С. 258–263.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. خاب والى الولاية العظام امير كل خان
 الخانب والى الولاية العظام وامير الامراء الداغستان اغني حبي وصدقي
 ووثيقى واخي الامير الاكرم محمد نوسل خان دام عزه وولته وبعد ان سلت
 اخبارنا قد جاء ابى طهور بن خان وورد بكرجستان من ولاية اميران بالصحة
 والسلامة والحال كتب بك مكنونا وطلبتك ان تبحي عندنا حتى تروننا وكنا
 فارحين من رفيتك التي نرسلها من قبل ونسب واستحكم المحبة للمودة والموا
 فلتنا فاذا اصاب مكنونا فبحي عندنا بعد ذهاب الثلج من الجبال حتى اصبحنا
 صحتنا في ايام التي نشاء في ولايتنا ايضا تعلق بك ليس بئنا المغايرة
 وبعد ان امرسل عندك ايضا حالي وكتب مكنونا بك ويقول اولا فتعل
 بنحو التي تقول وما افرح احبنا من جئته الي ولجل ذلك احببت وكتب
 جئته ياخي الامير البتة الف التبتة لا تأخر جئتك ان شاء الله تعالى ثبت
 مواختنا دائما ابدا نريد ان تاملنا من الاول والآخر على ان يبع لك هذا

السلام كثير من امير الكبير اغني والى الولاية العظام
 الجماعة روسيا وشبان الطمده احل الله
 وبعد قد وصل اليها مكنونا بك عني
 وفمننا مضمرته وحلنا ساردا
 قد لجمع جويش كثير من جويش الداغستان
 الحعدنا وراينا مناسبا بان وصل اليها
 من جالك فاذا وصل مكنونا الي عندكم ارسلوا
 من جالك الى عند جاز بعين او جازين

Список сокращений

АКАК — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией / Под ред. А.П. Берже. Т. I–XII. Тифлис, 1868–1904.

РФ ИИАЭ — Рукописный фонд Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Махачкала.

Источники и литература

- Айтберов, 1986 — *Айтберов Т.М.* Материалы по хронологии и генеалогии правителей Аварии // *Источниковедение средневекового Дагестана*. Махачкала, 1986.
- Алиев, Умаханов, 1999 — *Алиев Б.Г., Умаханов М.-С.К.* Историческая география Дагестана XVII — начала XIX в. Кн. I. Махачкала, 1999.
- АКАК. Т. II. 1868 — *Акты, собранные Кавказской археографической комиссией* / Под ред. А.П. Берже. Т. II. Тифлис, 1868.
- Бакиханов, 1991 — *Бакиханов А.-К.-А.* Гиблистан-и Ирам / ред., комм., примеч., указатели З.М. Бунятова. Баку, 1991.
- [Броневский], 1996 — [Броневский С.М.] Исторические выписки о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, на Кавказе обитающими со времен Ивана Васильевича доняне / Подгот. текста И.К. Павловой. СПб., 1996.
- Бутков, 1869 — *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа (1722–1803). Ч. II–III. СПб., 1869.
- Гамрекели, 1991 — *Гамрекели В.Н.* Межкавказские политические и торговые связи Восточной Грузии (конец 60-х — начало 90-х годов XVIII в.): документы и материалы. Вып. II. Тб., 1991.
- Георгиевский трактат, 1983 — *Георгиевский трактат: Договор 1783 года о вступлении Восточной Грузии под покровительство России* / Текст подгот. к изд., введ. и примеч. снабд. Г.Г. Пайчадзе. Тбилиси, 1983.
- Дмитриев, 2009 — *Дмитриев В.А.* Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. СПб., 2009.
- Договоры с Востоком, 1869 — *Договоры с Востоком политические и торговые* / Собр. и изд. Т. Юзефович. СПб., 1869.
- Дубровин, 1866 — *Дубровин Н.Ф.* Закавказье от 1803–1806 гг. СПб., 1866.
- Дубровин, 1888 — *Дубровин Н.Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. VI. СПб., 1888.
- Карпов, 2001 — *Карпов Ю.Ю.* Россия и этносоциальные процессы на Северном Кавказе в новое и новейшее время // *Россия и Кавказ сквозь два столетия* / Сост. и ред. Г.Г. Лисицына, Я.А. Гордин. СПб., 2001.
- Карпов, 2007 — *Карпов Ю.Ю.* Взгляд на горцев, взгляд с гор. Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб., 2007.
- Каштанов, 1999 — *Каштанов С.М.* О титуле московских государей в XV–XVIII вв. // *Россия в IX–XX вв.: проблемы истории, историографии и источниковедения*. М., 1999.
- Козлова, 1988 — *Козлова А.Н.* О коллекции писем на персидском языке на имя Умма-хана Аварского // *Изучение истории и культуры Дагестана: археографический аспект*. Махачкала, 1988.
- Лавров, 1968 — *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв. М., 1968.

- Лавров, 1968 — *Лавров Л.И.* Этнография Кавказа. Л., 1982. С. 148.
- Лебедев, 1890 — *Лебедев П.С.* Князь Павел Дмитриевич Цицианов // Русская старина. 1890. Т. 66. № 4.
- Материалы по истории русско-грузинских отношений, 1988 — Материалы по истории русско-грузинских отношений второй половины XVIII века. Ч. 3. Тб., 1988.
- Норденстам, 1958 — *Норденстам И.И.* Описание Антль-Ратля // История, география, этнография Дагестана в XVIII–XIX вв.: архивные материалы / Под ред. Х.-М.О. Хашаева. М., 1958.
- Петрушевский, 1934 — *Петрушевский И.П.* Джаро-Белоканские вольные общества в первой половине XIX в. Тифлис, 1934.
- Пчелов, 2008 — *Пчелов Е.В.* Объектный титул русских государей: особенности структуры и принципы формирования // Вспомогательные исторические дисциплины — источниковедение — методология истории в системе гуманитарного знания. Материалы XX Международной научной конференции. Ч. I. М., 2008.
- Русско-дагестанские отношения, 1988 — Русско-дагестанские отношения в XVIII — начале XIX в.: Сборник документов / Отв. ред. В.Г. Гаджиев. М., 1988.
- Северный Кавказ в составе Российской империи, 2007 — Северный Кавказ в составе Российской империи / Отв. ред. В.О. Бобровников, И.Л. Бабич. М., 2007.
- Филюшкин, 2008 — *Филюшкин А.И.* Титулы русских государей. М. — СПб., 2006.
- Хроника войн Джара, 1931 — Хроника войн Джара в XVIII столетии / Пер. П.К. Жузе с предисл. В. Хулуфлу. Баку, 1931.
- Pollock, 2006 — *Pollock S.* "Empire by Invitation"? Russian Empire Building in the Caucasus in the Reign of Catherine II. Ph. D. Dissertation. Harvard University: Boston, 2006.
- Süleymenova, 1997 — *Süleymenova S.A.* XVIII əsr Azərbaycan tarixinə dair məsələlərin ərəbdili yerli mənbələrdə işıqlandırılması // AMEA-nın xəbərləri. Bakı, 1997.

Рецензии и обзоры

6

Annals of the Caliphs' Kitchens. Ibn Sayyār al-Warrāq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook / English transl. with introd. and glossary by Nawal Nasrallah. [2nd edition]. Leiden-Boston: Brill, 2010. 867 p.

Башарин П.В.

По выражению Х. Кеннеди, девятый век в халифате стал веком книг по кулинарии. Их писали правители и литераторы, чиновники и грамматики. Рецепты наиболее изысканных блюд увековечивали знаменитые поэты. Любовь и питание — вот два столпа, на которых, по его мнению, строился основной труд многих интеллектуалов того времени¹. Несомненно, это утверждение слегка примитивизирует культуру данного периода, исключая из нее интерес к изящной литературе и науке.

Из источников известно, что и простые арабы обязательно покупали приправы даже к обычному хлебу. Первые 'Аббасиды отличались умеренностью ко всем мирским наслаждениям, в том числе и к приему пищи. Еще Харун ар-Рашид, сам питая любовь к хорошим винам, которые он распивал с наперсниками или в окружении гарема, между тем стыдил своих родных и придворных за чрезмерную приверженность к гурманству и непомерные траты на стол. Но уже многие его родные не видели ничего дурного в том, чтобы творить из еды культ. Например, сын Харуна, ал-Васик, был известен чрезвычайной страстью к вкусным кушаньям, особенно к баклажанам. За один присест он был способен съесть сорок штук этих овощей, за что и получил прозвище «Обжора» (al-aqūl).

Дорогое изысканное блюдо могло стать желанным подарком даже для правителя. Поднесенное редкое кушанье могло обернуться нежданной наградой и даже стать залогом спасения для попавшего в немилость чиновника, склонив волю самого халифа. Так, вступивший на престол ал-Мухтади оставил из прежнего аппарата одного Абу Нуха ал-Катиба, потому что мать того послала ему в подарок *камах* (kāmah) — ферментированные специи, вкусные, как нуга, и большие, как яйца, оливки. Однажды Ал-Мутаваккил, почуяв ароматный запах *сикбаджа* (sikbāja), который готовил некий моряк, не смог устоять и

1 | Кеннеди говорит об этом на примере ал-Джахиза. Kennedy H. When Baghdad ruled the Muslim World: the Rise and Fall of Islam's greatest Dynasty. Cambridge, 2004. P. 249–251.

потребовал принести его себе, а пустой горшок вернул наполненным монетами. Таким образом, даже халифы не воротили нос от простой пищи (ṭa'ām al-'āmma), цена не ее дороговизну, а поварское искусство. Например, переодетый халиф ал-Ма'мун тайно посещал лавку, славившуюся отменной *джузабой* (jūdāba) (р. 30–35).

Интересоваться кулинарией стало принято в самых высоких кругах. Широко известен пример Ибрахима б. ал-Махди, сводного брата Харуна ар-Рашида, известного гурмана и искусного кулинара, автора популярной кулинарной книги.

Фактически «высокая кухня» (ṭa'ām al-ḥaṣṣa) обрела равный престиж с богатством и поэзией, став критерием роскоши. Среди элиты появилась привычка записывать искусные рецепты так же, как и превосходные стихи, дабы увековечить их для потомков.

К X в. арабская гастрономия с параллельно развившейся диетологией уже вполне оформилась как отдельная область знания. Для сравнения: в Европе кулинарные книги появляются в XIII–XIV вв. До этого гастрономия затрагивалась только в медицинских сочинениях. Арабская средневековая кухня в корне отличалась от рациона высших слоев Европы. Для последнего был характерен высокий уровень потребления мясных жареных блюд из свежей убоины, добытой в тот же день. Широко известно, что Карлу Великому ежедневно подавали жаркое на вертеле. В Европе к IX в. в областях, где христианство к этому времени уже успело успешно укорениться, появляется мода на хлеб, вино и оливковое масло (в отличие от пристрастия к пиву в массе населения)².

Аббасидская же кухня основывалась на тушеных блюдах, в состав которых входило не только мясо, но и овощи. Она базировалась не только на кулинарной традиции оседлого арамейского населения Сирии, Месопотамии (т.н. «набатеев») и Египта, но и на наследии сасанидской культуры. Особое место занимали специи и десерты.

Лишь через несколько веков и в Европу придет мода на пряности — перец, имбирь, корицу, галангу, шафран, мускатный орех. Там они станут маркером богатства и статуса, доступными, вследствие своей дороговизны, лишь немногим. Причем приписываемое в кулинарных книгах XIII в. количество их потребления («пряное безумие», по определению Ф. Броделя) было просто опасно для здоровья³.

Исследователи, связанные с изучением истории и реконструкцией старых рецептов, гораздо чаще сталкиваются с серьезными трудностями, чем исследователи материальной культуры в широком понимании. Рецепты из кулинарных изданий всего лишь вековой давности на родном языке рожают непонимание не только у массового читателя, но часто и у профессионального исследователя данного исторического периода. На примере большого количества научных изда-

2 | Монтанари М. Голод и изобилие: история питания в Европе / Пер. с итал. А. Миролюбовой. СПб., 2009. С. 41–42.

3 | Там же. С. 76–81.

ний и отдельных публикаций, посвященных европейской кулинарии в Средневековье, Возрождение и Новое время, которыми располагает современный читатель, можно видеть, с какими сложностями сталкивается исследователь, пытаясь реконструировать те или иные рецепты. Что говорить о детальной реконструкции гастрономической культуры Аббасидского халифата X в. В данном случае множество затруднений вызывает не только временная удаленность и даже не слабая разработанность этой темы. Важное препятствие состоит в том, что большая доля памятников материальной культуры данного периода не сохранилась, и исследователям часто приходится формировать представление о них исключительно по корпусу письменных текстов, корпусу, который также дошел до нас фрагментарно.

Несмотря на все трудности, данная тематика издавна привлекает исследователей. Мусульманской кулинарии посвящали исследования такие известные исламоведы как Э.Дж. Эрберри, М. Родинсон, Ш.Перри, И. Афшар, Г.Я. ван Гельдер, Б. Фрагнер. Эту традицию венчают работы П. Левицки, включая монументальный труд о гастрономической традиции средневекового Каира, увидевший свет в 2011 г.⁴

В связи с тематикой культурных заимствований особой популярностью пользуется тема перенятия кулинарных рецептов и лексики, связанной с названиями кушаний, в Европе у мусульманского мира (главным образом в эпоху Крестовых походов и Реконкисты).

