

ДАГЕСТАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР РАН
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА ИМ. Г. ЦАДАСЫ

А. Дж. Магомедов

**ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА
ДАГЕСТАНА XIX–XX ВВ.:
диалоговые и конфликтные отношения светской
и религиозной традиций**



Махачкала 2019

УДК 297+930.85

ББК 70+86

М-12

*Рекомендовано к изданию по решению ученого совета
Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы
Дагестанского ФИЦ РАН*

Ответственный редактор

кандидат искусствоведения **Э. Б. Абдуллаева**

Рецензенты:

доктор исторических наук **Р. И. Сефербеков,**

кандидат искусствоведения **Т. С. Гамидов**

Магомедов А. Дж.

М-12 Художественная культура Дагестана XIX–XX вв.: диалоговые и конфликтные отношения светской и религиозной традиций. – Махачкала: ИЯЛИ ДФИЦ РАН; АЛЕФ, 2019. – 188 с.

ISBN 978-5-00128-289-1

В работе исследуется развитие культуры Дагестана в XIX–XX вв. через призму диалоговых и конфликтных отношений между традициями светской культуры и ислама. Если диалоговые отношения между этими культурами характерны для конца XIX – начала XX вв., то конфликты этих традиций наиболее ярко проявились в условиях Кавказской войны, в первые десятилетия советского периода истории и в постсоветское время. Для постсоветского периода истории дагестанского общества характерно наличие как резко конфликтных, так и диалоговых отношений светской культуры общества, с одной стороны, и исторически традиционным для Дагестана направлением ислама.

Книга рассчитана на круг читателей, интересующихся историей светской культуры в Дагестане и ее взаимоотношений с исламом.

ISBN 978-5-00128-289-1

© Магомедов А. Дж., 2019

© ИЯЛИ ДФИЦ РАН, 2019

© Издательство «АЛЕФ», 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	4
Введение	9
Глава 1. Из истории формирования исламских и светских традиций культуры в частной и общественной жизни Дагестана	39
Глава 2. Взаимоотношения исламских и светских начал культуры в XIX – начале XX вв.	57
1. Дороссийская эпоха.....	57
2. Конфликты исламской культуры со светскими началами жизни традиционного дагестанского общества в первой половине и середине XIX в.	70
3. Формирование светских основ культуры Дагестана в конце XIX – начале XX вв.	118
Глава 3. Светская культура Дагестана и ислам в советский и постсоветский периоды истории	127
1. Социальные преобразования Советской власти и развитие новой культуры общества	127
2. Эпоха «девятиности»: реисламизация и борьба за сохранение светских начал культуры в Дагестане	155
Заключение	180
Приложение: Список публикаций автора, связанных с темой монографии	186

ОТ АВТОРА

Вопросы ислама и светской культуры стали актуальными в Дагестане в последние десятилетия. В эти годы вся республика, образно говоря, разделилась на светские и религиозные районы. Уже в десятках районов в последние годы не играют музыкальные свадьбы (речь не о безалкогольных свадьбах). Вместе с тем многие районы, города сохраняют реалии светских культурных центров. Мы помним, что отдельные города (например, Буйнакск) в 1990-е годы больше выглядели как города, расположенные в шариатском государстве. Радует, что в последнее время накал страстей в этих вопросах уменьшился, и люди стараются находить компромисс между разными взглядами на мир. Так, когда играют свадьбу в городе, утром проводят маулид, а после обеда свадьбу с музыкой. Есть сведения, что в некоторых горных селах после свадьбы-маулида на следующий день или позже молодежь уходит в урочища, расположенные за пределами села, где «обмывают свадьбу» – веселятся, танцуют и поют. «Успокоилось» и отношение к хиджабам. Черные одеяния женщин, девушек уже не раздражают горожан, их не обзывают обидными словами, а в школах учителя не акцентируют внимание на таких детях и пропусках ими уроков физкультуры. В городах вместо общих мест купания появились пляжи для женщин. Сегодня уже мало кто спрашивает, что значит слово «халял» (еда, приготовленная по нормам ислама). Есть еще масса новых явлений, отражающих новую эпоху, и ко всему горожане привыкли. Дагестанский мультикультурализм стал устойчивой реальностью.

Люди понимают, что жизнь достаточно сложная и консенсуса в ней порою трудно достичь. Хотя Дагестан – часть России и является светским государством, однако, здесь 80 % верующих людей: этот фактор накладывает свой отпечаток и на повседневную жизнь, и на поведение его жителей. Кроме того, в реалии современной жизни нелегко прописать регламент поступков глубоко верующего или светского человека. Нельзя одним махом выбросить из привычек и сознания многих взрослых «советское прошлое», откуда пришли в нашу жизнь и досуг со спиртным, и пьянство и

др. У нас еще продолжается «переходный» период от одной культуры к другой. Отсюда и рассказы-были нашего времени о том, как сын мечтает сыграть себе свадьбу религиозного типа, а отец говорит ему: «Играю свадьбу я, а ты будешь командовать, когда будешь играть свадьбу своему сыну». Ситуаций великое множество. Дядя не приемлет спиртное, и потому не идет на шумную свадьбу племянника, где пьют. Как сложится по завершению «переходного периода», с уходом «советского поколения», загадывать сложно.

Каждый из дагестанцев, вероятно, не раз задумывался над тем, «что такое хорошо, и что такое плохо», когда речь касается религиозности, веры и светскости. Хотя при этом надо признать, что не все улавливают границы между этими понятиями, а главное реальными поступками-действиями. В этом контексте нам показалась интересной статья, опубликованная в газете «Молодежь Дагестана» под заголовком «В этом доме наливают или не наливают?»¹, известного журналиста Альберта Мехтиханова, к которой мы и отсылаем читателя. В статье подробно перечислены поступки-деяния разных групп «верующих», живущих в Дагестане, с их личностными мотивациями в соотнесенности с идеологией ислама. Статья не претендует на научность, это журналистские зарисовки. Здесь заострено внимание на проблемных аспектах современной жизни республики, где ислам занимает значительное место. Не всегда ясно, как эти группы влияют на формирование политического климата, социальной атмосферы в Дагестане. Можно поспорить и с мнением журналиста, считающего, что на вопрос: «А откуда в нашем мире благо, любовь, красота?» – может дать ответ только ислам.

Понятно, что проблемы исламской и светской культуры, о которых говорит журналист, должны изучать социологи и другие специалисты.

О том, насколько актуальна тема сохранения светской культуры для современного Дагестана, ярким свидетельством стала полемика между сторонниками светской и религиозной традиций культуры, связанная с показом в Дагестане театрального спектакля

¹ Мехтиханов А. В этом доме наливают или не наливают? // Молодежь Дагестана. 2016. 2 сент.

итальянского автора «Охота на мужчин». По мнению «охранителей» религиозных ценностей республики, блюстителей «заветов предков», пьеса оскорбила чувство достоинства дагестанцев.

Реакцию на спектакль, а также историю конфликтов такого рода, нашумевших в последние годы в Дагестане, хорошо описал в «Ленте-ру» российский журналист Борис Войцеховский. На эту же тему высказался и еженедельник республики «Молодежь Дагестана»¹. Учитывая тему нашей работы, мы сочли необходимым кратко резюмировать и этот материал.

Из подборки журналиста мы узнаем, что по похожей причине в 2015-м в г. Махачкале был отменен фестиваль красок «Холи». По мнению сотрудников Министерства молодежи, кидание друг в друга краской может мгновенно выбить горский стержень из неокрепших душ юношей и девушек Дагестана. После выступлений хранителей нравственности, поддержанных Хабибом Нурмагомедовым, в г. Махачкале был отменен концерт Егора Крида, а после стали закрываться – опять же как источник скверны и разврата – местные ночные клубы. Ситуации, как пишет автор, возникали даже комичные. В той же Махачкале со скандалом был отменен концерт екатеринбургского ансамбля готической музыки «Flos flogum». «Правильные» граждане перепутали средневековую готику с субкультурой готов, а готы, по их мнению, – это содомиты.

На почве горячих обсуждений таких событий в соцсетях звучали угрозы актерам, продюсерам и даже ультимативные требования к органам власти республики: «...Где наше правительство республики? Где чиновники наши? Кто вообще отвечает за это? Дагестан – это земля чести и достоинства, порядочных мужчин и целомудренных женщин, а не то, что внедряют в последнее время к нам!..» В сонме угроз блюстителей нравственности публицистически ярко прозвучал комментарий к событиям известного дагестанского журналиста и правозащитника Светланы Анохиной. «Что стоит конкретно за этим случаем? – писала она. – То же, что и все-

¹ Войцеховский Б. «Зарезать и сжечь эту мразь!» В Дагестане радикалы борются с женской сексуальностью. URL: <https://m.lenta.ru/articles/2019/02/27/dagestn-ohota/> (дата обращения: 1.03.2019).; Мухтарова А. Опасные гастроли // Молодежь Дагестана. 2019. 1 марта.

гда: малая образованность, глупость, а также, как ни смешно, гопничество с уклоном в спорт (религиозная и культурологическая риторика – только фантик). Ну и, конечно, вседозволенность, потому что все наши министерства в каждой подобной ситуации уходят в сторону. Скажем, по поводу сорванного фестиваля аниме мы послали официальный запрос в муфтият, ответивший нам невразумительно и грубовато, в Минкульт и в Минмолодежи. Последние и вовсе не соизволили хоть как-то отреагировать. Почему? Потому что там сидят те же самые люди, что кипешуют на разных интернет-площадках. И МВД молчит... Если лица, считающие себя общественными деятелями заявляют, что несовершеннолетние дети с аниме-феста и актрисы на сцене – проститутки, и никто немедленно не тянет его за это в суд, о чем можно говорить?.. Но я все равно не очень понимаю, отчего все так возбудились из-за сценки в спектакле. Они бы еще пошли и выступили против продажи в магазинах колготок и нижнего белья! Там ведь на упаковках тоже есть изображение полуобнаженного женского тела. Увы, эти гопники под лозунгами нравственности могут пойти убивать и насиловать, только дай им волю, потому что им еще ни разу не дали по рукам. А грязи в их мыслях в миллион раз больше, чем во всех спектаклях и порнофильмах вместе взятых, чему доказательство – комментарии. Они видят эротику и разврат везде! Какие-то недотыкомки утверждают, что Махачкала – «их земля». Какая их? В селуху, ребята, в селуху возвращайтесь – учить букварь и понимать, что город – это не село, это совсем другое! Но они этого не понимают. И не поймут. Так что, к сожалению, история вокруг «Охоты на мужчин» – не первая подобная ситуация и, увы, не последняя». п.с.8

Надо отдать должное тому, что «на тему» высказалась и Общественная палата республики. Дежурно заявив, что «наша республика бережно хранит моральные устои, завещанные предками», палата «упрятала» в конец своего заявления «убедительную просьбу» к правоохранительным органам республики дать оценку высказываниям некоторых участников дискуссии, имеющих «явные признаки разжигания межнациональной, межрелигиозной розни». На наш взгляд, именно с этого обращения и надо было начинать заявление.