Один из столпов исламоведения нач. XX в. Э.Дж. Эрберри в 1939 году опубликовал перевод кулинарного трактата ал-Катиба ал-Багдади *Kitāb at-ṭabīḫ*, составленного в 1226 г.⁵

Навал Насралла, профессор английской литературы в Багдаде и Мосуле, зарекомендовала себя как специалист по арабской кулинарии монографией по истории иракской кулинарной традиции, увидевшей свет в 2003 г., а в 2013 г. выдержавшей второе издание⁶.

Настоящее издание является переизданием перевода одного из ключевых текстов по аббасидской кулинарии, *Kitāb at-ṭabīḫ* Ибн Саййара ал-Варрака, увидевшего свет в 2007 г. Критический арабский текст сочинения был подготовлен Каем Орнбергом и Сахбаном Мрувой и вышел в Хельсинки 1987 г.⁷

Первым на оксфордскую рукопись сочинения обратил внимание еще Эрберри в предисловии своего перевода ал-Багдади. Затем ее хотел издать сирийский исследователь Хабиб аз-Зайат. Однако этому изданию не суждено было выйти, и дело ограничилось публикациями введения и содержания в двух номерах журнала *ал-Маширик* (за 1937 и

4 | Lewicka P.B. *Food and Foodways of Medieval Cairenes: aspects of life in Islamic metropolis of the eastern Mediterranean (Islamic History and Civilization 88)*. Leid.-Boston, 2011.

5 | Arberry A.J. *A Baghdad Cookery Book* // *Islamic Culture* 13 (1939). P. 21–47, 189–214.

6 | Nasrallah N. *Delights from the Garden of Eden: A Cookbook and a History of the Iraqi Cuisine*. Bloomington, 2003.

7 | *Ibn Sayyār al-Warrāq. Kitāb al-Ṭabīḫ* / Ed. by K. Öhrnberg and S. Mroueh // *Studia Orientalia* 60. Helsinki: The Finnish Oriental Society, 1987.

1948 гг.). Только в 1987 г. К. Орнберг и С. Мрува нашли менее полный список сочинения в Библиотеке Хельсинкского университета и, обнаружив, что это тот самый трактат, опубликовали критическое издание.

Автором хельсинкского списка значится Кушаджим, известный аббасидский поэт первой половины X в. (ум. ок. 961). Однако больше чем поэт он был известен в качестве автора кулинарных сочинений, которые составлял для хамданидского халифа Халеба Сайф ад-Даула. Этот правитель смог привлечь к своему двору выдающихся интеллектуалов, в связи с чем его эпоха получила прозвище «златотканой» (*aṭ-ṭirāz al-muḍahhab*). Кулинарные книги Кушаджима обрели такую известность, что ссылку на них мы находим даже в *Ṣurr al-‘аламайн* ал-Газали. Однако, с одной стороны, на прочих, более полных списках его имя не стоит. С другой стороны, в списке из Хельсинки при цитировании его стихов пометы, что автор цитирует свои собственные творения (*anṣadanī*), полностью отсутствуют. Н. Насралла считает, что имя Кушаджима в хельсинкском списке появилось только в связи с его известностью и было автоматически приписано переписчиком. Причиной этого могло послужить то, что имя Ибн Саййара было малоизвестно, и в дошедших до нас источниках его обнаружить не удалось (р. 4).

Н. Насралла использовала также стамбульскую рукопись из Топкапы, представляющую собой более позднюю переделку того же сочинения.

Ибн Саййар задумал собрать в одной книге антологию знаменитых рецептов аббасидской кухни. Сочинение состоит из 132 глав. Оно начинается с подробного описания кухонной утвари для приготовления различных блюд, ингредиентов, гуморальных свойств различной пищи и советов, как избежать вреда, который она может причинить (1–30-я главы). Вначале даются рецепты приготовления хлеба и кондитерских изделий, различные рецепты *савика* (*sawīq*), одного из самых популярных арабских кушаний (13), уксуса и соли со специями (21), закрытых бутербродов (*bazmāward, wast*) (23). Затем следуют описания закусок и холодных блюд, которые следует подавать до горячего (31–47). Интересно, что одна из глав посвящена кушаньям, которые едят христиане во время поста (46). Далее описываются блюда, приготавливаемые в печи в закрытой посуде, которые подаются горячими вместе с хлебом (т.н. *mā' wa-l-milḥ* — пища, сваренная в бульоне), каши и блюда из бобов. Там же приводится описание тушеных и жареных кушаний и омлетов (48–86). От блюд, приготавливаемых в печи, Ибн Саййар переходит к кушаньям, которые готовятся в таннуре, на решетке и вертеле (87–92). Затем следуют десерты (92–104), диетические блюда (105–109), напитки, включая алкогольные (110–126). Кроме описания еды, несколько глав отводится личной гигиене до и после принятия пищи (мытье рук и чистка зубов) (127–129). Неотъемлемой частью кулинарной культуры является описание норм поведения за столом (130). Книга завершается главой о послеобеденном сне (131).

Всего в свое сочинение Ибн Саййар включил 615 рецептов из более чем двадцати книг, а также рецепты отдельных людей (см. р. 15–19). Он приводит 86 стихотворений, связанных с едой, которые, по выражению Г. ван Гельдер, служат для тех же целей, что и цветные фотографии в современных изданиях по кулинарии (р. 14). Они воспевают различные кушанья: от тонких лепешек (*quḍāq*) и савика до изысканных блюд «высокой кухни».

Двенадцать гастрономических стихов принадлежат перу Ибрахима б. ал-Махди. Шесть стихотворений связаны с гигиеной. Десять посвящены различным свойствам человеческого характера. Всего в своем сочинении Ибн Саййар упоминает более сотни имен.

Отдельный интерес представляют различные истории, связанные с упоминанием того или иного блюда. Например: о Бид'а, рабыне Ибрахима б. ал-Махди, и ее *сикбадже* (49); занятные истории о поведении за столом (131).

Много преданий связано с Сасанидским Ираном: легенда о драгоценных скрижалях Хосрова (6), о Хосрове Ануширване и *сикбадже* (49), о том как он же изобрел *лахшам* (*laḥṣat*) (81); *куштабийя* (*kuštābiyya*) связывается с легендой о некоем персидском царе, который нанял арабского повара и как-то приказал ему подать мяса (перс. *kušt biyā* «принеси мяса»)⁸ (85); предание о появлении *табахиджа* (*tabāhija*) (нарезанного тушеного красного мяса), связанное с Бахрамом Гуром, известным в персидской и арабской традиции в качестве великого охотника. Увидев блюдо из подстреленного им на охоте оленя, он поначалу разгневался и спросил: «Кто испортил мясо?» — но после все же попробовал, и кушанье ему так понравилось, что царь повелел дать ему персидское название (86)⁹.

Представляет интерес предание о рационе ал-Ма'муна (6).

Исторические источники и памятники изящной литературы часто упоминают различные кушанья. Особенно этим отличается *Мурдж аз-захаб* ал-Мас'уди. Широко известен случай, приведенный у него и часто упоминающийся в научной литературе, о приготовлении диковинного блюда из ста пятидесяти рыбьих языков стоимостью в тысячу динаров по приказу уже упомянутого Ибрахима б. ал-Махди для своего сводного брата Харуна ар-Рашида. Его рецепт мы находим в 33-й главе *Kumab at-tābiḥ*. Это один из видов рыбного заливного (*samak qarīs*) (р. 25).

Перевод самого сочинения предваряет предисловие, разделенное на две части. В первую часть включены история изучения памятника, его анализ, анализ источников текста и дальнейшая традиция. Вторая часть содержит сведения о багдадской кулинарной тради-

8 | В арабском нет мягкой гуттуральной фонемы *g*. Поэтому перс. *gušt* 'мясо' там передавалось как *kušt*.

9 | Примечательно, что тут мы имеем дело с цензурой. Хельсинкский список приводит превосначальный вариант реплики Бахрама Гура «*abarkaybāh?*»: "Who fucked the meat?" от перс. *abar* 'penis'.

ции, перечень основ галеновской гуморологии и диетологии, получившей широчайшее признание в мусульманском мире. Внимание специалистов привлечет ее отражение в сочинении Ибн Саййара (р. 35–45).

Особый интерес вызывает раздел об истоках традиции аббасидской кулинарии (р. 45–55). Н. Насралла пишет о двух источниках: сасанидском и месопотамском. Говоря о последнем, автор в качестве сравнения использует месопотамские кулинарные тексты в переводе Ж. Ботеро. Исследовательница полагает, что описание приготовления тушеного мяса в аккадских текстах имеет явные параллели с багдадской кулинарной традицией. Между тем тот факт, что аккадское *mī*, *mē* помимо воды означает и бульон, не дает оснований сравнивать это слово с арабским словосочетанием *mā' wa milḥ*. Здесь сказывается фактор не культурного заимствования, а языкового родства. Автор предлагает несколько рецептурных сопоставлений. Например, сближает аккадское *kisimtu* 'sour of milk product' и одно из молочных блюд арабской кухни *kišk turkumānī*. Предположение, что *kisimtu* может этимологически соответствовать диалектному *kašām*, в языке северо-иракских туркмен, абсолютно неверно. Лексема *kisimtu* является шумерским заимствованием. Таким образом, приходится предполагать не родственное слово, а заимствование (через гипотетическое арамейское посредство). Следовательно, обычное сопоставление аккад. š с араб. s, на которое указывает автор, здесь не работает. Форму *kašām* можно объяснить как стяжение из **kaš šām* 'сирийский *kašk*' (в староосманском засвидетельствована форма *kaš* как заимствование новоперсидского *kašk*).

Такие элементы, как сочетание нескольких видов мяса (например, говядины и птицы) и бульон с гренками, тоже не могут служить надежным сопоставлением, поскольку такое сочетание являлось признаком «высокой кухни» во многих кулинарных традициях Древнего мира. Утверждение, что для обеих кухонь присуще использование соленого и кислого ферментированного соуса, также подпадает под типологию. Вывод, что продолжением вавилонских рецептов стала аббасидская кухня, выглядит довольно туманным. Более логичным следует видеть в качестве источника последней гастрономии жителей Месопотамии Сасанидского времени — «иракских набатеев» (*nabaṭ al-īraq*), в чьем рационе во множестве присутствовали разнообразные продукты сельского хозяйства. Она упоминается автором как наследница древней месопотамской. Безусловно, сохранив многие элементы кулинарной традиции Аккада, эта традиция представляет гораздо больше интереса для такого сближения. К сожалению, о заимствованных «чужеземных» рецептах (*ḡarā'ib aṭ-ṭabīḥ*), т.е. напрямую заимствованных 'Аббасидами из других стран, особенно из Византии, бегло говорится только в одном абзаце.

О колоссальном влиянии сасанидской и набатейской гастрономии можно судить по количеству рецептов блюд, помеченных как «набатейские», «персидские» и переданных через различных иранцев у Ибн Сайяра.

В качестве иллюстраций к тексту исследовательница использовала рисунки из различных арабских рукописей, изображающих различные продукты и кухонную утварь.

В приложении даются глоссарии исторических лиц и топонимов, встречающихся в сочинении. Они занимают большой объем и охватывают всю сферу, связанную с кулинарией. К сожалению, отдельный указатель поэтов и стихов отсутствует, хотя последние занимают в сочинении важное место и часто в других источниках не встречаются. Подобный указатель мог бы оказать существенную помощь исследователям, занимающимся чтением арабской эпиграфики на предметах кухонной утвари.

В указателях следует отметить одну неточность, которую нужно учесть при дальнейших переизданиях: на топоним Сугд (район Самарканда, известный своими фруктовыми деревьями и источниками, приводится ссылка не на страницу текста (р. 74), а на страницу глоссария (р. 538).

Помимо узкой направленности: для небольшой группы историков арабской и мусульманской кулинарии, настоящее издание призвано помочь всем исследователям мусульманской материальной культуры. Располагая колоссальным справочным аппаратом, оно должно послужить в качестве справочника для различных специалистов, сталкивающихся в своих исследованиях с реалиями средневековой арабской кулинарии.

Tolz, Vera. Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Russia. Oxford: Oxford University Press, 2011. 224 p. (Oxford Studies in Modern European History); Тольц В. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / Пер. с английского. М.: НЛО, 2013. 336 с.
В.О. Бобровников

Профессор Манчестерского университета Вера Тольц давно занимается историографией российской и ранней советской ориенталистики в ее отношении к общеимперскому колониальному дискурсу ориентализма. Область ее научных интересов включает сложившуюся в Петербурге–Петрограде–Ленинграде на рубеже имперской и советских эпох классическую академическую школу барона В.Р. Розена, в основном его учеников, занимавшихся изучением буддизма. На материалах петербургских архивов она выпустила в 2011 г. в Оксфорде небольшую английскую монографию о вкладе классической ориенталистики времен «серебряного века» в имперское и советское нациестроительство на российском Востоке, вызвавшую шквал рецензий. На книгу сразу же откликнулись известные историки Российской империи и Советского Союза, такие как Н. Найт, М. Долбилов. С. Глебов и др.¹ Уже через два года после выхода английского издания появилась расширенная русская версия книги. Как участник одного из первых обсуждений английской монографии в журнале *Ab imperio*, могу отметить, что автор во многом учла пожелания рецензентов и дополнила текст русского издания любопытными архивными выдержками, что в целом позволило сделать книгу живее, а авторские аргументы убедительнее.

1 | Подробнее об откликах востоковедов и русистов на книги Тольц см. в статье В.Г. Соболева.

Школа барона В.Р. Розена, которую изучает Тольц, не нуждается в представлении. Ее основатель, его ученики и даже их «туземные» корреспонденты и последователи хорошо известны. Правда, она не представляет всего многообразия палитры российской ориенталистики в период ее расцвета в 1880–1920-е гг. Кроме ученых академического петербургско-ленинградского направления, не относившихся к ученикам Розена, но близких им по взглядам, были еще другие самостоятельные центры востоковедения в Москве (Лазаревский университет), Казани (Казанский университет и Духовная академия) и других университетских городах. Наряду с академической ориенталистикой в изучаемое время в России имелись еще военные переводчики с восточных языков и востоковеды-миссионеры, немало помогавшие правительству в выполнении задачи интеграции инородческого населения в империю. Из них можно вспомнить военного востоковеда В.П. Наливкина, немало сделавшего в области изучения культуры русского Туркестана, и инициатора православного просвещения инородцев Поволжья на их родных языках Николая Ильминского, деятельность которых вызывала немало критики со стороны востоковедов академической школы. В книге Тольц они составляют контраст ее главным героям, защитникам идеалов чистого объективного знания, свободного от политики и идеологии.

Военное и миссионерское востоковедение в России — благодарный объект для исследователей ориентализма как дискурса знания и культурно-политической гегемонии эпохи колониальных империй и их наследников. Оба течения были тесно связаны со светскими и церковными властями империи и выполняли преимущественно имперские заказы для нужд управления инородческим и иноверческим населением России. Именно по этой причине они стали любимыми объектами исследований, когда в 2000 г. в зарубежной русистике развернулся спор о том, была ли у ориентализма, как его определил Э. Саид, русская душа [Orientalism and Empire in Russia, 2006; Российская империя в зарубежной историографии, 2005. С. 273–388]. Показательно, что гораздо менее сервильные по отношению к власти и нередко противопоставлявшие себя ей (хотя и находившиеся на государственной службе) Розен и его ученики, включая даже эксцентричного Н.Я. Марра, в этой дискуссии не обсуждались. Правда, спор об ориентализме затронул университетского учителя Розена — В.В. Григорьева, но предметом дискуссии стала его деятельность в бытность работы в прикладной ориенталистике — военным переводчиком в Оренбурге. Характерно, что, за редким исключением, профессиональные востоковеды в обсуждении наследия военного и миссионерского православного востоковедения не участвовали. Обо всем этом писали преимущественно историки-русисты. Сама Тольц тоже не востоковед, но один из первых русистов, специально занимавшихся теми представителями школы Розена, областью интересов которых был собственный Восток царской и ранней советской России.

Сами востоковеды не раз обращались к истории петербургской академической ориенталистики. Но русисты до появления работ Тольц не сделали в этой области ничего примечательного. Что нового здесь можно сказать? Какой-то простор для изучения предоставляет живая, хотя и печальная тема политических репрессий ориенталистики, перспективы которой хорошо видны из словаря «Люди и судьбы», изданного десять лет тому назад петербургскими востоковедами [Васильков, Сорокина, 2003]². Но Тольц выбрала для изучения иную, необычную для истории академического востоковедения сторону его деятельности. Занимаясь историей и живыми языковыми и религиозными культурами российского Востока, герои Тольц были вовлечены и в ряд государственных проектов по устройству восточных окраин страны и даже привлекали к ним своих «туземных» корреспондентов и учеников с окраин. Чтобы не быть голословным, можно вспомнить «Записку» о национальном размежевании в советской Средней Азии, составленную Бартольд в 1924 г. Порой ученики Розена сами проявляли инициативу, чтобы помочь «туземцам» окраин, о чем свидетельствует проект алфавита на латинской основе, подготовленный Марром в 1926 г. для Абхазии. Ни записка Бартольда, ни проект Марра так и не были реализованы. Однако эти и иные подобные инициативы классиков востоковедения при участии «туземных» элит образуют целостный политический язык, или дискурс имперского и советского обустройства нацменьшинств в империи и ранней советской России. Он стал стержнем, вокруг которого построено повествование в книге Тольц.

Богатая социальными экспериментами и потрясениями ранняя советская эпоха не позволила академическим востоковедам остаться далекими от политики кабинетными учеными. Они не раз оказывались в положении объектов и участников национальных проектов государства. Тольц верно отмечает, что Розен изначально сориентировал своих учеников на создание русской национальной ориенталистики. В книге любопытно рассказано, как повлияла на национализацию школы Розена Первая мировая война. Ведь именно с началом войны немецкая «подкладка» российской академической науки быстро русифицируется, продолжая тенденцию, наметившуюся еще в царствование Александра III, при котором, как известно, были русифицированы немецкие университеты Прибалтики. Тогда же отчетливо формируется антизападная направленность части представителей академического знания. Как верно отмечено в книге, именно в годы Германской войны работы Марра и Ольденбурга (этнического немца, ощущавшего себя русским) приобретают отличавший их впоследствии антизападный пафос. В 1920-е годы Бартольд, Шербатской, Марр и другие ученики Розена уже сами помогали советской власти

2 | Имеется расширенная интернет-версия словаря: <http://memory.pvost.org/pages/index2.html>. Последнее посещение 28.10.2013. В книге Тольц она не использована.

вести культурное строительство среди туземцев российского Востока. Тольц подробно описывает их вклад в нациестроительство на примере Бурят-Монголии, Туркестана и Абхазии.

Тольц верно отмечает критический пафос и конструктивистские идеи классиков российского академического востоковедения по отношению к наследию колониального знания. Во многом их идеи перекликаются с ревизионистским подходом в западной науке 1970–1980-х гг., стремившимся к деколонизации истории. Здесь очень заманчиво увидеть преемственность ревизионистской критики колониального знания [подробнее см. в моей кн.: Бобровников, 2002. С. 205–206]. Однако, как уже отмечали рецензенты [Бобровников, 2011. С. 397], эта связь не столь прямая и очевидная. Действительно, постколониализм последней трети XX века в какой-то степени был одним из идейных наследников в критике колониального знания в ранней советской историографии³. Но, боюсь, Тольц преувеличивает влияние на Э. Саида ранних советских представителей школы Розена через третьестепенного арабского марксиста А. Абдель-Малека, перефразировавшего критику западной ориенталистики из обзорной статьи «Востокведение», опубликованной в Большой советской энциклопедии. Гораздо очевиднее заимствование Саидом марксистской критики империализма, идущее совсем не из его советской, а из западной традиции, через А. Грамши и М. Фуко, влияние которых на концепцию Саида никто не отрицает. Ссылок на этих авторов у Саида существенно больше, чем на Абдель-Малека⁴.

Мне кажется, что Тольц преувеличивает и само значение статьи из второго издания Большой советской энциклопедии, где содержалась критика буржуазной ориенталистики [Брагинский и др., 1951. С. 193–204]. Я так и не увидел в ней краткого свода критических тезисов С.Ф. Ольденбурга. Более того, до репрессий 1930-х гг. Ольденбург отзывался о своих западных предшественниках вполне позитивно, признавая за ними как несомненные ошибки, так и достижения, развитые востоковедами современности. Статья из БСЭ, написанная анонимным коллективом авторов из Института востоковедения АН СССР под руководством советского литературоведа и специалиста по творчеству Садриддина Айни И.С. Брагинского, полна марксистской риторики и банальностей, чуждых стилю и мысли Ольденбурга и его соратников по школе Розена, не говоря уже про обязательные в 1951 г. дифирамбы «отцу народов» и «корифею всех наук». Намного более близкой программным положениям школы Розена была одноименная статья про востоковедение, опубликованная в 1963 г. в «Советской исторической энциклопедии» Н.И. Конрадом —

3 | Другим наследником этой критики западного восприятия Востока стала послевоенная советская наука, среди которой были почитатели Марра вроде влиятельного исследователя этнографии народов Средней Азии С.П. Толстова.

4 | В «Ориентализме» есть 5 ссылок на две статьи Абдель-Малека [Saïd, 2003. P. 96–97, 105, 108, 325, 327]. Работы Грамши цитируются в книге 6 раз, а Фуко — 14!

петербургским востоковедом, не принадлежавшим к школе Розена, но близким к ее виднейшим представителям, включая Ольденбурга, Щербатского и Бартольда [Конрад, 1963. С. 722–727]⁵. Конрад надолго пережил учеников Розена, перенес тюрьму и лагерь в сталинское время и вынужден был приспособиться к советской марксистской манере изложения своих довольно оригинальных (хотя и не всегда верных) мыслей. Теоретически Абдель-Малек мог читать и эту статью, хотя ссылок на нее не оставил. Не стоит, однако, увлекаться поиском случайных цитат.

Кроме того, марксизм в его советской и либеральной западноевропейской формах скорее разделял, чем связывал ревизионистов времен Саида и российских востоковедов-классиков рубежа царской и советской эпох. Если Саид переосмыслил марксистский тезис о гегемонии и классовой борьбе, то востоковеды из школы Розена не владели и не интересовались марксистской риторикой. Сам Розен не дожил до обязательного введения советской интерпретации марксизма в востоковедение. 1920-е годы в советской России были временем относительно либеральным. Даже Бартольд, который из всех учеников Розена проявлял наибольший интерес к социально-экономическим сюжетам, совершенно не пользовался марксистской фразеологией в своих трудах, включая «Лекции по истории изучения Востока в Европе и России», на которые опирается в своей книге Тольц. Но что еще важнее, при всем конструктивизме последователи Розена оставались убежденными позитивистами. Поэтому и их критика колониальной науки была в целом позитивистской. Что касается позднего Марра, то и у него мы встречаемся с эссенциалистским восприятием мира, с культом объективного знания и верой в общие законы развития человечества и в социальный прогресс. Поэтому постколониальная наука и Саид в том числе видели в востоковедах школы Розена скорее материал, а не идейных предшественников. Обе стороны работали в не совместимых друг с другом системах координат.

История нескончаемых споров вокруг наследия постколониальной науки в целом и ориентализма в частности показывает, какие опасности таит в себе его релятивистская природа. Тот же «Ориентализм» так часто понимали превратно, видя в нем то откровение истинного Востока, то оправдание арабской интифады. Недаром уже незадолго до смерти Саиду пришлось долго и нудно оправдываться, разъясняя непонятливым читателям свою позицию [Said, 2003. P. XI–XXIII, 329–354]. Есть печальный опыт непонимания Саида в России. Он родился из рецензии на запоздалый и малоадекватный русский перевод «Ориентализма», выпущенный в 2006 г. и прочтенный переводчиком в не слишком адекватном, национал-патриотическом

5 | Как и другие исторические статьи, эта работа попала в 3-е издание Большой советской энциклопедии, переизданной на английском языке в США в 1973–1982 гг.

ключе [Подробнее см.: Бобровников, 2008. С. 325–344]. Поэтому я не удивлюсь, если книгу Тольц некоторые поймут как апологию академического востоковедения или свидетельство уникальности российского пути между Западом и Востоком. Ведь позитивизм, давно отошедший в историю в университетских и академических центрах на Западе, все еще определяет научную позицию и подходы российских востоковедов. Тем не менее вдумчивый и подготовленный читатель разберется и поймет все верно. Тем более что аргументы и даже язык русского издания монографии Тольц стали, как я уже отмечал, много понятнее для русскоязычной научной аудитории. Раскрытие «глухих» ссылок на российские архивы из первого английского издания, цитаты из писем, которыми обменивались в позднее имперское и раннее советское время Ольденбург, Щербатской, Жамцарано и Барадин, позволили автору поднять прелюбопытнейший и все еще очень смутный вопрос о вкладе классических российских востоковедов-текстологов в конструирование российского имперского и советского культурного пространства, интеграцию в него и русификацию коренных «туземных» и их элит, среди которых были первые корреспонденты и последователи учеников Розена, занимавшихся собственным Востоком России.

В последние годы в науке оживленно обсуждается проблема преемственности и разрывов между Российской империей и Советским Союзом межвоенной эпохи. В этой области серьезный прорыв сделан с появлением ставшей уже классической монографии Терри Мартина об империи «положительной деятельности» [Martin, 2001; Мартин, 2011], я (вслед за Н.В. Сориным-Чайковым) весьма вольно, но более по-русски предлагаю переводить как «империя нацменьшинств». Суть тезиса Мартина в том, что преемственность между поздней империей и ранним советским государством лежала в советских проектах по коренизации административного аппарата на окраинах, конструированию и институционализации национальных меньшинств в территориальных рамках царской России. Усиленные таким образом меньшинства были, по мысли большевиков, способны сementировать страну и избежать ее дробления, начавшегося в годы революции и Гражданской войны, после падения старого режима. Тольц определяет этот проект как нациестроительство в имперских государственных рамках. Еще одно измерение, связывающее оба режима — через имперских этнографов, принявших участие в конструировании этнических общин и территорий в Советском Союзе, — предложила в своей книге Френсин Хирш [Hirsch, 2005]. В книге Тольц мы обнаруживаем еще одно связующее звено двух империй — цех ученых-востоковедов академической петербургской школы (причем не ориенталистов в сайдовском понимании этого термина!), образовавшийся вместе с их «туземными» корреспондентами нерусского происхождения единую социальную сеть. Вместе с имперским прак-

тическим востоковедением военных переводчиков и православных миссионеров, противопоставляя и дополняя их, академическая школа ориенталистики внесла свою лепту в создание российского Востока и представлений о нем эпохи колониальных империй и социалистического внутрироссийского нациестроительства.