Об остроте сосуществования «светского» и «религиозного» в общественной жизни республики свидетельствуют и размышления известного дагестанского социолога Заида Абдулагатова, опубликованные в том же еженедельнике «Молодежь Дагестана» под заголовком «У нас экстремизм путают с мусульманским образом жизни. Почему в Дагестане зашкаливает «экстремальность сознания»¹. Он прав, что в Дагестане еще не умеют «по-мусульмански адаптироваться к изменяющемуся миру». «Остается одно: противодействовать новшествам жизни, не принимать их вовсе, а если можно – уничтожать. Поэтому светское в постоянном противостоянии с религиозным». К этим словам социолога трудно что-то добавить.

¹ Абдулагатов З. У нас экстремизм путают с мусульманским образом жизни. Почему в Дагестане зашкаливает «экстремальность сознания» // Молодежь Дагестана. 2019. 17 мая.

ВВЕДЕНИЕ

Проблема. Активное распространение и укрепление ислама в жизни дагестанцев заняло в основном время X–XV веков. Принятие ислама сформировало в крае совершенно новую культуру мировосприятия, мышления и практического поведения. Мифология, идеология, ежедневная культовая практика ислама с обязательными пятничными богослужениями в мечетях, построенных близ аульных и квартальных площадок-годеканов, преобразили быт, архитектурный пейзаж, досуговое пространство сел, где утвердился ислам. Интересно, что переход к новым традициям иногда растягивался на столетия. Так, например, в Кубачи ислам был принят в 1306/1307 году, а джума-мечеть, где могло бы поместиться все взрослое мужское население села, была построена лишь к 1480-м годам. Для предположения, что до этого в селе существовало такое же крупное культовое здание, у исследователей нет материалов. К сожалению, бытовая культура, праздничная и досуговая жизнь населения эпохи средневековья, эпохи перехода от одних культурных традиций к исламскому образу жизни в Дагестане в литературе фактически не описана. Многие из этих процессов еще предстоит изучить. Понятно, что существует проблема источников и остается только сожалеть по поводу их малочисленности.

Ислам преобразил Дагестан, создал базу для развития здесь новой культуры. Правда, при этом судить о том, как шел сам процесс исламизации нам довольно трудно. Как пишут исследователи, «видимо это происходило не слишком быстро. Об этом мы можем говорить по характеру надписей на плитах (надмогильных – А. М.) и именам покойных. На большей части плит... собственные имена, хотя и начертаны арабскими буквами, но все местные, то есть произведены не от арабских корней, поэтому удовлетворительное их чтение пока предложить трудно» [9, с. 174]. Не всегда у нас есть возможность и для сравнений материалов с более ранним доисламским временем. Дело в том, что по раннему средневековью Дагестана (доисламское время) сохранилось значительно меньше памятников культуры и искусства, чем от времени развитого средневековья.

Ранний ислам дагестанцев был толерантным ко многим явлениям культуры. Это могло быть связано как с характером временных циклов той эпохи (замедленный ритм жизнедеятельности), памятью об историческом наследии (сменились поколения, пока шло освоение нового образа жизни, новых ритуалов, обрядов, праздников, новых представлений о жизни и смерти, о должном и сущем). Новая религия пришла не на пустое место, а заменила существовавшие до этого идеологические представления. Трудно судить, как шло замещение, но часто оно шло достаточно безболезненно. Например, в том же Кубачи ислам предложил взамен дуалистических и сложноорганизованных ритуалов зороастризма (маздеизма) во многом прагматические действия и отвечающий здравой логике и смыслу заупокойный обряд (похоронить усопшего как можно быстрее и глубоко в земле было более понятно, чем выставление трупов на съедение птицам с последующим собиранием костей родичей). Видимо, этим можно объяснить то, что в Кубачи, несмотря на столетия бытования этой религии (она бытовала здесь до начала XIV в.), практически не сохранилось ее явных следов (легенд, преданий и др.). Сохранились лишь слабые отголоски представлений, связанных с ней, материал о которых был собран в последние годы исследователями М. М. Маммаевым [14] и А. Дж. Магомедовым [13]. Обращает внимание и то, что известный этнограф, кавказовед Е. М. Шиллинг, собиравший материала о Кубачи еще в 1920-е годы, вообще ничего не пишет об этих представлениях, что также подтверждает наши предположения.

Вместе с новой идеологией и ритуалами ислам предложил для дагестанцев и более яркое «обрамление» идей в виде различных художественных образов. Сегодня нам трудно судить о характере впечатлений средневековых людей, столкнувшихся с миром искусства культового зодчества ислама (джума-мечети, квартальные мечети), прикладного искусства (надмогильные плиты, письмо, превращенное в искусство, арабесковый орнамент и др.), но очевидно, что он восхищал их. В то же время, информации о том, каков был мир художественных образов до ислама, сегодня мы знаем очень мало.

Если признать, что многим сохранившимся до сегодняшнего дня памятникам исламской эпохи Дагестана тысячи и более лет, то

можно полагать, что если бы подобные памятники (архитектурные сооружения и др.) были и в раннее средневековье (до X в.), их следы сохранились бы до настоящего времени. При этом надо учесть, что в исторических материалах, фольклоре Дагестана почти не представлены предания, легенды о борьбе ислама с языческими представлениями или культурными ценностями (ведь сохранился же фольклор о событиях нашествий Тимура, Надиршаха, походов в соседнюю Грузию и др.). Часто все шло естественно и на основе здравых компромиссов, приводивших к синкретизму многих представлений.

Бегло остановимся и на том, что осталось от раннего доисламского времени в культуре Дагестана. Это керамика с гончарным кругом (которому, по данным археологов, около 5 тыс. лет), некоторые виды наборных поясов, перенятые от кочевников, различные виды украшений, кольчуги, холодное оружие с технологиями обработки железа, ряд других явлений культуры, сформировавшихся на базе ранних культурных традиций Кавказа, Среднего и Ближнего Востока.

Эти сведения не всегда знакомы рядовому читателю, поэтому отдельные современные религиозные деятели республики даже готовы признать, что раньше (до ислама, до X в.) у народов Дагестана почти не было культуры. В последние десятилетия фанатизм современных «благочестивых», не говоря о неофитах, доходит до того, что они готовы отказаться даже от своих «заблудших» далеких предков из-за того, что они исповедовали зороастризм, например, как кубачинцы, или верили в духов. При этом отсутствие ярких памятников раннего доисламского времени и незнание истоков многих культурных явлений для них служит некоторым обоснованием таких утверждений. Дербентская церковь была предположительно перестроена в мечеть, но этот факт до конца еще не обоснован убедительными научными выкладками. В то же время очевидным является факт, что все разнообразие ярких явлений художественной культуры Дагестана с X в. убедительно представлено памятниками, связанными с идеологией ислама, культурой арабо-мусульманских стран (Ширван, Иран, Турция).

Уже в первые века ислама в дагестанских селах формировалась группа идеологов и знатоков ислама. Наряду с лидерами общин важную роль в них стала играть группа деятелей в лице кадиев и мулл, учащихся медресе, постепенно набиравших авторитет среди сельчан. Важную роль в распространении исламских знаний играли авторитеты, приезжавшие в Дагестан издалека в первые столетия распространения ислама. Их знания ценились, хотя к их советам прислушивались не всегда беспрекословно. В конце XVI в. наряду с приезжими авторитетами в Дагестане формируется и плеяда своих ученых-алимов, обучившихся в образовательных центрах мусульманского Востока [25, с. 504–506].

Ключевые термины. Развитие ислама и исламской культуры в историческом Дагестане достаточно полно обрисовано исследователями. Речь, конечно, может идти в пределах того круга данных, что сохранился от прошлого. Однако от многих периодов истории края таких материалов сохранилось мизерное количество. Особенно мало источников, когда мы пытаемся восстановить повседневную бытовую культуру населения ушедших эпох. Многие аспекты культуры вообще не представлены в них, поэтому мы сужаем предмет обзора, ограничившись ключевыми терминами темы.

Светская культура. Философское определение «светской культуры» гласит: «Светская культура – тип культуры, в которой священное не обладает свойствами сверхъестественного и не требует санкции сверхъестественного начала, базируясь на некоторой альтернативной (рациональной, этической, эстетической, эмпирической и т. д.) основе» [11].

Другими словами, «светская культура» – это необязательно тип безрелигиозной (нерелигиозной, атеистической) культуры, это культура, где присутствует и религиозное как одно из составляющих, где «религиозное» не превращается в доминанту, и где оно не становится санкцией «всего и вся». Заметим, и в светской культуре религия играет немаловажную роль, в ней она бытует как в форме религиозных обрядов, праздников, оценок их нравственного смысла. Бывает так, что люди, на первый взгляд, неверующие формально исполняют религиозные ритуалы. В качестве примера

можно привести явления недавнего прошлого нашей страны, когда официальная идеология исключала религию из жизни человека: верующих преследовали, храмы и мечети закрывались. Однако, несмотря на это, не только представители старшего поколения, но и среднего, отмечали праздники, такие как Пасха, а на Новый год в домах издавна ставили елки со звездой на вершине – символом звезды Вифлеема, символом Рождества. Так было и в исламе. Массовое праздничное настроение в советское и постсоветское время сопровождало ритуалы-праздники ислама – пост в месяц Рамазана и жертвоприношение в праздник Курбан-байрама. На протяжении истории религиозное сознание не единожды адаптировалось к формам светской культуры, уступая под ее воздействием часть своих позиций [18].

В этом плане интересно наблюдение исследователя Е. П. Корякиной о том, что «светская культура, будучи одним из компонентов западноевропейской средневековой культуры, оставалась христианской по своему характеру. Вместе с тем сам образ и стиль жизни рыцарства и горожан предопределили их сосредоточенность на земном, выработали особые воззрения, этические нормы, традиции, культурные ценности» [10].

Светская культура общества – великое достижение человечества. В своем историческом развитии она пыталась связать себя с рациональными основами познания (в итоге появились зачатки знаний о природе и человеке, логика здравого смысла, наука). Религия же в своих поисках истины уповала на якобы существующий со своими законами развития иной, божественный мир, на логику иррациональных, часто эмоциональных сторон мироощущения человека. Религия возникла и оформилась в системную структуру мысли и логики давно, светская же культура проявляла себя вначале через элементарно-рациональные, эмпирические знания о мире и обществе, в последующем (особенно в последние столетия второго тысячелетия нашей эры) она начинает опираться на новый и важный институт общества – науку.