Источники и литература

- Бобровников, 2002 — *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие (Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана). М., 2002.
- Бобровников В.О.*, 208 Почему мы маргиналы? Заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида // *Ab Imperio*. 2008. № 2. С. 325–344.
- Бобровников, 2011 — *Бобровников В.О.* Новая книга Веры Тольц: комментарий востоковеда // *Ab imperio*, 2011. № 3. С. 393–402.
- Брагинский, 1951 — *Брагинский С.И. и др.* Востоковедение // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. 9. М., 1951. С. 193–204.
- Васильков, Сорокина, 2003 — *Васильков Я.В., Сорокина М.Ю.* Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991). СПб., 2003.
- Конрад, 1963 — *Конрад Н.И.* Востоковедение // Советская историческая энциклопедия. Т. 3. М., 1963. С. 722–727.
- Мартин, 2011 — *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М., 2011.
- Российская империя в зарубежной историографии, 2005 — Российская империя в зарубежной историографии: работы последних лет: Антология / Сост. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М., 2005.
- Hirsch, 2005 — *Hirsch Francine.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. New York, 2005.
- Martin, 2001 — *Martin T.D.* The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. New York, 2001.
- Orientalism and Empire in Russia, 2006 — *Orientalism and Empire in Russia* / ed. by M. David-Fox. P. Holquist, A. Martin. Bloomington, 2006.
- Said, 2003 — *Said Edward W.* Orientalism. London, 2003.

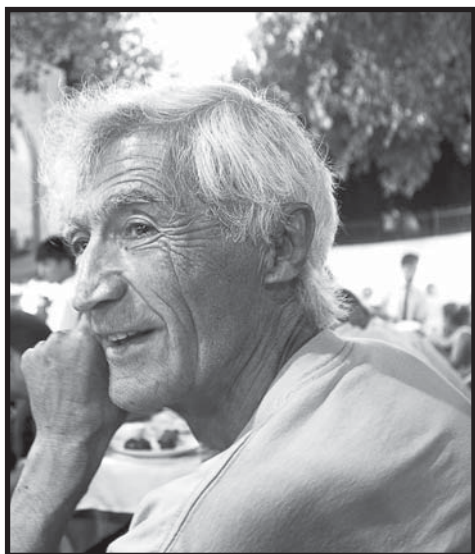
In memoriam

7

Н.С.Терлецкий

Letum non omnia finit

**Рахмат Рахимович Рахимов
(1938–2013)**



15 мая 2013 года с нами не стало Рахмата Рахимовича Рахимова. Это случилось в последний день работы ежегодных Лавровских чтений, конференции, которой он руководил на протяжении многих лет.

Рахмат Рахимович Рахимов родился 14 марта 1938 года в древнем селении Мазари Шариф Пенджикентского района Таджикистана. Блестяще сдав вступительные экзамены в Душанбинский государственный университет, он сразу же был переведен на Восточный факультет Ленингра-

дского государственного университета, в стенах которого обучался на кафедре иранской филологии. Формирование его научных интересов и взглядов происходило под руководством таких выдающихся представителей отечественного востоковедения, как М.Н. Боголюбов, А.Н. Болдырев, И.П. Петрушевский, А.З. Розенфельд, С.Н. Соколов, А.Т. Тагирджанов. Окончив в 1965 году университет, он несколько последующих лет проработал в Таджикской академии наук, а затем вернулся в Ленинград и с 1972 года до последних своих дней, т.е. более сорока лет, работал в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

За это время он прошел путь от научно-технического сотрудника до главного научного сотрудника и заведующего отделом. В 1977 году

Р.Р. Рахимов защитил кандидатскую диссертацию по проблемам традиционных институтов социальной организации таджиков, а в 1999 г. — докторскую на тему «Традиционное мировоззрение таджиков: проблемы образов и символов в культуре».

Среди множества проблем, составлявших сферу научных интересов Р.Р. Рахимова, одной из важнейших была тема специфики центральноазиатского ислама, вопросы выявления черт, отличающих данную региональную форму бытования мусульманской религии от других. Формирование подобной локальной модели в значительной степени было обусловлено сращиванием так называемого «нормативного», или «книжного», ислама, с богатейшим местным духовным субстратом, впитавшим в себя многовековые традиции Центральной Азии, уходящие корнями в доисламский период. Проникновение мусульманской догматики и обрядовых предписаний в традиционные для региона социально-культурные установки происходило поэтапно, постепенно наполняя новым идеологическим осмыслением древние обычаи и культы. Подобные реликтовые проявления местной духовной традиции, воспринятой исламом, переработанной и инкорпорированной им в свое русло при ее новом осмыслении, было в центре внимания многих научных трудов Р.Р. Рахимова. Это относится к его многочисленным статьям, посвященным особенностям мусульманской практики зийарат (паломничества и поклонения различным почитаемым местам и т.д.) в Центральной Азии, в которой прослеживаются реминисценции таких древних культов, как почитание предков или объектов природы. В равной степени это справедливо и в отношении двух монографий исследователя, касающихся вопросов специфики мужской и женской религиозности таджиков. Первая, «"Мужские дома" в традиционной культуре таджиков» (Ленинград, 1990), рассматривает традицию зимних мужских собраний, особенности формирования и бытования коллективов мужских объединений на материале северных районов Таджикистана. Анализ функционирования данных институтов, игравших первостепенную роль в генерации традиционной этнической культуры, говорит о том важном значении, которое имели «мужские дома» в общественной и обрядовой жизни сельских общин. Являясь своеобразными регуляторами всего комплекса общественной жизни, они определяли социокультурные нормы и передавали сложившиеся в общине алгоритмы поведения. Как и в других своих работах, Р.Р. Рахимов рассматривает здесь традицию в условиях постоянной смены идеологических установок и представлений, при которой старые формы обретают новое осмысление. Так, говоря о таком типе «мужских домов», как аловхона, автор выделяет его значение как культового здания, ставшего в ходе исторического развития базой для мечети, в котором отправление мусульманской молитвы совмещается с проявлениями традиции почитания огня. Тема огня в культуре автохтонного ираноязычного населения Центральной Азии — в центре внимания и второй монографии Р.Р. Ра-

химова: «Коран и розовое пламя. Размышления о таджикской культуре (Санкт-Петербург, 2007). Собранный автором материал позволил ему проследить свидетельства мирного сосуществования элементов предписаний двух религий (зороастризма и ислама) в традиционной и современной таджикской культуре, главным образом в свете отношения к огню, который некогда был символом веры иранских народов. Тема огня рассматривается в основном в контексте женской религиозности. Исходя из многочисленных проявлений почтительного отношения к огню, демонстрируемого женщинами в традиционном ритуальном поведении, можно сделать вывод о том, что религиозность современных таджикских женщин базируется как на нормах собственно ислама, так и на комплексе религиозных представлений, восходящих к доисламской эпохе. На этом основании автор доказывает уместность рассмотрения мусульманских обрядов в Центральной Азии в свете: а) «книжного» ислама (нормы и предписания которого определяют главным образом стратегию религиозного поведения мужчин, относительно схожую с таковой в других мусульманских регионах) и б) регионального ислама (принципы которого воплощаются в первую очередь в специфике женского религиозного поведения).

Богатейший фактический материал для своих исследований Р.Р. Рахимов собирал в ходе научных экспедиций, совершаемых ежегодно на протяжении более чем сорока лет. География проводимых им полевых работ охватывала как районы оседлой земледельческой культуры, так и труднодоступные горные районы Таджикистана и Узбекистана. В течение нескольких лет плодотворные этнографические исследования велись Р.Р. Рахимовым на территории Афганистана, с научными целями он посещал Синцзян и Иран. Удивительную выносливость, стойкость к разного рода невзгодам и трудностям, сопровождавшим экспедиции, продолжавшиеся порой несколько месяцев, он сохранил до самого последнего года своей жизни, а в длительных пеших переходах и горных восхождениях в составе руководимой им «Центральноазиатской этнографической экспедиции» мог дать фору ее молодым участникам. Благодаря деятельности экспедиции фонды МАЭ пополнились ценными образцами различных предметов материальной культуры жителей региона.

Р.Р. Рахимов активно участвовал и в научной деятельности музея. Он прекрасно знал коллекции, проводил научную атрибуцию предметов материальной культуры, выступал научным консультантом и куратором многочисленных выставок, был автором двух крупных выставочных проектов музея: «Город и степь на Шелковом пути» (1991) и «Шелковые ткани из дворцовых сокровищниц» (1996).

В не самый простой для российской науки период он возглавил отдел этнографии Центральной Азии, который находился в тот момент на грани расформирования. Рахмат Рахимович не просто смог его сохранить, а, сделав акцент на восстановление традиций центрально-

азиатской этнографии, сумел заинтересовать и привлечь на работу в музей группу молодых ученых-востоковедов. В последующие годы под его руководством в Отделе сформировалась, по существу, научная школа изучения этнографии Центральной Азии. Многие молодые ученые из России и государств СНГ гордятся тем, что являются его учениками. Творческое и научное наследие Рахмата Рахимовича Рахимова еще многие годы будет составлять фундамент профильных исследовательских программ МАЭ РАН.

С его уходом мы, его ученики, потеряли не просто ученого, чья мысль, разрушая стереотипы, совмещала классический академизм с настоящей внутренней свободой, мы потеряли наставника-устода, человека, в котором удивительным образом совместились мудрость восточной традиции и дар вечной молодости, не дававший стареть тем, кто был рядом. Мы потеряли по-настоящему близкого человека, того, кто всегда так искренне радовался нашим победам. Мне представляется, что главный урок, который он бы хотел, чтобы мы усвоили, заключается в том, что уныние и страх — главные среди человеческих пороков, и всем примером своей жизни он учил нас не бояться и не унывать.

Мне хочется верить, что мы сможем быть его достойными преемниками: *Letum non omnia finit!*

Библиография опубликованных работ Р.Р. Рахимова

Монографии:

1. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990.
2. Коран и розовое пламя. Размышления о таджикской культуре. СПб., 2007.

Другие работы:

3. Термины родства и личные имена у таджиков верхней предгорной части долины р. Зеравшан // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР, 1972–1973 гг. 23–26 июля 1974 г. Л., 1974. С. 138–139.
4. Рецензия на книгу Н.О. Турсунова «Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие промыслы Ходжента и его пригородов в конце XIX — начале XX в.). Душанбе, 1974 // Сов. этнография. 1976, № 4. С. 194–197 (соавт.: Пещерева Е.М.).
5. Материалы по половозрастному разделению труда у таджиков (Северные районы Таджикистана, конец XIX — начало XX в.) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР, 1974–1976. Л., 1977. С. 43–44.
6. Традиционные мужские объединения и некоторые вопросы общественного быта таджиков (конец XIX — начало XX в.): Автореферат дис. на соиск. учен. степени. к.и.н. АН СССР. Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Ленингр. отд-ие. Л., 1977.
7. «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков) // Полевые исследования Института этнографии, 1975. М., 1977. С. 37–145.
8. Две заметки по антропонимии Зеравшанской долины // Ономастика Средней Азии. М., 1978. С. 183–192.
9. *Марасеми ‘аруси дар Исталеф* («Свадебная церемония у жителей селения Исталеф») // Фарханг-е халк (Folklore). Джемд-е I, N 3–4. Кабул, 1979 (на перс./дари яз.). С. 111–122.
10. К воспитанию (социализации) детей и подростков у афганцев // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Ноябрь 1980. Л., 1980. С. 22–24.
11. Некоторые представления о возрастном символизме у таджиков // Тезисы докладов Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических исследований 1980–1981 гг. Нальчик, 1982. С. 125–126.

12. Об отношении к детям у равнинных таджиков (Северные районы ТаджССР; конец XIX — XX в.) // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Ноябрь 1983. Л., 1983. С. 19–20.
13. Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 89–117.
14. «Хатна» — возрастной обряд у таджиков кишлака Ёри // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. Л., 1983. С. 13–14.
15. Мемуары Васифи — источник по этнографии народов Средней Азии // Краткое содержание докладов научной сессии, посвященной основным итогам в десятой пятилетке. Л., 1983. С. 89.
16. Народная педиатрия у таджиков в конце XIX — начале XX в. (К вопросу об этнографии детства) // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. 1985. Л., 1986. С. 29–30 (соавт.: Турсунов Н.А.).
17. «Мужские дома» как фактор социализации у таджиков (конец XIX — первая треть XX в.) // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Апрель 1986. Л., 1987. С. 12–13.
18. Функциональная трансформация традиционного начального школьного обучения за годы Советской власти у народов Средней Азии // Культура этноса и этническая история. Краткое содержание докладов научной сессии «Советская этнография за 70 лет: Итоги, направления, перспективы», посвященной 70-летию Великого Октября. Л., 1987. С. 28–29.
19. Иван Иванович Зарубин как этнограф // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. 1987. Л., 1988. С. 3–4.
20. Этикет у народов Афганистана // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 189–220 (соавт.: Грюнберг А.Л.).
21. Тенденции развития тюркско-иранского билингвизма // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке. III Всесоюзная конференция востоковедов (Душанбе, 16 — 18 мая 1988 г.). Т. II. М., 1988. С. 151–153.
22. Пашаи. Теймури. Хазарейцы. Чараймаки // Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988.
23. Традиционное начальное школьное обучение детей у народов Средней Азии (конец XIX — начало XX в.) // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XLIII. Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989. С. 109–132.
24. Иван Иванович Зарубин (1887–1964) // Сов. этнография. 1989, № 1. С. 111–121.
25. Проблемы межнациональных отношений в Узбекистане // Актуальные проблемы межнациональных отношений в СССР. Л.: Знание, 1989. С. 25–31.

26. Социальная иерархия в традиционных «мужских домах» у таджиков // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. Вып. 1. М., 1990. С. 89–130.
27. Воспитание детей в таджикской семье // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Л., 1991. С. 37–43.
28. К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях // Сов. энография. 1991, № 1. С. 13–24.
29. К интерпретации одной вербальной формулы у таджиков // Вклад иранских народов в развитие мировой цивилизации: история и современность: Тезисы докладов и сообщений Международного симпозиума, посвященного Всемирному конгрессу таджиков и зарубежных соотечественников, 9–16 сент., 1992. Душанбе, 1992. С. 76–77.
30. К вопросу о «таджикоязычных узбеках» Бухары // Материалы полевых этнографических исследований 1988–1989 гг. Вып. 1. СПб., 1992. С. 6–17.
31. «Птица власти»: К концепции предопределенности у таджиков // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. Вып. 2. СПб., 1993. С. 105–117.
32. «Двурогие» люди, цари и боги // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993. С. 33–42.
33. К концепции власти и управления у таджиков // Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1992. СПб., 1993. С. 20–21.
34. Очерк быта традиционных «мужских домов» у таджиков // Этническая и этносоциальная история Кавказа, Средней Азии и Казахстана. СПб., 1994. С. 105–139.
35. Явления «зеленого пророка» в представлении таджиков // Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1993. СПб., 1994. С. 76–77.
36. О языковой ситуации в Узбекистане: К проблеме межэтнической стабильности в республике // Межнациональные отношения в условиях социальной нестабильности. СПб., 1994. С. 109–132.
37. Восточные ткани: из дворцовых сокровищниц: Буклет временной выставки МАЭ. 1994.
38. Hierarchy in traditional Men's Associations of Central Asia // Ecology and Empire. Nomads in the Cultural Evolution of the Old World. Vol. 1. Los Angeles, 1989. P.P. 119–127.
39. Along the Silk Road. Nomads and Townspeople in Siberia and Central Asia. Moesgaard Museum, 1990 (составление и участие в составе авторского коллектива).
40. Die Legende vom Grunen Reiter: Das Bild des Heiligen *Chizr* in den Glaubensvorstellungen der Tadshiken // Abhandlungen und Beichte

- des Staatlichen Museums fur Volkerkunde Dresden. Bd. 48. 1994/ P.P. 247–264.
41. Die Berge die Probleme des ethnischen Selbstverstandnisses der Bevolkerung Tadzikistans // Berlinrt Osteuropa Info. N 5, 1995. S.S. 16–18.
 42. Sammlungen aus Zentralasien // Palats des wissens. Die Kunst und Wunderkammer Zar Peters des Grossen. Katalog. Band 2. Munchen: Hirmer Verlag. 2003. P.p. 140–147.
 43. Иван Иванович Зарубин (1887–1964). (Пояснительная заметка) // The Creation of Archives of Rare Historical Materials on Central Asia Area Studies for Academic and General Use. Osaka: National Museum of Ethnology. 2005. P. 62.
 44. Концепция лидерства в культуре таджиков. (Традиция и современность.) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С. 138–188.
 45. Таджикистан: Трудный путь возвращения политического ислама // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 1. С. 127–161.
 46. О таджиках Узбекистана: К вопросу о межъязыковых и межнациональных отношениях в Республике // Проблемы двуязычия в многонациональной среде. СПб., 1995. С. 28–66.
 47. Восточные ткани из дворцовых сокровищниц // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 2–3. 1995. С. 201–208 (соавт.: Бронникова О.М.).
 48. Горы и проблемы этнического самосознания (на примере Таджикистана) // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 4–5. СПб., 1996. С. 239–261.
 49. Об одном социально-возрастном термине у современных таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 3. СПб., 1996. С. 18–35.
 50. О фундаменталистской природе таджикского исламского движения // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения, 1994–1995 гг. // Краткое содержание докладов. СПб., 1997. С. 69–70.
 51. Природа с «человеческим лицом» // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Материалы научной конференции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и РГО. СПб., 1997. С. 63–67.
 52. Дети: путь просветления (к проблеме традиционной этнопедагогики таджиков) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998. С. 148–231.
 53. Духи с человеческим лицом (К проблеме истины мифа в контексте насилия) // Диалоги во времени: Традиционное искусство в контексте музея. Вып. 2. СПб., 1998. С. 28–33.
 54. «Лик» огня (К отношению «женщина–огонь» у таджиков) // История ментальности: Традиционная культура в контексте музея. Вып. 3. СПб., 1998. С. 26–31.

55. Костер на перекрестке (К нумерологической символике в культуре таджиков) // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С. 142–165.
56. К современным таджикско-узбекским отношениям // Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. СПб., 1996–1997. СПб., 1999. С. 7–8.
57. К проблеме этнического самосознания таджиков // Там же. С. 9–10.
58. О региональной интровертности в Таджикистане // Там же. С. 10–12.
59. *Мактаб* (в культуре мусульманских народов на территории бывшей Российской империи) // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и ответ. редактор С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 1999. С. 57–59.
60. ал-Хадир (Персонаж устных преданий и мусульманской книжной традиции) // Там же. С. 91–93.
61. «О могучий огонь, заботься!» (К проблеме отношения «женщина–огонь» у таджиков) // Курьер Петровской Кунсткамеры. 1999. Вып. 8–9. С. 104–17.
62. Традиционное мировоззрение таджиков: Проблемы образов и символов в культуре: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д.и.н. СПб., 1999.
63. *Кадахудо*: от бога дома до Бога Мира // К 1100-летию образования Государства Саманидов // Материалы международной конференции 28–29 апреля 1999 года, СПб. СПб., 1999.
64. Огни женщин и огни мужчин в культуре таджиков (Правомерна ли постановка вопроса о концепции двух огней?) // Сборник Музея антропологии и этнографии. 2000. Т. 48. С. 247–252.
65. Правомерна ли постановка вопроса о двоеверии женщин на Востоке? (На примере реалий жизни и ментальности таджиков) // Там же. С. 242–247.
66. Насилие в культуре таджиков (Миф и не-миф) // Антропология насилия. СПб., 2001. С. 282–475.
67. Георгий и Хидр: Некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 47–172.
68. «Затворничество: выбор женщин или деспотизм мужчин?» // Радловские чтения — 2002: Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб., 2002. С. 83–89.
69. «Центральная Азия: прошлое, настоящее, будущее» // Российская наука о человеке (вчера, сегодня, завтра): Материалы международной научной конференции. 20–23 марта 2003 г. Вып. 1. СПб., 2003. 153–156.
70. «Путешествие на другую сторону улицы». Научный форум «Культурное пространство путешествий» // Культурное пространство

- путешествий: Материалы научного форума. 8–10 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 285–287.
71. «Переживание огня (Отношение к огню в культуре таджиков)» // 300 лет иранистике в Санкт-Петербурге: Материалы международной конференции, СПб., 28–30 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 113–115.
 72. Правомерна ли постановка вопроса о двоеверии женщин на Востоке? (На примере религиозного поведения таджиков) // Радловские чтения — 2004: Тезисы докладов. СПб., 2004. С. 54–57.
 73. Огонь: от стратегии удовольствия к избирательному началу богоспоминовения (На примере отношения к огню у таджиков) // Материалы международного форума «Феномен удовольствия в культуре». 6–9 апреля 2004 г. СПб., 2004. С. 192–197.
 74. Комок плова, чашка чая (и рюмка водки): от внутреннего единения к видению другого // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2002–2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 71–72.
 75. «Дурной глаз сводит человека в могилу, а верблюда — в котел» // Там же. С. 72–73.
 76. Расы и народы // Ежегодник. 2001. Вып. 27.
 77. Современные этнические и расовые проблемы. М., 2001: Рецензия (соавт.: Быстров Н.Е., Терлецкий Н.С.) // Этнографическое обозрение. 2003, № 3. С. 162–166.
 78. О специфике пути в храм у таджиков // Международный конгресс востоковедов ICANAS XXXVII: Тезисы. I. М., 2004. С. 328–330.
 79. *Фаранджи, саукеле* и головной убор сакского вождя: гипотеза о происхождении и семантике: Материалы международной научной конференции «Историко-культурное взаимодействие Ирана и Дашти Кипчака». Алма-Ата, 2004. С. 125–137.
 80. Костер на перекрестке: К осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 5. СПб., 2004. С. 61–78.
 81. Отдел этнографии Центральной Азии // Кунсткамера: 290 лет. «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. МАЭ РАН. С. 213–224.
 82. Мухаммад и Вильгельм: заветы пророка и кайзера о женском предназначении // Тезисы докладов V конгресса этнографов и антропологов России. М., 2003. С. 188.
 83. «Язык птиц»: заметки о птичьих образах в культуре таджиков // Радловские чтения — 2005: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 208–215.
 84. Традиция в условиях перемен (на примере отношения к огню у современных таджиков) // VI конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 28 июня — 2 июля 2005 г.: Тезисы. С. 218–219.
 85. «Завеса тайны» (О затворничестве женщин в Центральной Азии) // Этнографическое обозрение, 2005. №3. С. 4–23.
 86. Костры на пути невесты в Самарканде (За строкою О.А. Сухаревой) // Среднеазиатский этнографический сборник. Ин-т этно-

- логии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Вып. V. М., 2006. С. 108–148.
87. Бухара–Петербург: Шелковый путь для Дома Романовых (Историко-культурный портрет коллекций МАЭ РАН) // Грезы о Востоке: Русский авангард и шелка Бухары. СПб., 2006. С. 22–49.
88. Костер новобрачных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала) // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: Археология, история, этнология, культура: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.М. Беленицкого. СПб., 2–5 ноября 2004 г. СПб., 2005. С. 365–368.
89. «Живые» родники и колодцы Центральной Азии (соавт.: Н.С. Терлецкий) // Радловские чтения, 2006: Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 176–183.
90. ал-Бируни о благодатном огне в христианстве // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения, 2004–2005: Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 75–76.
91. Традиция в условиях перемен (на примере отношения к огню современных таджиков) // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения, 2004–2005: Тезисы докладов. СПб., 2006. С. 118–120.
92. «Согласен отец — согласен Бог» (К проблеме власти и управления в культуре народов Центральной Азии) // Антропология власти (Хрестоматия по политической антропологии). Т. 2. Политическая культура и политические процессы. Изд-во СПбУ. 2006. С. 185–200.
93. Мировоззренческие системы и их влияние на социальную реальность // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. Программа фундаментальных исследований Президиума РАН. Кн. 1. М., 2006. С. 321–331.
94. Традиция в условиях перемен // Радловский сборник. СПб., 2007. С. 139–146.
95. Женская специфика ислама у таджиков // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Саранск, 2007. С. 137.
96. О теоморфизации социальных и политических авторитетов у таджиков (Возвращение к сюжету) // Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология. 2006–2007 // Лавровский сборник. СПб., 2007. С. 127–134.
97. Термин «касс-худо» и стихия огня в картине мира ираноязычных народов // Иран-наме. № 3, 2007. С. 212–249.
98. Введение // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. I. СПб., 2007. С. 3–11.
99. Живой огонь и «умные числа» в традиционной культуре таджиков // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. I. СПб., 2007. С. 171–238.