Все эти достаточно общеизвестные сентенции, которые считаем нужным оговорить вначале.

Актуальность четкого определения понятия «светская культура» связана, в первую очередь, с тем, что в последние 25–30 лет

возникли проблемы ее сохранения и развития во многих регионах постсоветской России. Реисламизация, идущая в эти годы в Дагестане, остро ставит эти проблемы и в республике. В дагестанских городах реисламизация сегодня внешне проявляется в росте числа женщин, одетых в черный или цветной хиджаб, в строительстве джума и квартальных мечетей, росте посетителей пятничных богослужений, увеличении числа заявляющих, что они верующие, проявляющих демонстративную активность во время исламских праздников жертвоприношения и поста.

В условиях таких трансформаций сегодня наблюдается сужение поля светской культуры, предаются забвению традиционная музыкальная, хореографическая, досуговая культура, сокращается число центров традиционных ремесел. Так, в связи с распространением среди населения идеологических воззрений фундаменталистского толка угасает интерес к изготовлению художественно оформленных надмогильных памятников и др., к орнаментальной культуре в целом; возрастает число семей, посещающих только свадьбы-маулиды. По этой причине в ряде горных районов уже не принято устанавливать узорчатые резные надмогильные плиты. Здесь роль мастеров камня стала сужаться до простой заготовки камня. Перестал функционировать широко известный в 1960–1970-е годы центр резного камня в с. Уллуая. В ряде высокогорных районов и сельских обществ Дагестана вытеснено звучание музыки и песен в повседневной и праздничной жизни, здесь проводятся только маулиды или «съезды алимов». Прекращают свое существование популярные во многих местах Дагестана ремесла изготовления музыкальных инструментов.

Философы М. Я. Яхьяев и Е. Г. Камышова, касаясь термина «светская культура», пишут, что важнейшей проблемой российского общества сегодня является проблема толерантного сосуществования носителей различных мировоззренческих убеждений, ценностей, ориентаций. Еще недавно, в советский период отечественной истории, верующие представлялись не только на уровне официальной идеологии, но и в массовом сознании воплощением невежества и мракобесия. Однако уже к 1990-м годам прошлого столетия в связи с реальным утверждением свободы совести и вероисповедания в новой России маятник массовой психологии

резко качнулся в другую сторону. Все социологические исследования последних двух десятилетий показывают всплеск религиозности в обществе. Как результат религиозного ренессанса уже неверующий россиянин предстал в массовом сознании «бездушной тварью», его подвергают осмеянию и остракизму. О людях, осмеливающихся называть себя атеистами, говорят уже как о «последних из могикан», которых пора заносить в Красную книгу. Религиозное и светское предстали несовместимыми идеологическими антиподами, и даже будущий Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл стал заявлять: «Основной конфликт российской современности – это конфликт светского и религиозного» [27, с. 40]. Религия, продолжают авторы статьи, как таковая не отрицает права человека на иноверие или безверие, не стремится повсеместно искоренить их, равно как и далеко не все нерелигиозные учения предполагают борьбу с религией «до победного конца». Такая нетерпимость к мировоззренческому оппоненту скорее характерна для воинствующего атеизма, а среди религиозных форм сознания аналогом такому атеизму является клерикализм, выражающийся в стремлении исключить свободу личности в духовной сфере. Следовательно, атеизм находится в смысловой оппозиции не к религии как таковой, а к клерикализму, а религия, в свою очередь, оппонировать не атеизму, а безрелигиозным формам мировоззрения [27, с. 40].

Остановимся на некоторых разночтениях понятия «светская культура». Само понимание светской культуры как явления в какой-то период времени исследователями было ограничено явлениями безрелигиозного типа. Сегодня, когда утвердилось более широкое понимание этого понятия, важно увидеть в историческом материале (даже средневековья) явления, мало связанные с исламом, в которых мирское начало (если говорить о культуре) не заглушено религиозным. Так, например, первые надмогильные памятники исламского типа в Кубачи и соседнем с ним Кала-Корейше (XIII–XV) вообще не содержат развернутых эпитафий исламского типа. Орнаментальное, художественное начало в них превалирует. Интересно и то, что в Кала-Корейше изображения зверей на сундукообразных надгробиях, воротах мечети даны со знанием исламских идеологических представлений (изображения

«умерщвлены» резной линией, проходящей по шее), а в Кубачи памятники даже несколько позднего времени даны без всяких черточек. Возможно, это было связано с тем, что в Кала-Корейше при изготовлении надгробий, ворот мечетей (атрибуты, связанные с исламом) важно было соблюсти догмы ислама. В Кубачи же это были памятники светского характера и предназначены были они для общественных зданий. Только спустя примерно 300 лет религиозные авторитеты, бессильные объяснить причины стихийного бедствия, обрушившегося на жителей села (мор, землетрясение и др.), стали рекомендовать жителям села сбивать головы животных, зверей, людей на памятниках резьбы по камню. Так было и сделано. В первоизданном виде сохранились лишь единицы изделий, и то благодаря тому, что они хранились дома или в кладке стен, куда не так легко было дотянуться. В последующие столетия об этих «иконоборческих» событиях жители села забыли, и возобладало отношение к ним (несмотря на то, что они были изуродованы) как к ценному историческому наследию. Камни берегли, их переносили из старого дома в кладку стен нового жилья. Более того, в XIX в. они оказались даже в кладке пятничной джума-мечети. Таким образом, представления, связанные с исламом, занимали всегда относительно небольшую нишу в идеологии обществ. Интересно и то, что никаких преданий и легенд на эту тему кубачинский фольклор не сохранил.

Истоки светской культуры. Нормы светской культуры еще в эпоху развитого средневековья наиболее динамично формировались в Западной Европе. Одним из элементов такой культуры здесь стала рыцарская культура. Создателем и носителем рыцарской культуры являлось военное сословие, зародившееся еще в VII–VIII вв., когда получили развитие условные формы феодального землевладения. Рыцарство, особый привилегированный слой средневекового общества, на протяжении веков выработало собственные традиции и своеобразные этические нормы, собственные воззрения на все жизненные отношения. Становлению идей, обычаев, морали рыцарства способствовали во многом Крестовые походы, его знакомство с восточной культурой. Расцвет рыцарской культуры приходится на XII–XIII вв., что было обусловлено, во-

первых, окончательным его оформлением в самостоятельное и могущественное сословие, во-вторых, приобщением рыцарства к образованию (в предшествующий период большая его часть была неграмотной). Если в раннем средневековье рыцарские ценности имели в основном военно-героический характер, то к XII-му столетию формируются специфические рыцарские идеалы.

Так, в обязанности рыцаря входила не только защита чести и достоинства сюзерена. Традиция требовала от рыцаря следовать определенным «правилам чести», так называемому «кодексу рыцарской чести». Основа кодекса – идея верности долгу – регулировала правила ведения боя и т. д. К числу рыцарских достоинств относились: благородное поведение в бою, поединке, щедрость, смелость. Традиция требовала от рыцаря знать правила придворного этикета, уметь вести себя в обществе, утонченно ухаживать за дамой, благородно относиться к женщине, защищать униженных и оскорбленных. В число «семи рыцарских добродетелей», наряду с верховой ездой, фехтованием, плаванием, игрой в шашки, умелым обращением с копьем, входило также поклонение и служение даме сердца, сочинение и пение стихов в ее честь. Указанные идеалы составляли основу представления о специфически рыцарском поведении – куртуазии (от французского court – «двор»). Куртуазия – особый ритуал отношений и нравственных категорий, диктуемых придворным этикетом.

Таким образом, к XII в. рыцарские ценности в Западной Европе подверглись систематизации и универсализации, им был придан широкий этический смысл. Эти новые ценности легли в основу светской, так называемой куртуазной литературы – рыцарской лирики и рыцарского романа.

Средневековая культура Дагестана до начала XIX в. в отличие от западноевропейских традиций обладала большей идейной и художественной целостностью. Тем не менее, господство ислама не делало ее однородной. Одной из особенностей ее развития стало формирование в ней элементов светской культуры, отражавшей идеалы традиционной элиты – слугителей «ханских» дворов и формирующейся категории зажиточного слоя населения в лице ремесленников, торговцев и лиц, занятых в интенсивном земледелии. Здесь и без комментариев понятно, что значительная роль

женщины в хозяйстве народов Дагестана, зафиксированная этнографами, не могла также не способствовать развитию рациональных форм общения и досуга (часто противоречащих нормам шариата), т. е. элементов светской культуры. Не случайно имам Шамиль не решился издать указы и предписания о том, чтобы все женщины Имамата ходили в парандже, что делали его близкие домашние. Единственное, в чем он ограничил свободу женщин – традиционные парные (мужчина и женщина) танцы.

В отличие от Западной Европы в Дагестане не было рыцарской культуры, но бытовали традиции культуры свободных общинников (узденская культура), содержащая элементы культуры светского типа. Эта культура все же не оформилась в писанную или устно-фольклорную систему-кодекс с четкими правилами поведения. Скорее всего, такая культура у дагестанцев все же была в раннее средневековье, но она была вытеснена исламом, который заменил его на общеизвестные нормы и кодекс поведения мусульманина.

Об этом свидетельствуют материалы по народам Северного Кавказа, где ислам был принят значительно позже. Речь, например, о культуре карачаевцев и балкарцев, где за такими нормами закрепилось даже специальное название «Тау адет» (букв. – «горский адат»). Кодекс состоял из нескольких тысяч различных правил и норм, обычаев и традиций, выработанных этими народами. В последние десятилетия идет работа по их собиранию и систематизации.

Кодекс имел свою структуру, построение и состоял из нескольких частей: а) «Адеб» – раздел, посвященный воспитанию, отношению младших к старшим и т. д.; б) «Адет» или «Адетнамыс» («обычай, честь») – правила и нормы поведения взрослых в различных ситуациях, в общественных местах, в дороге, на праздниках и пирах и т. д.; в) «Езден адет» (уздени – второе, после князей, сословие в дореволюционных Балкарии и Карачае, дворяне: къара ёзденле, «черные ездени» – свободные общинники) – свод правил поведения для узденей, включающий в себя и кодекс воинской чести, отношение к князю, традиции раздела добычи и т. п.

Подавляющее большинство этических правил были составлены в форме рифмованных двух-, трех- и четырехстиший, представляющих собой изящные, точные изречения – афоризмы. «Тау

адет» – это и произведение поэзии. Некоторые из этих правил давались в форме запретов, другие носили характер рекомендаций, советов, третьи – выводов и т. д.