100. Мазар мусульманского святого Бурха в аспекте доисламских истоков культа // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 году. СПб., 2008. С. 67–75.
101. Путь в пещерное погребение (Из полевого дневника 2007) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 8. СПб., 2008. С. 96–122.
102. Таджики: За что камни и пещеры они почитают? // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал. № 3 (7). Алматы, 2008. С. 144–174.
103. Таджики: какой ислам они исповедуют? // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал. № 4 (8). Алматы, 2008. С. 137–153.
104. Ал-Бируни о благодатном огне на Гробе Господнем // Христианство в регионах мира. Вып. 2. СПб.: Наука, 2008. С. 376–380.
105. Святые в пещере установили обитель // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 году. СПб., 2009. С. 23–29.
106. Об исламе маскулинном и исламе феминном в религиозной жизни таджиков (Правомерна ли постановка проблемы?) // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Оренбург, 2009. С. 121–122.
107. Одинокий мазар у истоков Хингоу (Мифология мусульманского святого Бурха в аспекте доисламских истоков культа) // Мир ислама: История. Общество. Культура: Материалы Международной исламоведческой научной конференции. 11–13 декабря 2007 г., Москва, РГГУ. М., 2009. С. 69–76.
108. Ислам у семейного очага. Вместо предисловия (Правомерна ли постановка вопроса о региональном исламе?) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. II. СПб., 2009. С. 3–20.
109. Мифология Бурха: не таит ли она историю вне времени // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. II. СПб., 2009. С. 228–280.
110. Одинокий мазар в теснине гор // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. II. СПб., 2009. С. 180–227.
111. Ислам, исповедуемый женщинами и ислам, исповедуемый мужчинами // Ежегодные Лавровские, (Среднеазиатско-Кавказские) чтения. С. 374–381.
112. Пути к святыне в теснине гор // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2009. Вып. 9. С. 139–159.
113. За что в Симигандже деревья почитают? // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб., 2009. С. 101–105.
114. За что таджики деревья почитают? // Иран-наме. 2009, № 4. С. 147–167.
115. В лабиринтах узора свадебной вышивки таджиков // Мир ислама: история, общество, культура: Тезисы докладов II Междуна-

- родной научной конференции 28–30 октября 2010 г. М., 2010. С. 161–163.
116. Путь к вершине спасения (или немного почти детективной этнографии) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10. СПб., 2010. С. 138–152.
 117. Муса в Коране и в сказаниях таджиков // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. СПб., 2011. С. 41–46.
 118. Свадебная вышивка таджиков на обложке книги О.А. Сухаревой (в поисках смысла изобразительного мотива) // IX конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. С. 61.
 119. Платановое дерево в сакральных концепциях таджиков // Ислам в России и за ее пределами: История, общество, культура: Сб. материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины Батал-хаджи Белхароева. 23–24 октября 2011 г. СПб.: Магас, 2011. С. 506–517.
 120. Светильник как изобразительный мотив цветка, дерева и креста (В поисках смысла в лабиринтах узора на свадебной вышивке таджиков) // Христианство в регионах мира. Вып. 3. СПб., 2011. С. 22–53.
 121. Один день полевой работы (Страницы из дневника поездки 2010 г. в Центральную Азию) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 11. СПб., 2011. С. 76–95.
 122. Платан: светится он от молитвы или от символа? (Две заметки на одну тему) // Иран-наме, № 1 (17). Алматы, 2011. С. 131–145.
 123. Ниhoли ‘умр: дерево в мифоритуальной символике таджиков // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. III. СПб., 2013. С. 106–159.
 124. Светильник как изобразительный мотив цветка, дерева и креста (В поисках смысла в лабиринтах узора на свадебной вышивке таджиков). // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. III. СПб., 2013. С. 160–204.

Rebecca Gould
Moshe Gammer
(24.09.1950 — 16.04.2013)



On April 16, 2013, Moshe Gammer, professor in the Department of Middle Eastern and African History, Tel Aviv University, and the most prominent specialist on the tsarist conquest of the Caucasus, passed away. Professor Gammer had first been diagnosed with lymphoma less than six months prior to his death, and his illness was only known to a few within the community of Caucasus scholars. Hence many of his colleagues and collaborators were unprepared for this tragic event. Broadly trained in the history of the modern Middle

East at the London School of Economics by the renowned historian of the Middle East, Elie Kedourie, in whose honor he later co-edited a volume (*Political Thought and Political History: Studies in Memory of Elie Kedourie*, 2002), Gammer will be best remembered by scholars of Caucasus history as the author of what remains the most thoroughly documented study of the Chechen and Daghestani resistance to the Russian conquest of the Caucasus in any language: *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (Frank Cass, 1994; Russian translation 1998).

While Gammer's studies of the Islamic resistance to tsarist conquest are definitive across the academic world, the impact of his work in the north Caucasus has been particularly unprecedented. The Russian translation of his book on Shamil, the guerrilla warrior and Imam of the longest-

existing anti-colonial Islamic state, is widely read throughout Daghestan, alongside a second Russian volume (*Шамиль – правитель государства и его дипломатия*, 1997) that includes translations of Gammer's many English articles on Shamil's legacy. The renown of *Muslim Resistance to the Tsar* is such that even general Daghestani and Chechen readers are well-acquainted with its contents.

Gammer was one of those rare historians whose work actively shaped historical memory, not just in the academy, but also among the Chechens and Daghestanis whose history he recorded. Articles such as "Collective Memory and Politics: Remarks on Some Competing Historical Narratives in the Caucasus and Russia and their Use of a 'National Hero'" (*Caucasian Regional Studies*, 1999), "Shamil in Soviet Historiography" (*Middle Eastern Studies*, 1992), and "Between Mecca and Moscow: Islam, Politics and Political Islam in Chechnya and Daghestan" (*Middle Eastern Studies*, 2005) testify to Gammer's extensive engagement with the everyday experiences of contemporary Chechens and Daghestanis, and to his keen understanding of the variegated, unpredictable, and, in the Soviet and post-Soviet context, often traumatic, paths taken by historical memory. In the months preceding his death, Gammer was at work on two co-authored articles that pursued these themes of Daghestani and Chechen historical memory in the post-Soviet present, "Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus", (with Chen Bram, *Middle Eastern Studies*, 2013) and "Post-Soviet Narratives of the Conquest of the Caucasus", (with Vera Kaplan, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 2013).

Gammer's second book, *The Lone Wolf and the Bear: Three Centuries of Chechen Defiance of Russian Rule* (Hurst and Company, 2005), offered a synopsis of Chechen history from the vantage point of its long history of anti-colonial resistance. Intended for a general readership, and positively reviewed by numerous prominent scholars, *The Lone Wolf and the Bear* effectively condenses vast quantities of learning and erudition into accessible prose usable in undergraduate classroom contexts. One gets a sense of the range of Gammer's scholarship, and the many different audiences he was capable of writing for, by comparing this volume with his earlier meticulously researched works on the spread of Sufi networks throughout the Caucasus, including "The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus" (*Die Welt des Islams*, 1994) and "The Qadiriyya in the Northern Caucasus" (*Journal of the History of Sufism*, 2000).

Although I had been aware of his contributions to the field from the very beginnings of my encounter with Caucasus Studies, my personal acquaintance with Gammer began when he invited me to a 2008 workshop on Written Culture in Daghestan, hosted by the Iranian and European area studies centers and the Department of Middle Eastern and African History at Tel Aviv University. Along with an earlier workshop held at the same venue, this conference marked the first time that so many prominent

scholars of the Islamic Caucasus from Russia, the United States, England, Germany, and, most importantly, Daghestan, had assembled to discuss the subject of Daghestani Arabic textual culture. As compelling manifestations of Gammer's vision for his field, these events demonstrated the vibrancy of ongoing research on barely known (and in many cases still unpublished) primary sources in Daghestani and neighboring regions.

These events bore fruit in two volumes published by the Finnish Academy of Science and Letters: *Daghestan and the World of Islam* (2006, co-edited with David Wasserstein) and *Islam and Sufism in Daghestan* (2009), and in a third forthcoming volume, *Written Culture in Daghestan* (2014). As specialists are increasingly recognizing, Gammer's edited collections together constitute the most important and original corpus of work on Daghestan ever published in the English language. As such they mark a turning point in the history of Daghestani philology in European languages, and set a precedent for what could someday be a flourishing field beyond Russian borders, assuming that scholars are willing and able to keep alive Gammer's legacy. Gammer invested a tremendous amount of labor in the production of these volumes, and cultivated relations with the leading luminaries of Daghestani philology so as to insure the highest possible level of scholarship.

While Gammer's three-part series on Daghestani scholarship represents, in my view, the most lasting aspect of his editorial legacy (as well as a foretaste of the future of Daghestani philology), Gammer's commitment to incorporating Daghestani voices in contemporary scholarship about the Caucasus had been having an impact on Caucasus Studies for over a decade. An important exemplification of this particular aspect his scholarly endeavors is a special issue Gammer edited in memory of the Daghestani scholar Dibir Mahomedov (1931–1998) for the journal *Central Asian Survey*, entitled *Shamil and the Resistance to the Russian Conquest of the Caucasus* (Vol. 21, No. 3; September 2002).

Moshe Gammer founded the subfield of north Caucasus history in the English-speaking world. As with the vast majority of Caucasus scholarship, much of his research was based on Russian sources, although he also worked closely with archival material in Turkish. The preponderance of Russian sources in scholarship on the Caucasus, a problem Gammer was keenly aware of and which he countered through his prodigious editorial activities, was a result of the colonial legacies that shapes and in many cases continues to constrain all scholars active in this field from all geographies and cultural backgrounds. But far from remaining content with these restrictions imposed by the legacy of Russian and Soviet rule in the Caucasus, Gammer worked productively to extend the boundaries of his field. His keen awareness of, and interest in, the most important recent advances in the study of Daghestan, Azerbaijan, and even (in my case), Georgia, even when these advances fell outside his immediate expertise, were impossible to miss and a source of delight for all who had the pleasure of making his acquaintance.

Concerning the passing of scholars in his own day, the Syrian historian, jurist, and Qur'ānic commentator Ibn Kathir (1301-1373) wrote, "God does not remove knowledge suddenly from mankind, but removes it when scholars pass away". Premodern Islamic scholars understood well how the success of an entire field can depend on the collaborative abilities of a single individual. With Gammer's death, the study of Caucasus history, literature, and culture has lost a teacher, editor, collaborator, and a scholar with a compelling vision for the future of his field, and the energy to implementing that vision in reality.

In his teaching, as in his scholarship, Gammer focused most intensely on matters of substance. He strove to create a community of scholars rather than to amass accolades. Gammer convened conferences of world-historical significance in order to advance the future of Caucasus studies, and he did so in ways that permanently shaped this field of inquiry. He nurtured scholars of all persuasions and inclinations, without thinking of how to promote himself. Gammer's modesty, as well as the unexpectedly rapid course taken by his illness, left the world of Caucasus studies unprepared for his death. While we have begun to mourn the loss of this major historian of the nineteenth century Caucasus, the full effect of his absence will be experienced most powerfully over the long term. Dear Moshe, rest in peace. Thank you for making Caucasus studies, the Caucasus itself, and the lives of your colleagues, wife, and daughter, a better place during your tragically brief sojourn on earth.

Selected Bibliography of the Writings of Moshe Gammer*

Books and monographs

1. Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan, London: Frank Cass, 1994, XXIV + 452 p. [Рус. пер.: Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Дагестана и Чечни. М.: Кронн Пресс, 1998].
2. Шамиль – правитель государства и его дипломатия. Махачкала: Фонд им. имама Шамиля, 1997. 106 с.
3. The Caspian Region. Vol. I. A Re-Emerging Region / Ed. by Moshe Gammer. London and New York: Routledge, 2004. XXVI + 254 p.
4. The Caspian Region. Vol. II. The Caucasus / Ed. by Moshe Gammer. London and New York: Routledge, 2004. XX + 204 p.
5. The Lone Wolf and the Bear. Three Centuries of Chechen Defiance of Russian Power, London: Hurst, 2005. XVIII + 255 p.
6. Daghestan and the World of Islam / Ed. by Moshe Gammer and David J. Wasserstein. Series Humaniora 330. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2006. 125 p.
7. Islam and Sufism in Daghestan / Ed. by Moshe Gammer. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2009. 193 p.

Articles

8. Vorontsov's 1845 Campaign Against Shamil: A British Report // Central Asian Survey. Autumn 1985. Vol. IV. No. 4. P. 13–33.
9. Shamil's Most Successful Offensive – Daghestan 1843 // The Institute of Muslim Minority Affairs, King Abdul Aziz University, Jeddah. January 1991. Vol. 12. No. 1. P. 41–54.
10. The Siege of Akhulghoh – A Reconstruction and Reinterpretation // Asian and African Studies (Haifa). July 1991. Vol. 25. No. 2. P. 103–118.

11. Imam Shamil and Shah Mohammed: Two Unpublished Letters // Central Asian Survey. 1991. Vol. 10. No. 1–2. P. 171–179.
12. The Klugenau-Shamil Negotiations of 1837 – A Second Look // Annual of the Society for the Study of Caucasia. 1991. Vol. 3. P. 3–12 [Рус. пер.: Переговоры Ключенау и Шамиля: взгляд из близи // Шамиль – правитель государства и его дипломатия. С. 53–64].
13. The Nicolaÿ-Shamil Negotiations, 1855–1856. A Forgotten Page of Caucasian History // Central Asian Survey. 1992. Vol. 11. No. 2. P. 43–70 [Рус. пер.: Переговоры Николай – Шамиля: 1855– 1856 гг. Забытая страница истории Кавказа // Шамиль – правитель государства и его дипломатия. С. 65–100].
14. Шамиль – правитель Чечни и Дагестана // Справедливость (Грозный). 1992. No. 17 (40). С. 7; No. 19 (42). С. 4–5 [Переизд.: Восток/Oriens. 1995. № 5. С. 56–67; Шамиль – правитель государства и его дипломатия. С. 30–52].
15. Was General Klugenau Shamil's Descmichels? // Cahiers du Monde russe et soviétique. avril–septembre 1992. Vol. XXXIII. No. 2–3. P. 207–221.
16. Shamil in Soviet Historiography // Middle Eastern Studies. October 1992. Vol. 28. No. 4. P. 729–777 [Тип. пер.: Moşe Gammer. Sovyet Tarihçiliğinde Şamil. Tr. M. Gökhan Menteş, Publication No. 3. İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı, 1996. 80 p.].
17. A Forgotten Hero of the Caucasian War – General Freytag // Annual of the Society for the Study of Caucasia. 1992–1993. Vol. 4–5. P. 33–43.
18. Государство Шамиля // Восток/Oriens. 1993. № 2. С. 37–47 [Переизд.: Шамиль – правитель государства и его дипломатия. С. 10–29].
19. The Imam and the Lord: An Unpublished Letter from Shamil to Lord de Redcliff // Israel Oriental Studies. 1993. Vol. 13. P. 101–111.
20. ‘The Conqueror of Napoleon’ in the Caucasus // Central Asian Survey. 1993. Vol. 12. No. 3. P. 253–265 [Рус. пер.: Победитель Наполеона на Кавказе // Наш Дагестан (Махачкала). 1994. №№ 172–173. С. 54–51].
21. A Switzer in the Caucasus: Fæsy's Campaigns in Chechnia and Daghestan // Middle Eastern Studies. July 1994. Vol. 30. Fio. 3. P. 668–682.
22. Prince Bariatinskii – Conqueror of the Eastern Caucasus // Central Asien Survey. 1994. Vol. 13. No. 2. P. 237–247.
23. The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus // Die Welt des Islams. 1994. Vol. 34. P. 204–217.
24. Rev.: A Preliminary to Decolonizing the Historiography of Shaykh Mansur // Middle Eastern Studies. January 1996. Vol. 32. No. 1. P. 191–202.

25. The Imam and the Pasha: A Note on Shamil and Muhammad Ali // *Middle Eastern Studies*. October 1996. Vol. 32. No. 4. P. 336–342.
26. Collective Memory and Politics: Remarks on Some Competing Historical Narratives in the Caucasus and Russia and their Use of a 'National Hero' // *Caucasian Regional Studies*. 1999. Vol. 4. No. 1. P. 1–15 [Hem. nep.: Kollektives Gedächtnis und Politik: Anmerkungen zu einige konkurrierenden geschichtlichen Narrativen in Kaukasus und Russland // *Georgica*. 1999. No. 22. P. 20–33].
27. Post-Soviet Central Asia and Post-Colonial Francophone Africa: Some Associations // *Middle Eastern Studies*. April 2000. Vol. 36. No. 2. P. 126–149 [Доп. и исправл. версия: Central Asia and Russia; Francophone Africa and France: Parallels and Differences // *The Caspian Region* / Ed. by Moshe Gammer. Vol. I. A Re-emerging Region. London: Routledge, 2004. P. 73–102].
28. The Qadiriyya in the Northern Caucasus // *Journal of the History of Sufism*. April–May 2000. Vols. 1–2. Special Issue: The Qadiriyya Sufi Order. P. 275–294.
29. 1837 год – поворотный момент в истории Дагестана // *Вестник Дагестанского научного центра (Махачкала)*. 2001. № 10. С. 105–109.
30. Walking the Tightrope between Nationalism(s) and Islam(s): the Case of Daghestan // *Central Asian Survey*. June 2002. Vol. 21. No. 2. P. 133–142 [Доп. и исправл. франц. версия: Nationalisme(s), islam(s) et politique au Daghestan // *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique. Les traditions réinventées à l'épreuve des influences extérieures* / Ed. par Bayram Balci et Raoul Motika. Paris: Maisonneuve et Larose, 2007. P. 149–161].
31. 'Proconsul of the Caucasus.' A Re-examination of Yermolov // *Social Evolution and History*. March 2003. Vol. 2. No. 1. P. 166–184.
32. The Road not Taken: Daghestan and Chechen Independence // *Central Asian Survey*. June 2005. Vol 24. No 2. P. 97–108.
33. Between Mecca and Moscow: Islam, Politics and Political Islam in Chechnya and Daghestan // *Middle Eastern Studies*. November 2005. Vol. 41. No. 6. P. 833–848.
34. Comment débarrasser d'un échec: une lettre du Prince Vorontsov au Maréchal Marmont," *Cahiers du Monde russe*. Juillet-septembre 2005. Vol. 46. No. 3. P. 1–16.

Book chapters

35. The United Nations in the Arab-Israeli Conflict // in: *Middle East Contemporary Survey* / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. I. 1976–1977. New York: Holmes and Meier, 1978. P. 110–114.

36. South Lebanon in the Arab-Israeli Conflict // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. I. 1976–1977. New York: Holmes and Meier, 1978. P. 115–119.
37. The Situation along Israel's Borders // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. I. 1976–1977. New York: Holmes and Meier, 1978. P. 120–122.
38. The Arab-Israeli Conflict: A Chronology and Commentary on Political Developments (October 1976 – October 1977) // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. I. 1976–1977. New York: Holmes and Meier, 1978. P. 123–144 [Перевод. в кн.: Arab Relations in the Middle East. The Road to Realignment / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. New York: Holmes and Meier, 1979. P. 83–104.]
39. The Negotiating Process: Attitudes of Interested Parties // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. II. 1977–1978. New York: Holmes and Meier, 1979. P. 156–184.
40. Armed Operations: Situation along the Borders // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. II. 1977–1978. New York: Holmes and Meier, 1979. P. 198–210.
41. (co-auth. Shimon Shamir) The Egyptian-Israeli Peace Treaty: Negotiations and Implementation // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. III. 1978–1979. New York: Holmes and Meier, 1979. P. 97–147.
42. (co-auth. Eran Lerman) Armed Operations // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. III. 1978–1979. New York: Holmes and Meier, 1979. P. 184–209.
43. (co-auth. Shimon Shamir) The Egyptian-Israeli Peace Negotiations // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. IV. 1979–1980. P. 111–133.
44. (co-auth. Uriel Dann) The Egyptian-Israeli Peace Process: Arab Attitudes and Activities // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. IV. 1979–1980. P. 134–140.
45. Areas of Armed Conflict: South Lebanon; PLO Operations // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. IV. 1979–1980. P. 141–165.
46. The Middle East Peace Process // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. V. 1980–1981. P. 151–166.
47. Armed Operations // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. V. 1980–1981. P. 314–323.
48. The War in Lebanon: The Course of Hostilities // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. VI. 1981–1982. P. 128–157.
49. Egyptian-Israeli Relations // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. VI. 1981–1982. P. 158–194.

50. Egyptian-Israeli Relations // Middle East Contemporary Survey / Ed. by Colin Legum and Haim Shaked. Vol. VII. 1982–1983. P. 172–175.
51. Russian Strategies in the Conquest of Chechnia and Daghestan // The North Caucasus Barrier: The Russian Advance towards the Muslim World / Ed. by Marie Bennigsen-Broxup. London: Hurst, 1992. P. 45–61.
52. Unity, Diversity and Conflict in the Northern Caucasus // Muslim Eurasia: Conflicting Legacies / Ed. by Yaacov Ro'i. London: Frank Cass, 1995. P. 163–186.
53. The Russo-Chechen Conflict in Historical Perspective // Caucasus – War and Peace: The New World Disorder in Caucasia / Ed. by Mehmet Tütüncü. Haarlem (The Netherlands): SOTA (Research Centre for Turkestan, Azerbaijan, Crimea, Caucasus and Siberia), 1998. P. 43–57.
54. Shamil and the Muslim Powers: The Ottomans, the Qajars and Mehemet Ali of Egypt // Caucasia Between the Ottoman Empire and Iran, 1555 – 1914 / Ed. by Raoul Motika and Michael Orsinus. Wiesbaden: Reichert, 2000. P. 11–20 [Рус. пер.: Шамиль и мусульманские державы: османские турки, кавказцы и Мехмет Али египетский // Исторические, духовные и нравственные уроки Шамиля / Под ред. Г. Гамзатова. Махачкала: ДНЦ РАН, 2000. С. 88–103].
55. The Karaites in the Crimea during the Crimean War: A French Report // Turkish Jewish Encounters / Ed. by Mehmet Tütüncü. Haarlem: SOTA, 2001. P. 65–78.
56. Nationalism and History: Rewriting the Chechen National Past // Secession, History and the Social Sciences / Ed. by Bruno Coppieters and Michel Huysseune. Brussels: VUB Brussels University Press, 2002. P. 117–140 [Рус. пер.: Национализм и история: переосмысливая национальное прошлое Чечни // Война, сецессия и федерализм на Кавказе / Под ред. Бруно Коппитерса. М., 2005; Вестник ЛАМ (Грозный). 2004. № 22. С. 34–40; № 23. С. 32–39].
57. Vorontsov's Campaign of 1845: A Reconstruction and Reinterpretation // Political Thought and Political History. Studies in Memory of Elie Kedourie / Ed. by Moshe Gammer, Joseph Kostiner, and Moshe Shemesh. London: Frank Cass, 2003. P. 71–90.
58. When Moral Judgement Becomes a Political Tool: A Little Known Case from the Crimean War // Türk Dünyasına Bakışlar. Prof. Dr. Mehmet Saray'a Armağan / Studies on the Turkic World. In Honour of Prof. Dr. Mehmet Saray / Ed. by Halil Bal and Muhammet Erat. Istanbul: Yayıncılık, 2003. P. 271–281.
59. Elements of Democracy in Daghestan on the Eve of the Russian Conquest // Democracy and Pluralism in Muslim Eurasia / Ed. by Yaacov Ro'i. London: Frank Cass, 2004. P. 31–37.

60. Russia and the Eurasian Steppe Nomads: An Overview // *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World* / Ed. by Reuven Amitai and Michal Biran. Leiden: Brill, 2005. P. 483–502.
61. Ottoman Reform and Imam Shamil // *Ottoman Reform and Islamic Regeneration: Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh* / Ed. by Itzhak Weismann and Fruma Zachs. London: Tauris, 2005. P. 55–66.
62. Проникновение братств Накшбандийа-Халидийа и Кадирийа в Дагестан в XIX в. // *Дагестан и мусульманский Восток* / Под ред. А.К. Аликберова и В.О. Бобровникова. М.: Издательский дом Марджани, 2010. С. 94–106.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдулагатов Заид Магомедович — кандидат философских наук, заведующий Отделом социологии Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

Алексеев Игорь Леонидович — кандидат исторических наук, руководитель научных программ Фонда Марджани, Москва

Башарин Павел Викторович — кандидат философских наук, заведующий Центром иранистики РГГУ, руководитель программы изучения классического исламского наследия Фонда Марджани, Москва

Бобровников Владимир Олегович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель программы изучения мусульманских обществ России и постсоветского пространства Фонда Марджани, Москва

Бадерхан Фасих — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва

Гулд Ребекка — доктор сравнительного литературоведения, доцент Йельского колледжа Сингапурского государственного университета, Сингапур

Казенин Константин Игоревич — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института экономической политики имени Е.Т. Гайдара, Москва

Коконов Аркадий Ильич — независимый исследователь-арабист, Москва

Каяев Ильяс Абдулмеджидович — старший преподаватель Махачкалинского филиала Российского государственного университета туризма и сервиса, Махачкала

Наврузов Амир Рамазанович — кандидат исторических наук, ученый секретарь Института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра РАН

Саегов Ильшат Габитович — кандидат политических наук, директор Российско-турецкого научного центра Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, Москва

Соболев Владислав Георгиевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры международных отношений на постсоветском пространстве факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета. С.-Петербург

ат-Тайяр Мухаммад Абу-л-Джалил — старший лингвист телеканала «Русийа аль-йаум», Москва

Халиков Каримула Гаджиевич — кандидат филологических наук, декан Факультета международного образования Дагестанского государственного университета, Махачкала

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Рурского университета в Бохуме, заведующий сектором восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Бохум-Махачкала

Ярлыкапов Ахмет Аминович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, Москва

NOTES ON CONTRIBUTORS

Zaid M. Abdulagatov Ph.D. in Philosophy, Sociology Chair, Institute of History, Archeology, and Ethnography, Dagestani Scientific Center of Russian Academy of Sciences (Makhachkala)

Igor L. Alexeev — Ph.D. in History, Director of Research Programs, Mardjani Foundation (Moscow)

Pavel V. Basharin — Ph.D. in Philosophy, Director of the Center of Iranian studies, Russian State University for the Humanities, Director of the Program for Study of Classic Islamic Legacy, Mardjani Foundation (Moscow)

Vladimir O. Bobrovnikov — Ph.D. in History, for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Director

of the Program for Study of Muslim Societies in Russia and Post-Communist Countries, Marjani Foundation (Moscow)

Konstantin I. Kazenin — Ph.D. in Linguistics, Senior Research Fellow, Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow)

Arcady I. Kokonov — Independent Researcher in Arabic Studies (Moscow)

Amir R. Navruzov — Ph.D. in History, Scientific Secretary in Institute of History, Archeology, and Ethnography, Dagestani Scientific Center of Russian Academy of Sciences (Makhachkala)