Несмотря на то, что «Тау адет» – кодекс довольно объемный, в нем нет стремления к мелочной регламентации, к тому, чтобы учесть все и вся, учесть все жизненные ситуации. Интересно и то, что, подчеркивая ценность знания и исполнения этических правил, «Тау адет» все же подчеркивает, что безошибочным является путь совести.

Этический кодекс «Тау адет» создавался в течение многих столетий, в нем запечатлен огромный опыт народа. Заметна поразительная цельность, непротиворечивость частей всей этической системы. «Тау адет» обладает внутренним стержнем, главной идеей. Кратко эту идею можно сформулировать в следующем виде: «Воспитывай в себе и в своих детях чувство собственного достоинства. Никогда его не роняй, ни при каких обстоятельствах, никогда не унижай другого. Будь скромн и тверд».

Как пишет автор публикации об «Тау адет», изучение выдающегося памятника духовной культуры карачаево-балкарского народа еще только впереди. Его издание оказало бы неоценимую помощь как в воспитании молодого поколения, так и в формировании нравственного облика всей нации [20]. Вместе с тем, в публикации заметна некоторая идеализация кодекса, существовавшая в отличие от рыцарского кодекса только в фольклорных формах.

Подобные устные формы этикетного кодекса бытовали и у других народов Северного Кавказа. К сожалению, систематизацией таких сведений в Дагестане (здесь такой кодекс получил название «ЯхI-намус» и др.) специально никто не занимается. Лишь небольшие материалы на эту тему можно прочитать в работах дагестанских этнографов.

Несмотря на сходство ряда проявлений культуры рыцарства и узденства, эти традиции существенно разнятся между собой, как и исторические условия, в которых они возникли. Однако определенное сходство все же есть, и это – светские элементы, связанные с этикетом, поведением в той или иной обстановке. При этом рыцарская культура в отличие от узденства была более разработанным в социальном плане явлением, объединявшим не только этикетные правила, но и эстетические нормы.

Вторым компонентом, повлиявшим на формирование светских начал культуры общества, была *городская культура*. Часто этот термин толкуется как равнозначное понятию «*светская культура*». Еще в X–XI вв. в Западной Европе начинают разрастаться старые города, возникают новые. В городах зарождался новый образ жизни, новое видение мира, новый тип людей. На основе возникновения городов оформляются новые социальные слои средневекового общества – горожане, цеховые ремесленники и купцы. Они объединяются в гильдии и цехи, защищающие интересы своих членов. С возникновением городов усложняется ремесло, оно требует уже специальной подготовки. В городах формируются новые социальные отношения – житель города, ремесленник, например, лично свободен, защищен от произвола цехом. Постепенно крупным городам, как правило, удается свергнуть власть сеньора, в таких городах возникает городское самоуправление. Города были центрами торговли, в том числе внешней, что способствовало большей информированности горожан, расширению их кругозора. Горожанин, независимый от любой иной власти, кроме магистрата, видел мир по-иному, чем крестьянин. Стремящийся к успеху он стал новым типом личности [22].

Городов западноевропейского типа в Дагестане в средневековую эпоху не было, но чертами городской культуры обладали Дербент и в определенной степени ряд крупных сел Дагестана (Кубачи, Ахты, Хунзах и др.). Развитие ремесел, торговли были основными факторами формирования в них элементов культуры светского типа. С середины XIX в. стали развиваться города Темир-Хан-Шура, Порт-Петровск, слобода Хасавюрт, а в начале XX в. Дагестан превращается в регион, где налицо многие атрибуты городской культуры. На Дагестан через отходников значительное влияние оказывала городская культура Кавказа, столичных центров России. Через эти города шло влияние культуры России, Европы на формирующиеся светские начала культуры дагестанцев.

Третьим компонентом светской культуры на начальном этапе становления, на наш взгляд, было *народное искусство* (декоративно-прикладное искусство, музыкальная культура и др.). В контексте с историей зарождения светской культуры народное искус-

ство исследователи не рассматривают. Известно, что народное искусство в целом формируется в эпоху средневековья. Его источниками стали как предшествующие ему формы искусства с элементами архаической культуры, так и творчество профессиональных городских художников и ремесленников городских цехов. По этой причине в народном искусстве исследователи выделяют как крестьянское направление, так и народное искусство горожан. Нередко крестьянские формы народных ремесел возникают под влиянием городской культуры.

Истоки зарождения народного искусства в эпоху средневековья в целом ее составляющих мало изучено. Тем более ценно исследование известного ученого В. П. Даркевича, изданного еще в годы советской истории. В книге «Народная культура средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв.» он обнаружил интересный и яркий материал, связанный с формированием в это время традиций художественной культуры светского типа. По словам исследователя, народная культура – широкое понятие и важнейшим ее компонентом является праздничная культура [8]. Сегодня искусствоведы относят народный праздник, как и народные танцы, песни, к явлениям музыкального фольклора, которые также входят в светские основы культуры общества.

Учитывая все это, мы вправе относить народное искусство Дагестана XIX – начала XX вв. к явлениям светской культуры. В данном контексте становится более понятной и борьба молодых шариатистов эпохи Шамиля против многих явлений народной культуры Дагестана (песни, танцы, народные обычаи и праздники).

Периодизация истории развития взаимоотношений религии и светских традиций культуры Дагестана в XIX–XX вв. Во взаимоотношениях религии и светских традиций в дагестанском обществе в последние столетия можно выделить три этапа. Первый начался в начале XIX в. с присоединением Дагестана к России и закончился падением царской монархии в 1917 году. Второй связан с развитием культуры в советскую эпоху. Третий этап начался с развалом СССР и постсоветскими преобразованиями.

Светская культура Дагестана XIX в. складывалась из разных пластов, формирующихся под влиянием не только политических, но и экономических процессов. В это время особенно значимыми

для формирования нового мировосприятия дагестанского населения оказались такие явления, как например: отходничество населения (выезд на заработки мастеров и др.); впечатления от торговых поездок с целью продажи ремесленных изделий, сельхозпродуктов; впечатления от поступающих в край новых фабрично-заводских товаров. Мы попытались выделить основные из них. Новые впечатления коснулись, прежде всего, взаимоотношений полов. В основе гендерных ролей уже лежат не только установки ислама, но и светские представления о большей свободе женщин, взрослых детей в семье, в обществе.

Меняется свадебная культура: свадьба становится более светской, что выразилось в большей ее «досуговости»; ритуалы все чаще превращаются в развлекательные игровые действия; меняется поведение взрослых и детей при застолье.

Обновляется интерьерное пространство дома. В гостевых комнатах расширяется эстетическое пространство, состоящее из элементов светской культуры. Появляются рамки с фотографиями домочадцев, сделанные в городах. Возрастает декоративность интерьера: в интерьере гостевых комнат появляется расписная, медная посуда, обитые цветной жестью сундуки, постели с чехлами из декоративного ситца или других пестрых тканей.

Обогащается цветовая гамма одежды, костюма в целом, растет число украшений, в том числе вышитых. Особо украшается свадебный и парадный женский и мужской костюмы. Часто новые впечатления связаны с инновациями художественной культуры, идущими из городской культуры России, Европы (например, фотоискусство). Появляются досуговые застолья с обязательным использованием спиртных напитков.

Растет толерантность дагестанцев к иноверцам: отходничество и жизнь среди них убеждают в том, что все люди во многом одинаковы как по психологическим чертам, так и приверженности к общечеловеческим ценностям (уважение к родителям, старшим поколениям, милосердие, благотворительность и др.).

Все это способствует развитию и свадебной культуры, хореографического искусства (появляются новые танцы); развитие получает песенная культура (популярным становится жанр любов-

ной песни). «Секуляризируется» также общественная жизнь, усиливается антиклерикализм в творчестве просветителей, в народном устно-поэтическом творчестве.

С темой развития светской культуры в Дагестане в XIX в. во многом связано творчество дагестанских просветителей. Светскость их творчества часто проявлялась в антиклерикальной направленности многих произведений. В условиях, когда духовенство занимало сильные позиции в общественной жизни сел, антиклерикальность их произведений воспринимались как попытки утвердить светские начала в жизни, оттеснив влияние духовенства на общество. Перу известного дагестанского литературоведа Ч. С. Юсуповой принадлежит ряд книг с характеристикой произведений. Она обратила внимание, что в творчестве просветителей того времени остро встала тема антирелигиозного и антиклерикального. Многие просветители в своем творчестве активно выступили против служителей культа, выражая тем самым настроения масс. Духовенство того времени нельзя было относить к зажиточному классу. Многие его представители, будучи малограмотными людьми, постоянно вынуждены были «изворачиваться», объясняя верующим иногда необъяснимые или труднообъяснимые вещи, отправлять культовые услуги за деньги (иначе не хватало на жизнь). Все это не всегда согласовывалось с идеологией ислама. Получалось так, что богоугодные дела имели цену и не всегда маленькую, потому духовенство и подвергалось критике, нападкам и сарказму.

Отсюда и критическая антиклерикальная струя в творчестве просветителей. Это направление творчества исследователи порой толковали как антирелигиозное. Так, например, в духовной поэзии известного дагестанского просветителя Али-Гаджи из Инхо, как пишет Ч. С. Юсупова, некоторые исследователи (речь об ученых советского периода) обнаружили «антирелигиозные мотивы». У современных же исследователей, продолжает она, «прослеживается желание выхолостить из его поэзии все светское, земное, а его самого приобщить едва ли не к лику религиозных святых». В итоге, «заведомая архаизация и теологизирование так же, как раньше идеологизация, не только не способствуют проникнове-

нию в глубины художественного сознания Али-Гаджи, но и серьезно мешают объективному и целостному восприятию творчества поэта» [26, с. 7, 8, 10].

Думается, важно в методическом плане при исследовании темы четкое различие антирелигиозного и антиклерикального. Не только потому, что подобное различие позволяет лучше понять грани творчества этого и других поэтов-просветителей Дагестана, но и понять атмосферу дореволюционной жизни Дагестана, где религиозность была естественной частью образа жизни и мышления практически каждого взрослого.

При этом надо еще учитывать, что в дореволюционной России за богохульство в области христианской религии, например, по законодательству налагались достаточно строгие наказания, а в исламе по шариатскому праву она наказывалась даже смертной казнью через побивание камнями [2]. Надо признать, чтобы бояться публичной критики Аллаха у просветителей были и веские юридические основания. Критиковать же служителей культа было проще.

Антиклерикальные мотивы дагестанского фольклора также дают значительный материал для изучения процессов формирования традиций светской культуры в дореволюционном дагестанском обществе, поэтому остановимся на этом аспекте темы. Известно, что фольклор часто основан на мощно развитых народных традициях здравого смысла. Кроме того, фольклор отражал и реалии атмосферы жизни того времени. Вначале проанализируем ряд народных изречений (афористичный жанр фольклора), опубликованных известным фольклористом Дагестана А. Ф. Назаревичем в книге «Пословицы и поговорки народов Дагестана». Один из разделов книги фольклорист озаглавил «Религия и духовенство». Интересно, что из 28 приведенных здесь пословиц и поговорок лишь 5 являются антирелигиозными по смыслу, 21-антиклерикальными (критика мулл, порядков мечети), 2-антирелигиозными и антиклерикальными одновременно. При этом критика Бога (Аллаха) в фольклорных единицах (пословицах и поговорках) дана в обтекаемых, иносказательных или нейтральных, завуалированных выражениях (например, «У бога дней много, у богача добра»). Критика

же мулл в них выражена в достаточно жестких, ироничных и грубых по смыслу выражениях (например, «Подал мулле руку – проверь кольцо: цел ли камень?», «Где падаль, там ворон; где покойник, там мулла», «Где музыка, там радость; где ученый мулла, там беда») [15, с. 64–66]. Такая жесткая критика духовенства не всегда бывала справедливой.

Антиклерикальные мотивы ярко прослеживаются и в прозаических жанрах фольклора: в бытовых сказках, анекдотах, притчах. В них также обыгрывается скупость, лицемерие и жадность служителей культа – мулл и кадиев. В советское время такие фольклорные материалы трактовались учеными как антирелигиозные. На наш взгляд, такие оценки не могут быть однозначными. Их можно считать антиклерикальными по направленности, но отнюдь не антирелигиозными. Антиклерикализм надо толковать как элемент светской культуры общества, направленный против служителей культа, но не как мировоззренческую, атеистическую установку человека.

История влияния ислама на развитие фольклорной культуры Дагестана, особенности антиклерикальных мотивов в фольклоре были объектом научного интереса многих исследователей Дагестана. В публикациях фольклористов А. М. Аджиева, Ф. А. Алиевой, М. Р. Халидовой, А. М. Ганиевой тема хорошо обозначена. Кратко коснемся ряда их оценок и наблюдений. Так, А.М. Аджиев считает, что ислам и исламская культура «разрушали в Дагестане домусульманскую культуру». «Почва» и «арсенал» героического эпоса – мифология у народов Дагестана – действительно претерпела катаклизмы: ее развитие было приостановлено, а затем она разрушилась и трансформировалась, в частности «в угоду» мусульманской религии, ее мифологии. Исчезли у многих народов Дагестана и героико-исторические произведения, возникшие на базе мифологии [21, с. 13–15]. Исторически под влиянием ислама трансформации подверглись в Дагестане, по мнению А. М. Аджиева, и другие явления народной культуры, например, народный хор и хоровая песня. «Горы Дагестана – это, пожалуй, единственный «остров» на Северном Кавказе, – пишет он, – где за редким исключением отсутствует характерный народам Грузии и Северного Кавказа (включая кумыков) многоголосный бурдонирующий

хор, истоки которого восходят к древним кавказским ритуально-мифологическим хорам, хороводным песнопениям» [21, с. 15].

Интересны характеристики других жанров фольклора. «В социально-бытовых сказках, – пишет Ф. А. Алиева, – особое место отводится теме разоблачения лицемерия и ханжества клерикалов. Если взглянуть на эти сказки в целом, то перед читателями раскрывается большая галерея комических образов служителей культа». Такие произведения фольклора бытовали «почти у всех народов Дагестана... Например, сюжет о том, как проучили муллу, бытует с некоторыми вариациями у аварцев, лезгин, кумыков и др.; о жадном кадии – у лезгин под названием «Носильщик», у аварцев – «Шейх из Ботлиха» и т. д.». «Сказки о духовенстве, – пишет далее этот же исследователь, – основанные на едином композиционном приеме – одурачивании, в сюжетном отношении разнообразны, но едины по основному конфликту... Большой частью сказки о духовенстве невелики по размерам и перекликаются с народными анекдотами комедийностью ситуации, неожиданностью развязки» [21, с. 412–414]. «Притча создала обобщенный нарицательный образ представителя мусульманского духовенства – муллы». В ней, по словам М. Р. Халидовой, вскрывается «ханжество, лицемерие, беспредельная жадность, стремление к наживе» служителей религии [21, с. 327, 328]. Такие же «жесткие» исследовательские оценки социальной роли исламского духовенства в дореволюционном дагестанском обществе встречаются и сегодня. Так, автор статьи «Антиклерикальные мотивы в фольклоре лезгин» [3] также прямолинейно судит о роли духовенства в традиционном обществе Дагестана. Интересно, что антиклерикальными чертами отличался устный фольклор и других народов Северного Кавказа. Как пишет осетинский исследователь Ф. М. Таказов, «для осетинского сказочного репертуара особенно характерны сатирические сказки, бичующие религиозных деятелей, неправедных судей, всякого рода угнетателей» [19, с. 87]. Надо иметь в виду, что источником формирования фольклорных произведений, направленных против исламского духовенства, могли быть не только личные черты отдельных духовных лиц («жадность» и др.), но и широкий круг социальных проблем, накапливающихся в обществе, в личной судьбе того или иного служителя культов.

Социальная природа появления антиклерикальных сказок, анекдотов, пословиц и поговорок общая: недостатки человеческого характера, связанные с публичностью профессий мулл и кадиев; скромное материальное положение многих служителей культа низового звена, вынуждающая их к активным заботам о мирском благе.

Прав и исследователь Х. М. Халилов, когда указывает, что не все было так однозначно: в фольклоре Дагестана немало произведений, где воспеваются мудрость, ум служителей культа. Дело в том, что кадии сельских обществ и муллы разбирали уголовные и гражданские дела, бытовые конфликты своих земляков, и потому должны были быть достаточно сведущими людьми для справедливого решения споров [23, с. 238–244].

Во многих случаях в фольклорных произведениях отражались и атеистические мировоззренческие установки народа. Иначе трудно объяснить появление критичных пословиц о боге, о вере: «Аллах аллахом, а сыт будешь, если запасешься едой», «Не наевшись, и лиса не молится» (табас.). О паломничестве в Мекку кумыкская и лакская пословицы иронизируют: «Чеснок сладким не станет, если даже побывает в Мекке» [21, с. 439].

Появление антиклерикальных притч, пословиц и поговорок с элементами атеистического было связано и с общим развитием светской культуры, распространением научно-популярных знаний, ростом общественного сознания населения, наблюдавшиеся в Дагестане в XIX – начале XX вв. Отражением этих процессов было и бурное развитие жанра любовной лирики, ставшего «самой многочисленной жанровой разновидностью лирической поэзии народов Дагестана» [21, с. 191]. По этому поводу известный литературовед Н. В. Капиева писала: «Казалось бы, ислам, столь жестоко и прочно внедренный в сознание горских народов завоевателями-арабами, с его отрицанием и порицанием всякого душевного движения, не связанного с религией, всех светских форм эстетической сферы жизни, должен был постепенно заглушить, удушить это воспевание радостей самого могущественного из земных чувств – возвеличивание любви. Однако этого не произошло. Любовная лирика – хотели или не хотели ее создатели – противоборствовала исламу» [16, с. 28]. В этой же связи надо привести слова академика

Г. Г. Гамзатова о том, что «достойно восхищения то обстоятельство, что устное народное творчество не только устояло перед натиском и засильем ислама, но и отстояло свою свободу от религиозно-надстроечного всевластия» [4, с. 51–52].

Таким образом, творчество просветителей и фольклорная культура стали одними из ключевых звеньев формирования светских традиций культуры в дореволюционном Дагестане. Важную роль сыграло и народное искусство (хореография, музыкальный фольклор, декоративно-прикладное искусство), о чем подробно будет сказано в следующих разделах работы.

Новый этап развития светской культуры общества Дагестана в XIX–XX вв. мы связываем с установлением Советской власти и ее социально-экономическими и культурными преобразованиями. Именно к советской эпохе относятся такие преобразования, как ликвидация всецелья духовенства в частной и публичной жизни, уравнивание в правах женщин с мужчинами, развитие светского образования, просветительства, искусства (кино, театральное искусство, СМИ и др.). Наиболее ярко новые веяния отразились в положении женщин и духовенства.

Обратимся к публикациям последних лет, которые важны для нас в целях изучения культуры советской эпохи через призму диалоговых или конфронтационных отношений между исламом и светскими традициями. Активно в этом направлении сегодня работает исследователь М. А. Гусейнов. В последние годы им были опубликованы интересные статьи в журнале «Исламоведение» [6, 7]. В них автор попытался определить содержательную сторону термина «антиклерикальный» при характеристике явлений, свойственных для дореволюционного времени и первых десятилетий советского времени. Автор прав, что «в период строительства социализма в нашей стране развернулась борьба со служителями духовенства, борьба за изживание всего и вся, связанного с религией. С этого времени всякая критика священнослужителей в советском литературоведении стала называться антирелигиозной» [7, с. 87].

В произведениях 1920–1930-х годов обличение служителей духовенства, в отличие от критики духовенства дореволюционной поры, было направлено на их искоренение в строгом соответствии

с установками официальной идеологии [7, с. 87]. Антирелигиозность и антиклерикализм насаждались не только в литературе, но и во многих других областях культуры, в искусстве. При этом антиклерикализм и антирелигиозность, навязываемые властью, воспринимались творцами как единое, нерасчлененное явление. Более того, основной упор делался на антирелигиозном содержании идеологического противостояния, развернувшегося в то время.

Часто установки на борьбу с религией и ее служителями облекались в идеологию атеизма, а в конце 1920-х годов атеизм начинает бороться с религией под флагом «воинственного атеизма». Сегодня для исследователя нет проблемы дефиниции термина «антиклерикальный», если речь идет о первых советских десятилетиях. В это время он рассматривается в синкретическом единстве с государственной антирелигиозной пропагандой и политикой.

Антирелигиозная пропаганда и политика в конце 1920-х, в 1930-е годы стали занимать большое место в деятельности партийных и советских организаций Дагестана. Партийные ячейки, комсомольская молодежь на местах даже стали проявлять излишнее усердие в этом деле. Так, в 1929 году в Кубачи возник конфликт, связанный с тем, что был поставлен вопрос «о недопущении похорон ячейками ВКП(б) и ВЛКСМ умершего комсомольца на общем кладбище» [24]. С чего началась эта история, и чем она закончилась, в тех же материалах ЦГА РД нам не удалось найти сведения. Возможно, райкому партии нечего было противопоставить точке зрения кубачинской партячейки, и скользкий вопрос был обойден. Такова была и общепартийная установка. Попрание вековых традиций общества еще не входило в планы большевиков. Они сами не могли найти ответы на извечные вопросы жизни и смерти.