Ilsat G. Saetov — Ph.D. in Political Science, Director of the Russian-Turkish Research Center, Margarita Rudomino All-Russian State Library for Foreign Literature (Moscow)

Shamil Sh. Shikhaliev — Ph.D. in History, Research Fellow, Ruhr University in Bochum, Head of the Department of Oriental Manuscripts, Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestani Scientific Centre, Russian Academy of Sciences (Bochum, Makhachkala)

Vladislav G. Sobolev — Ph.D. in History, Associate Professor, Department of Post-Soviet Studies, School of International Relations, St. Petersburg State University (St. Petersburg)

Muhammad Abu 'l-Jalil al-Tayyar — Senior Linguist, Rusiya al-yawm TV channel (Moscow)

Ahmet A. Yarlykapov — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Fasih Baderkhan — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Moscow

Rebecca Gould — Ph.D. in Comparative Literature, Assistant Professor, Yale-NUS College, National University of Singapore, Singapore

Ilyas A. Kayaev — Senior Lecturer, Makhachkala Branch of Russian State University of Tourism and Service, Makhachkala

Karimula G. Khalikov — Ph.D. in Linguistics, Dean of Faculty of International Education, Dagestani State University, Makhachkala

CONTENTS

MONUMENTS OF MUSLIM CULTURES

Ibn Sa'd. *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*: caliph Abū Bakr al-Ṣiddīq (transl. by Arcady I. Kokonov and Muhammad al-Tayyar, scientific editing and introd. by Pavel V. Basharin)

STUDIES OF ISLAMIC HERITAGE

Amir R. Navruzov. Discussions of Dagestani 'ulama' on *ijtihad* and *taqlid* in the First Quarter of the 20th Century

Vladislav G. Sobolev. Historiography of Russian Orientalism: To the Question of Methodology for a Study

HISTORY OF MUSLIM SOCIETIES

Vladimir O. Bobrovnikov, Ahmet A. Yarlykapov. Restitution of Shari'a in Russia's Caucasus: Problems and Perspectives

Shamil Sh. Shikhaliev. Transformation of Sufism in the Light of Religious Policy and Mountaineers' Migration in Dagestan in the 1930s-1990s

Konstantin I. Kazenin. Sociology of Islamic and Customary Law in Post-Conflict Settlement: Novolak Conflict in Dagestan

RELIGIOUS AND SOCIAL PRACTICES

Zaid M. Abdulagatov. Islamic Mass Consciousness in Twenty-First-Century North Caucasus: Dagestan, Kabardino-Balkaria, Chechnya

Ilshat G. Saetov. "Jamaatization" of Islam: Shift in the Form of Self-Organization of Turkish Muslim Congregations under the Laicism

ARCHIVES, LIBRARIES, COLLECTIONS

Towards Federative Treaties of Georgievsk in 1783 and 1802: Muslim Leagues and Princedoms of Dagestan in Arabic Diplomatic Correspondence and Agreements with the Kingdom of Kartli-Kakheti and Imperial Russia in the 18th Century. After Private and State Archival Collections. Publication and Russian Translation with Introduction by Vladimir O. Bobrovnikov.

BOOK REVIEWS

Annals of the Caliphs' Kitchens. Ibn Sayyār al-Warrāq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook / English transl. with introd. and glossary by Nawal Nasrallah. [2nd edition]. Leiden-Boston: Brill, 2010. (Pavel V. Basharin)

Vera Tolz. Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Russia. English and Russian Versions Edited in Oxford: Oxford University Press, 2011 (Oxford Studies in Modern European History) and in Moscow: NLO, 2013 (Vladimir O. Bobrovnikov)

IN MEMORIAM

Nikolai S. Terletsky. Rahmat Rakhimov 14.03.1938-15.05.2013)

Rebecca Gould. Moshe Gammer (24.09.1950–16.04.2013)

ABSTRACTS

Ibn Sa'd. Al-Ṭabaqāt al-kubrā: caliph Abū Bakr al-Ṣiddīq (transl. by Arcady I. Kokonov and Muhammad al-Tayyar, scientific editing and introd. by Pavel V. Basharin)

This publication ends up Russian translation of a chapter from al-Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā (Great book of the Classes) by renowned Muslim biographer Ibn Sa'd (d. 845). His treaty is a well-known piece of Muslim biographical literature of the early Islamic times never translated into Russian to date. It includes precious information on 4250 persons beginning from the establishment of Islam through the time when Ibn Sa'd lived. The translated chapter provides readers with a detailed version of the first rightly guided (rashid) caliph Abū Bakr al-Siddiq. This is one of the fullest and most interesting biographies of Ibn Sa'd's book.

Amir R. Navruzov. Discussions of Dagestani 'ulama' on ijtiḥad and taqlid in the First Quarter of the 20th Century

Still poorly studied Arabic polemical treaties and Islamic press of tsarist and early Soviet Dagestan, which are introduced into the research use in this paper, shed light on important theological and legal discussions between North Caucasus 'ulama' of that period on the modern meaning of Islamic religious tradition (taqlid) and individual reasoning in its interpretation (ijtiḥad). These controversies witnessed in Dagestan at least from the late seventeenth century in 1913-1928 passed on pages of Arabic-

speaking periodicals – weekly *Jaridat Daghistan* (Dagestani newspaper, 1913-19) and monthly magazine *Bayan al-haqā'iq* (Explanation of [Godly Shari'a] Truths), 1925-28) edited by local Islamic modernists (jadid) 'Ali al-Ghumuqi Kayaev (1878-43) and Abu Sufyan Akayev (1872-1931) with the help of late imperial and early Soviet authorities. Jadid scholars insisted on legitimacy of *ijtihad* in the modern time approving with its help modernizing reforms the Russian/Soviet state conducted in the North Caucasus after the first Russian revolution and Civil war.

Vladislav G. Sobolev. Historiography of Russian Orientalism: To the Question of Methodology for a Study

The article is devoted to the issue of how the image of "East" is perceived in Russia. The article critically analyses works published on the topic both in Russia and abroad. A great deal of interest to Russia's colonial past in Western historiography has recently resulted in a substantial number of works dealing with how Russian mentality perceives east-end borders of the Russian Empire. Works by Russian authors are considerably less in number. This conditions a certain ideological bias concerning the problem.

Vladimir O. Bobrovnikov, Ahmet A. Yarlykapov. Restitution of Shari'a in Russia's Caucasus: Problems and Perspectives

The article discusses historical, legal and political issues relating to the return of law into public life in post-Soviet Russia's Caucasus. It focuses on Islamic judicious practices restored at the level of local Muslim congregations, attempts to incorporate Shari'a into Russian legislation at federal, regional and republican levels, positive and destructive effects of re-Islamization on the region as a whole. The investigation is based on first-hand field and archival materials gathered by the authors in the region under study.

Shamil Sh. Shikhaliev. Transformation of Sufism in the Light of Religious Policy and Mountaineers' Migration in Dagestan in the 1930s-1990s

The Soviet government's post-WWII resettlement policy as well as the spontaneous migrations of highlanders to the lowlands in the 1990s has deeply modified vectors and contents of the development of Dagestan's religious culture. Despite the harsh measures successively taken by the Soviet power against Sufism, and the overall secularisation policy implemented in the USSR, rural mass migration from uplands to lowlands produced unprecedented change in the level of religious consciousness and of religious culture among open country dwellers. Lowland districts, initially secularised after the antireligious campaigns of the 1920s-30s, were transformed in the 1950s-80s by the immigration of settlers from the highlands into major religious centres with different types of religious culture, from the Sufis of varied affiliations to non-Sufi bearers of the Shafii juridical tradition and recent Salafis, endowed with the diverse confessional cultures borne, respectively, by dwellers and settlers.

Konstantin I. Kazenin. Sociology of Islamic and Customary Law in Post-Conflict Settlement: Novolak Conflict in Dagestan

The paper examines what is legal pluralism and how it works in semi-autonomous social field of rural district. In the case of Novolak district the post-Soviet state organized migration of Chechen families of deported origin at the turn of the 1980s and 1990s and thus stipulated a serious conflict between Chechens and Laks who were in their turn forcibly settled in this area in 1944 and moved to the lands to the north of Makhachkala. Sociological analysis of interviews with representatives of both sides involved in the

conflict shows how migrants put into practice norms of non-official customary (adat) and Islamic (Sharia) religious legal traditions completing and competing with the official Russian law.

Zaid M. Abdulagatov. Islamic Mass Consciousness in Twenty-First-Century North Caucasus: Dagestan, Kabardino-Balkaria, Chechnya

The article sums up author's sociological studies concerning elements and manifestations of Islamic mass consciousness in different republics of Russia's North Caucasus after unprecedented religious growth happened after the fall of atheistic Soviet rule in the 1990s. The focus is made on Muslims' attitudes to laws of secular post-socialist state as it concerns public morality, systems of religious and secular education, different forms of economic activities, Islamic mode of life. The study allowed distinguishing different types and levels of religious behavioral patterns from "simple believers" to "believers with conviction". There is a clear antagonism between the level of respondents' religiosity and their everyday religious behavior, diffusivity of religious and secular in mass consciousness of the society, mostly young people.

Ilshat G. Saetov. "Jamaatization" of Islam: Shift in the Form of Self-Organization of Turkish Muslim Congregations under the Laicism

This paper investigates changes happened in different types of Muslim congregations (including lodges of Sufi brotherhoods) in Turkey during the modernization. The transformations are examined in a number of intersecting social spaces – social, family, political and institutional, spiritual, educational and global. The author reflects on main challenges faced Muslims and stipulated "djamaatization" of Islam in Turkey, such as secularization, industrialization, urbanization, individualization, demoralization, migration, informatization and globalization. The focus is made on tasks of djamaats and possible risks that might arise from this.

Towards Federative Treaties of Georgievsk in 1783 and 1802: Muslim Leagues and Princedoms of Dagestan in Arabic Diplomatic Correspondence and Agreements with the Kingdom of Kartli-Kakheti and Imperial Russia in the 18th Century. After Private and State Archival Collections. Publication and Russian Translation with Introduction by Vladimir O. Bobrovnikov.

This selection of 15 diplomatic letters and agreements between Muslim khanates and village leagues of the East Caucasus, Georgia and imperial Russia sheds light on how a federative union under the Russian imperial protectorate formed in the region between the 1740s and the beginning of the nineteenth century. Documents were gathered in private and state archives, translated from Arabic into Russian, commented and introduced by Vladimir O. Bobrovnikov.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала

Стоимость подписки в редакции (включая стоимость доставки): за один номер — 150 р., за два номера — 300 р.

Оплатив квитанцию, необходимо выслать в редакцию факсом ее копию и заполненный купон. Оплаченная квитанция является документом о подписке.

ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: Форма № пд-4 ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		
ИЗВЕЩЕНИЕ	Получатель: Форма № пд-4 ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629 В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский» г. Москва, БИК 044552218 Расчетный счет № 40702810700000003047 Кор. счет № 30101810400000000218		
	Фамилия И., О., адрес плательщика		
	Вид платежа	Дата	Сумма
	Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

Адрес редакции: 117997, Москва, ул. Вавилова, 69. Тел./факс (495) 234–0479

Электронная почта: edm@mardjani.ru Страница в Интернет: www.paxislamica.ru

**Подписной купон журнала «Pax Islamica»
на № 1 2008 г., № 1 2009 г., № 2 2009 г., № 1 2010 г., № 2 2010 г.,
№ 1 2011 г., № 2 2011 г., № 1-2 2012 г., № 1 2013г.**

Фамилия _____

Имя _____

Отчество _____

Желаю подписаться на получение:

В количестве _____ экз.

1 (2008 г.)	1 (2009 г.)	2 (2009 г.)	1 (2010 г.)	2 (2010 г.)	1 (2011 г.)
2 (2011 г.)	1-2 (2012 г.)	1 (2013 г.)			
Номера(ов) журнала (Выбранные зачеркнуть)					

Мой адрес:

Индекс: _____

Страна: _____

Город: _____

Область: _____

Улица: _____

Дом: _____ корп. _____ кв. _____

(Заполните печатными буквами)

ПАМЯТКА АВТОРУ

Редакция журнала «Pax Islamica» принимает для публикации исследовательские статьи, переводы культурно-исторических памятников и комментарии к ним, эссе, обзоры работы научных конференций, конгрессов, симпозиумов и пр., тематические обзоры научной литературы, рецензии и другое, написанные на русском или английском языках и так или иначе затрагивающие тему исламоведения. Объем статьи не должен превышать 1 а.л. (40 тыс. знаков), публикации – 1,5 а.л., обзора – 0,1 а.л., рецензии – 1/3 а.л. Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии). Параметры страницы: 28–30 строк, в строке – 62–64 знака.

В конце (или в начале) статьи указываются полностью имя, отчество и фамилия автора, ученая степень и звание, должность и место работы, служебный и домашний адреса, контактные телефоны (желательно указывать также адрес электронной почты, если таковой имеется).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала – подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую – год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002. С.15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Антонов, 1979. С.234–235; Волкова, 1989. С.14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Марков, 1976; Марков, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами или индексами: [Иванов, 2001(1); Иванов, 2001(2), Ахмедов, 2004а, Ахмедов, 2004б].

Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: ЛИТЕРАТУРА или ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты).

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.