В то же время атеизм советского времени необходимо отличать от антирелигиозности вообще, неприятия религиозности как таковой и борьбы с ней, сопряженной с желанием освободить общество от ее влияния. Однако на начальном этапе критика религии ещё не подразумевала борьбу с ней. В конце 1920-х годов было решено искоренять религию не только пропагандистскими, но и административными и репрессивными мерами. При этом главный удар приняли на себя служители культа. «Антиклерикализм» тогда стал явлением определенного плана, исходящим от власти.

В антирелигиозной работе активно использовалась художественная литература. Именно в 1930-е годы литература стала больше, чем художественное слово. Оно стало механизмом информационного обеспечения репрессий и административного нажима на духовенство. Молодые писатели советского Дагестана активно приняли на вооружение традиции фольклора Дагестана, содержащей антиклерикальные и даже антирелигиозные мотивы. Они не всегда понимали, что фольклор, антиклерикальные произведения дореволюционных писателей Дагестана имели совершенно иной характер. Писатели того времени, будучи в основной своей массе глубоко верующими людьми (многие из них работали алимами, кадиями, муллами), не выступали против религиозной жизни вообще, они ратовали за ислам, за его укрепление, через очищение. К их произведениям невозможно применить термин «антирелигиозный», но и их «антиклерикальность» имеет несколько другое содержание по сравнению с аналогичными мотивами в литературе советского периода.

Вместе с тем, своими истоками литература антиклерикального содержания Дагестана, как пишет М. А. Гусейнов, восходит к национальному фольклору, ориентальной классике. Показателен в этом плане образ Моллы Насреддина, являющийся универсальным в словесной культуре народов Дагестана, Северного Кавказа, Ближнего Востока [5].

Когда мы исследуем проблемы антиклерикального и антирелигиозного в первые десятилетия советского времени надо иметь в виду и то, что с начала 1930-х годов началось административно организованное наступление власти, его партийной элиты на религиозную жизнь общества (заккрытие мечетей, религиозных школ, изъятие имущества религиозных общин, гонения на духовенство с помощью привлечения к уголовной ответственности, раскулачивания, чрезвычайного налогообложения, ссылки в отдаленные области и т. д.), развитие антиклерикальной, антирелигиозной по содержанию литературы и публицистики, театрального искусства и драматургии, массовой атеистической пропаганды (при полном запрете религиозной и др.).

Советская власть сняла запреты, как с антирелигиозных тем, так и тем, связанных с критикой Бога (Аллаха). Более того, в 1930-е

годы антирелигиозность в поведении и в высказываниях стала правилом «хорошего тона» для партийно-комсомольских, советских деятелей. Внедрение в практику партийной жизни «воинственного атеизма» заставило эту элиту постоянно декларировать в свою защиту лозунг К. Маркса «Религия – опиум для народа», который стал главным аргументом в их борьбе с религиозной идеологией.

Массовое наступление на религию и на ее традиционные институты способствовало «расчистке поля» для развития светской культуры. Главным центром распространения традиций светской культуры на селе в это время становится общеобразовательная школа. Свою роль в этом сыграли приезжие из России специалисты, учителя, сельсоветские администрации, СМИ, телевидение. Однако нередко «расчистка поля» для светской культуры и активное идеологическое наступление власти на исламскую мораль провоцировала безнравственность в человеческих отношениях даже односельчан, родственников. Борьба против религии (и религиозной морали), раскулачивание «оживили» в селах чувства удовлетворения завистливых соседей, родичей. В 1930-е годы имущество раскулаченных и конфискованные в счет недоимок по налогам дома, другое имущество на так называемых «торгах» переходило за бесценок в собственность представителей местной партийно-советской элиты. В условиях всеобщей бедности эта же элита пыталась воспользоваться и другими возможностями (они и их родственники получали лучшие земельные участки, раздаваемые в качестве приусадебных, за их родственниками закреплялись те или иные сельские должности, расхищалось продовольствие с колхозных складов и др.) [17]. Обида на несправедливые решения власти, отдельных его представителей, земляков, выраженная в поэтической форме, нашла отражение в творчестве известного лакского поэта Магомедгаджи Гаджиева (Чукундалава) [12].

Послесталинская эпоха «выровнила» крайности идеологических перекосов второго десятилетия советского времени в отношении к религии. Старые темы сохранялись, но они не были столь актуальны, как в 1930-е годы. Погибли в лагерях, умерли религиозные деятели, воспитанные в дореволюционную эпоху, практически завершилась «культурная» (точнее было бы ее называть «свет-

ская») модернизация в области образования и культуры. Такая революция была проведена во многом репрессивными, административными методами, но для власти важен был конечный результат, и этот результат к 1960-м годам стал очевиден. Школьное светское образование для детей, развитие элементарной грамотности среди взрослого населения, ликвидация конфессиональных форм образования, развитие сети клубов, изб-читален, кинодела, развитие государственных форм соцзащиты (пенсионное обеспечение и др.), формирование практически отсутствовавшую до этого прослойку сельской элиты в лице женщин (учительницы, медработницы, секретари комсомольских и партийных ячеек и др.) значительно изменили общую атмосферу в селах. Постепенное улучшение материального благосостояния значительной части населения завершила эти процессы.

Не менее важной в политическом плане для большевиков была задача по уравниванию в правах женщин с мужчинами. В этой сфере также развернулись острые конфликты. Столетия адатного неравенства с попытками шариата хотя бы как-то привести в решение «женского вопроса» элементы справедливости («кебин» как форма гарантированного «полиса» на случай развода и др.). Советская власть делала многое, чтобы женщина почувствовала себя социально защищенной. Специальные женотделы при райкомах партий, различные льготы, привлечение женщин к активной общественной работе, мощная пропаганда в СМИ и другие меры сделали свое дело. Главное же заключалось в том, что враг в лице духовенства был сломлен и повержен. Верующие без пастырей-кадиев и их еженедельных проповедей в джума-мечетях были скорее напуганы атмосферой и переменами эпохи и потому не выступали против непривычной для раннего времени социальной активности женщин. Люди переставали удивляться, так как появилось много нового и непривычного: и коллективизация, и работа ликпунктов, изб-читален, и школьное строительство с раздачей «подарков» для детей из бедных семей и другое. Многих отвлекала бедность, высокое налогообложение (средняков), конфискации частных земельных участков и имущества, высылка из села зажиточных («кулаков»), другие социальные проблемы, обострившиеся в это время.

Формы светской культуры советского времени формировали и новый тип отношений между молодыми людьми (парнями и молодыми женщинами). Для них уже характерны более раскрепощенные отношения. Советская литература 1930–1950-х годов частично описала такие явления, но писательское их истолкование часто было однозначным и схематичным. Писатели уходили от острых нюансов жизни, например, внебрачные отношения молодых. Это был краеугольный постулат исламской этики, за нарушение которого назначались самые строгие наказания для женщин в дореволюционную пору. В советскую эпоху такие наказания были запрещены, и это стало колоссальным итогом утверждения социального равноправия мужчин и женщин.

В новых условиях муллы, кадии, консервативная часть населения сел уже не могла выступать против женщин без оглядки на изменившиеся общественные реалии. Реалии же были строгие: одних выселяли в неизвестные края (шло раскулачивание), других рассредотачивали с помощью чрезвычайного налогообложения, а третьи бежали в города. По этим причинам желающих выступить против нарушений адатных порядков было немного.

Поздние и широко известные женские образы в лице Асият Р. Гамзатова, Айшат И. Керимова показывали новые явления. Они стали мощным фактором пропаганды советского образа жизни, средством воспитательной работы с населением. Росла новая молодежь, которая уже не была озабочена религиозными ритуалами, ей снились «бескрайние поля, дымящиеся трубы заводов, морской прибой», и ее мало заботили точное время ежедневных намазов, поста и разговения (в школах разносили кружки с водой, чтобы пресечь попытки держать пост в месяц Рамазан).

В жизни было немало и других героев времени, не попавших на страницы повестей и романов советских писателей. Возможно, в истории Дагестана другие исследователи найдут более позитивные примеры нарождающейся светской культуры и этики советского времени. Понятно, что на сегодня не все изучено. В рамках этой проблематики, например, разве не заслуживают внимания темы «Русские учительницы и личные судьбы дагестанцев: по материалам межнациональных браков 1930–1950-х годов», «Русские специалисты и формирование новых (светских) начал бытовой

культуры»? Приезжие специалисты практически совершили «революцию» в умах местного населения, приучили их к толерантности к иной культуре, дали подрастающим поколениям (школьникам) и молодым учителям сел много знаний об окружающем мире. Нам важно понять противоречия, в тисках которых оказывался человек той новой советской эпохи.

Антирелигиозная пропаганда и борьба за «раскрепощение» женщин (за правовое равноправие с мужчинами и др.) на фоне организации и укрепления первых советских школ, ликвидации неграмотности взрослого населения обеспечили утверждение светской морали и культуры на селе. Эти ключевые темы были «на слуху» у массового читателя и слушателя. Они нашли отражение и в творчестве первых дагестанских писателей. Как подчеркнул литературовед А. М. Вагидов, «эстетические поиски художников слова не стали столь успешными, какими идейно-тематические новации. Эстетика контрастов обусловила плакатность и однобокость образов некоторых даже сравнительно удачных произведений. Многие из них остались как факты заинтересованного отношения авторов к событиям того времени, отклик на злобу дня, на социальный заказ и не оказали сколько-нибудь заметного влияния на уровень эстетического развития литературы» [1].

Советская власть добивалась создания во многом равных и новых по содержанию отношений между мужчинами и женщинами. Даже частичное решение этих задач стало колоссальным шагом вперед в социальном развитии традиционного дагестанского общества. Традиционные гендерные роли ушли в прошлое или сохранились в непубличном пространстве. В обществе развитие новых социальных отношений шло уже в условиях развивающейся светской культуры и этики. Основой таких отношений стало светское образование и жесткая борьба власти против религии и его служителей.

Развал СССР и начало постсоветского периода знаменовало начало новых взаимоотношений ислама с обществом, с его светскими традициями. Это время совпало и с глобальными процессами активизации ислама, так называемой реисламизацией, про-

явившимися не только в России, но и во многих странах мусульманского Востока. Полного объяснения причин этих процессов еще нет.

Главным новшеством этих процессов стал фундаментализм, обращение значительной части религиозных авторитетов к начальным страницам истории ислама. В условиях социальных различий между огромными регионами и странами мира, между богатым Севером и бедным Югом подкупающе звучали поднятые на щит лозунги первых мусульманских общин и ее идеологов – строить жизнь в братстве и справедливости. При этом воскрешены были идеи всемирного халифата, вооруженной борьбы не только против иноверцев, но в первую очередь против тех, кто отступает от веры (мунафики). Проповедниками забытых идей в религиозных вопросах часто выступали люди малообразованные, плохо знающие учение ислама во всей полноте его многочисленных ветвей идейных концепций. В итоге многие идеи первоначального ислама стали сегодня лозунгами экстремистов и террористов чуть ли не по всему миру. Их организации в лице Аль-Каиды, ИГИЛ и др. дестабилизируют мир во многих странах (Сирия и Ирак – яркие примеры тому), приводят к гибели сотен тысяч ни в чем неповинных людей, разрушению уникальных исторических памятников.

С реисламизацией возникли проблемы и другого плана. Если в городах реисламизация выражается в росте числа женщин, одетых в черный или цветной хиджаб, в строительстве джума и квартальных мечетей, росте общего числа заявляющих, что они верующие, увеличении посетителей пятничных богослужений, активной деятельности во время исламских праздников жертвоприношения и поста, то во многих селах резко сократились досуговые мероприятия со спиртным, не играют музыкальные свадьбы (их вытеснили маулиды), женщины одеваются в одежду темных расцветок и т. д.

В этой связи обращает внимание и то, что в Дагестане с реисламизацией во многие места пришли такие трансформации, как забвение традиционной музыкальной культуры и традиционного быта, утрата многих ремесленных традиций. Это выражается в том, что в ряде горных районов уже не принято устанавливать

узорчатые резные надмогильные плиты (хотя в прошлом это делалось). В ряде высокогорных районов и сельских обществ Дагестана вытеснено звучание музыки и песен в повседневной и праздничной жизни, здесь проводятся только маулиды или «съезды алимов». Или, например, те же ранее престижные ремесла изготовления музыкальных инструментов становятся непопулярны, их не одобряют сельчане и, как следствие, традиции прекращают свое существование.

Литература

1. Вагидов А. М. Краткий очерк даргинской литературы // Возрождение. 1999. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.odnoselchane.ru/?sect=2711> (дата обращения: 5.02.2016).

2. Википедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%85%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE>

3. Гаширова А. Р. Антиклерикальные мотивы в фольклоре лезгин // Исламоведение. 2017. № 4. С. 72–80.

4. Гамзатов Г. Г. Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1978.

5. Гусейнов М. А. Антиклерикальные мотивы в дагестанской литературе досоветского периода // Исламоведение. 2014. № 4. С. 86–93.

6. Гусейнов М. А. Исламские доминанты повестей Н. Батырмурзаева // Исламоведение. 2012. № 4. С. 72–75.

7. Гусейнов М. А. Советская власть и религия: борьба с исламскими ценностями через литературу // Исламоведение. 2013. № 2. С. 109–116.

8. Даркевич В. П. Народная культура средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. М.: Наука, 1988.

9. Иванов А. А. О датировке кубачинских памятников // Искусство Кубачи / сост. А. А. Иванов. Л., 1976.

10. Корякина Е. П. Культура средневековой Западной Европы: Особенности, ценности, идеалы. [Электронный ресурс]. URL: <http://svr-lit.niv.ru/svr-lit/koryakina-kultura-evropy/index.htm> (дата обращения: 5.02.2016).

11. *Лебедев С.* Философский глоссарий, 2002 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.term.ru/dictionary/190/word/svetskaja-kultura> (дата обращения 25.02.2016).

12. *Магомедгаджи Гаджиев (Чукундалав).* Стихотворения / сост., авт. предис., транслит. с аджама и латиницы на кириллицу, подстр. перев. комментариев и словаря С. Х. Ахмедова. Махачкала, 2016.

13. *Магомедов А. Дж.* Фольклорно-этнографические материалы о зороастрийских культах кубачинцев // Проблемы этнолокального своеобразия в фольклоре народов Дагестана / отв. ред. А. М. Аджиев. Махачкала, 2011. С.68-73.

14. *Маммаев М. М.* Кубачи-Зирехгеран. Махачкала, 2005.

15. *Назаревич А. Ф.* Пословицы и поговорки народов Дагестана. Махачкала, 2006.

16. Песни народов Дагестана / вступ. ст., сост., подг. текстов, прим. Н. В. Капиевой. Л., 1970.

17. *Магомедов А. Дж.* Полевой материал автора // Личный архив А. Дж. Магомедова. 2015.

18. Понятие светской культуры. Что это такое? [Электронный ресурс] URL: <https://otvet.mail.ru/question/41415494> (дата обращения: 5.02.2016).

19. *Таказов Ф. М.* Исламские мотивы в фольклоре осетин: Дисс. ... канд. филол. наук. Владикавказ, 2004.

20. Тау адет. [Электронный ресурс] URL: <http://karachays.com/index/0-225> (дата обращения: 5.02.2016).

21. Традиционный фольклор народов Дагестана / отв. ред. чл.-корр. РАН Г. Г. Гамзатов, д. ф. н. У. Б. Далгат. М.: Наука, 1991.

22. Формирование светской культуры. [Электронный ресурс] URL: <http://www.artswonder.com/arfs-932-1.html/> (дата обращения: 5.02.2016).

23. *Халилов Х. М.* Отражение религиозных взглядов в традиционных фольклорных произведениях народов Дагестана // Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества: материалы Республиканской научно-практической конференции, 27 октября 2000г. Махачкала, 2002.

24. Центральный госархив РД. Ф. 1408-р. Оп. 1. Д. 1. Л. 44.

25. *Шихсаидов А. Р.* Очерки истории, источниковедения, археологии средневекового Дагестана. Махачкала: Дагкнигоиздат, 2008.

26. *Юсупова Ч. С.* Али-Гаджи из Инхо: Жизнь и творчество. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2003.

27. *Яхьяев М. Я., Камышова Е. Г.* Светское и религиозное в современном обществе // *Исламоведение*. 2011. № 3. С. 39–45.

ГЛАВА 1. ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ИСЛАМСКИХ И СВЕТСКИХ ТРАДИЦИЙ КУЛЬТУРЫ В ЧАСТНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ДАГЕСТАНА

Распространение ислама в Дагестане, безусловно, стало катализатором развития многих явлений художественной жизни. Можно сказать, что первоначальные процессы утверждения новой религии сопровождалось более или менее толерантным отношением к иной культуре, развивающейся «рядом» (народная культура и др.). Поскольку в руках исследователей очень мало материалов, трудно полно судить обо всех социальных процессах того времени. Например, остается неясным вопрос, почему в изобразительных сюжетах с Калакорейш головы животных «умерщвлены» линиями-бороздами, проведенными мастером по шее животного (того требовала идеология ислама), а в соседнем Кубачи сотни изображений животных, людей выполнены по всем правилам доисламской культуры, похожим на эллинистические традиции. Кампания же по сбиванию голов началась здесь позже (о чем будет сказано далее) и была связана с исламской реакцией на какие-то неясные на сегодня события, возможно стихийные бедствия.

В начале остановимся на характеристике процессов, связанных с распространением ислама и утверждением исламских начал в повседневной жизни. При изучении предпосылок интенсивного проникновения основ светской культуры в Дагестан в XIX – начале XX вв. важно обратить внимание на тему религиозного в повседневной жизни людей эпохи средневековья. Обратимся в первую очередь к европейской культуре. Автор диссертации «Религиозное и светское в культуре средневекового города» И. Ф. Рязанова пишет, что «религиозное сознание средневековой эпохи было чрезвычайно сложным и живым образованием. Оно формировалось не только сверху – духовенством, но и снизу – массой верующих, которые не были пассивными рецепторами учения, а оказывали постоянное воздействие на содержание христианства. Подъем городов в XII–XIII вв., развитие городской среды и перенос центра культурной жизни из монастырей в города явились мощным фактором трансформации религиозного сознания. Городская культура начинает занимать все более прочные позиции, и

именно в ней идет напряженный духовный поиск и оформление новых идей, выражающих изменение как идеологических, так и ментальных структур. Одним из важнейших последствий урбанизации был рост секулярных тенденций в культуре, ее движение в сторону общего «обмирщения». Экономическая активность городов, рост предпринимательской деятельности, пробуждение воли к творчеству в различных сферах жизни (экономической, политической, культурной), заинтересованность в развитии практических знаний не могли не повлечь за собой определенной эмансипации общества в духовной сфере от религиозного давления, всепроникающая религиозность начинает отступать. Развитие городской жизни постепенно разрушает стремление к религиозному освящению мира, приводит к десакрализации сознания, порождает мирские настроения и интересы, рождает тенденцию к секуляризации, все большей светскости культуры, индивидуализации и самостоятельности человека» [20, с. 21].

Дагестану трудно было сравниться с таким уровнем развития Европы в эти столетия. Край в эту эпоху переживает не столько процесс «обмирщения» и развития городской жизни, сколько процесс повсеместного распространения ислама, процесс все большей исламизации края, приобщения населения к ее культуре и культам. При этом ислам на этом этапе занимает лишь часть ниши культурной жизни общин. Новая религия была во многом новым явлением не только для рядового населения, но и для его первых служителей (муллы, кадии). Надо признать, что и в Дагестане в духовной сфере также не было жесткого религиозного давления и «всепроникающей религиозности». Так формировался народный ислам в Дагестане. Очевидно и то, что развитие процессов культуры тогда шло очень медленно, и «столетия» своеобразного «застоя и молчания» стали характерной чертой развития средневекового Дагестана.

Развитие дагестанской культуры в тот период нередко измеряют степенью распространения арабского языка. Исследователи, часто ссылаясь на утверждение известного арабиста И. Ю. Крачковского [13], несколько преувеличивают арабскую грамотность

дагестанцев. Речь может идти лишь о том, что по сравнению с другими регионами Северного Кавказа в Дагестане уровень его распространения в XVI–XVII вв. был более значительным.

Очевидно и то, что ислам от столетия к столетию усиливался в Дагестане. О возрастании роли ислама в жизни дагестанцев в этот период косвенно свидетельствуют и то, что в союзах сельских общин Акуша и Табасарана на место традиционных правителей пришли религиозные авторитеты в лице кадиев. Возросло влияние таких лиц на сельские общества и в других местах Дагестана. Однако развивающаяся местами ученая арабистика не могла оказывать масштабного влияния на повседневность религиозной жизни и культовой практики масс. Религиозная жизнь общин была стабильной и спокойной. Об этом свидетельствуют и факты: с конца XIV в. (после нашествия Тимура) в Дагестане не зафиксированы «религиозные войны», т. е. войны местных газиев или иноземных военачальников за утверждение ислама в том или другом регионе Дагестана. Ислам с этого времени утверждался почти мирно, как зафиксировал фольклор харбукцев, «с помощью палки» (а не с помощью меча). Как гласит предание, «в Харбукской Джума-мечети до ее реставрации в XIX в. на внутренней стене даже находилось изображение палки» [27, с. 235]. «Палка» в фольклорном предании, скорее всего, была образом, означающим, что ислам распространялся мирно. Жестокость завоевателя Тимура, активно использовавшего ислам в своих политических целях [24], видимо, была связана с тем, что в это время во многих местах Дагестана еще господствовали «мягкие» формы ислама: в одном и том же селе могли «сосуществовать» как исламские, так и доисламские культы. Тимуру, как честолюбивому правителю, очень хотелось показать себя усердным защитником ислама.

Вместе с тем в XV–XVIII вв. в Дагестане складывался высокий авторитет знатоков арабского языка и исламских наук. При отсутствии других форм письменности любая грамота воспринималась как недостижимая для рядового человека высота ума и способностей. По этой причине интерес к обучению детей в примечетской школе (и медресе) в Дагестане был значительным. В обществах сложилась система «начальных» школ и школ-медресе (среднее

звено). К сожалению, нет более подробных данных о распространении арабской грамоты в тот период в Дагестане, но интересны и сведения более позднего периода. Например, по семейным спискам в 1886 году в таком крупном селе как Кубачи (507 хозяйств), было всего 13 грамотных по арабскому языку [23], а в соседнем Харбуке (404 хозяйств) – 19 [27, с. 236]. Это примерно от 2 % до 5 % мужчин-домохозяев сел. В XVI –XVII вв. таких лиц, возможно, было значительно меньше.

Несмотря на то, что в XV в. в основном завершилась исламизация региона, можно говорить о слабом влиянии религии на публичную жизнь обществ до XVIII вв. Об этом свидетельствует то, что в истории Дагестана этого времени не зафиксированы межсельские, внутриобщинные (между кварталами) конфликты на религиозной почве. Причинами конфликтов, как правило, бывали границы земель и др. Дагестанцы были послушными учениками в исламе, и только политика иноконфессиональной России по присоединению края спровоцировала повышенный интерес масс к исламу, требующей борьбы с захватчиками-иноверцами. Благодушная реакция имама Шамиля (во время почетного плена в Калуге) на русскую культуру и общественные порядки, показывает, что царизм вначале и позже (первая половина XIX в.) допустил огромные ошибки в своей политике по завоеванию Дагестана. Кроме того, в провоцировании событий Кавказской войны сказался и внешний фактор – огромное влияние Османской (сунитской) Турции на «умы и сердца» дагестанцев, сложившееся в XVII–XVIII вв. и закрепившееся после нашествия (шиита-иноверца) Надир-шаха. Надо признать, что народная культура Дагестана в XV–XVIII вв. с ее мощным потенциалом представлений, основанных на здравом смысле и логике, в эти столетия мирно «сосуществовала» с исламом и его культурами. Этим были созданы условия для быстрого распространения основ светской культуры в XIX в.

Большой интерес в рамках заявленной темы представляет и история развития декоративного искусства, которая тесно связана с процессами светской культуры. Поскольку эта область наиболее полно отражена в памятниках культуры средневековья, то у нас есть возможность говорить о ней подробнее. В исламе концепция эстетического слабо разработана, но исторические реалии таковы,

что эта область культуры развивалась вопреки этому. Декоративное (особенно орнаментальное) искусство широко обслуживало культовую практику ислама, но одновременно оно было частью светских традиций. Красивый интерьер дома, яркая одежда, украшения, не имея прямого отношения к идеологии ислама, способствовали созданию атмосферы уюта, комфорта жилья, настроения во время досуга, праздника. Ислам не мог запретить радоваться людям вне контекста религиозных чувств, поэтому декоративно-прикладное искусство выступало в эпоху средневековья часто мериллом светскости восприятия мира.

В основе первых научных периодизаций истории культуры Дагестана лежат явления исламской культуры. Так, в книге «История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.» история культуры рассматривается в рамках таких хронологических этапов, как X–XII вв., XIII–XV вв., XV–XVIII вв. [11]. Исследователь П. М. Дебиров, опирающийся в своей периодизации на развитие традиций художественного ремесла Дагестана, выделяет VII–XIV вв. и XV–XVIII вв. (резьба по камню) [6], XI–XV и XVI–XVIII вв. (резьба по дереву) [5]. В самостоятельный период выделяет X–XVI вв. М. М. Маммаев, касаясь истории развития декоративно-прикладного искусства в целом [18]. Нет полного единства в периодизации истории культуры и в различных изданиях сводного характера по истории Дагестана [10].

В истории дагестанского художественного ремесла эпохи средневековья многие явления связаны с искусством профессиональных, городских ремесленников. В VIII–X вв. во многих центрах Дагестана появляются нехарактерные для традиций его предшествовавшего периода произведения ремесла с развитыми художественными стилями. Последние легко сравнимы с искусством Закавказья, Ирана, Средней Азии этого же времени. Так, в VIII в. начинают формироваться традиции поливной керамики в г. Дербенте, профессиональный характер которых не вызывает сомнений у исследователей [14]. Дело в том, что с самого начала появления здесь этих традиций они обнаруживают тесную связь с аналогичными традициями других городских центров раннесредневековой эпохи арабского Востока.

X–XV вв. характеризуются исследователями как время активного проникновения в Дагестан богатой культуры Ближнего Востока и Средней Азии [25, с. 314], а также Закавказья (Азербайджан, Грузия). Арабоязычная письменность, традиции орнаментальной культуры и культового строительства, многие технологии и формы изделий художественных ремесел так или иначе связаны с этими регионами. Проникновению этих традиций во многом способствовали профессиональные школы ремесленников. Еще А. С. Башкиров писал о том, что высоко развитое камнерезное искусство Дагестана, характерное для его южной части (Кубачи и др.) не является народным [6, с. 11]. Эти наблюдения А. С. Башкирова основывались на изучении большого материала. Позднейшие исследования способствовали уточнению его датировок, но не самой идеи. Действительно, кубачинский резной камень XIV в. – первой половины XV в. выделяется яркостью, разработанностью композиций, декора и даже форм, отсутствием ранних эволюционных звеньев [8, с. 172]. Несомненна связь этой традиции с искусством профессиональных мастеров, находившихся под влиянием городского средневекового искусства Востока.

Изделиями мастеров профессиональных школ всегда были, по наблюдениям П. М. Дебирова, столбы дагестанских мечетей. Да и «декор архитектурных форм культовых сооружений мастера вначале вырабатывали на основе образцов, заимствованных из более совершенного искусства» [5, с. 75]. По наблюдениям того же исследователя, деревянные столбы мечетей Центрального и Южного Дагестана, деревянные двери мечети с. Калакорейш, мечетей в селениях Тамма и Тпиг, датируемые XI–XV вв., надо также относить в разряд произведений профессионального искусства, испытавшего «значительное влияние современного ему городского искусства». Традиции последнего «весьма заметны в относящихся к XI–XIII вв. дагестанских памятниках монументально-декоративного искусства, резьбы по штуку, камню и дереву» [5, с. 41–42]. Не случайна и закономерность, что основные дагестанские памятники с растительным типом орнамента относятся «к зрелому средневековью». Они, по словам П. М. Дебирова, «легко сравнимы с аналогичными памятниками искусства народов сопредельных с территорией Дагестана и с памятниками Средней и Передней Азии» [6, с. 35].

Тесная связь с профессиональными школами средневековья выявляется и при изучении традиций художественного металла. От XII–XV вв. сохранились изделия бронзолитейного производства из с. Кубачи. Они, по мнению востоковеда А. Р. Шихсаидова, могут быть связаны с именем «прибывших в Дагестан из Мерва мастеров по медному литью (тюрков по этнической принадлежности)» [25, с. 404]. Об этом, на его взгляд, свидетельствует кунья «Марвази», профессиональное звание мастера «саффар» – «медник» [25, с. 432]. Это был период (XI–XII вв.) усиленного проникновения тюрков в Дербент.

К аргументам А. Р. Шихсаидова о связи этой традиции с активным проникновением тюркско-сельджукского населения в Дагестан надо добавить и то, что ряд элементов, образов декоративной резьбы по камню кубачинцев XIII–XV вв. обнаруживает прямую связь с искусством кочевников, в том числе тюрков-сельджуков, которые стали переносчиками многих сасанидских мотивов по степям Евразии. Так, например, с их помощью мотив пропущенного между ногами хищника хвоста с пальметтой или лепестками на конце, или хищник с поднятой над спиной хвостом, широко распространяется в восточном искусстве XI–XII вв. на Руси, в романском искусстве [21, с. 198]. Эти мотивы – один из характерных элементов декоративной стилизации образов хищников в художественной резьбе и бронзовом литье Кубачи XII–XV вв. Учитывая общность этих образов в бронзовом литье (более ранняя традиция) и резьбе по камню, нельзя исключать, что в Кубачи появление этих традиций связано с одной школой ремесленников-профессионалов.

Взаимосвязь профессиональной и народной традиций ремесла часто зависели от пределов сложности технологий мастерства. С повышением технологичности ремесла уменьшалась вероятность заимствования его народной культурой. Так было в стекловом производстве. Стеклоделие в средневековый период осталось «специфическим видом городского ремесла» [15, с. 134]. «Городским» осталось яркое искусство резьбы по штуку XI–XII вв., от которой сохранились выразительные произведения декора [4]. Оно также не оставило следов в народной традиции [12, с. 14; 15, с. 159].

Процессы влияния прикладного искусства городских центров мусульманского Востока эпохи средневековья были опосредованы таким известным центром ремесла и торговли, каким являлся Дербент. Не случайно, что основной круг произведений ремесла этой эпохи, известных сегодня исторической науке, выявлен в зоне, которая по свидетельству письменных источников, была тесно связана с Дербентом. В этом же городе в X–XI вв. сформировались «профессиональные ремесленные корпорации» [15, с. 161], что свидетельствует о масштабе и характере традиций города. Школы профессиональных ремесленников оказали большое влияние на народное мастерство Дагестана. Народные мастера перенимали опыт городских мастеров, подражали их «высокому» стилю. С другой стороны, многие из городских ремесленников оседали на постоянное жительство в местах, куда они были приглашены для работы, осваивали фольклорное мышление, характерное для народных мастеров, заимствовали образы и другие художественные решения из их творчества. Так закладывались основы развитых традиций народного прикладного искусства Дагестана.

Историческая тенденция усиления народных традиций в художественном ремесле Дагестана, особенно заметная с XVI в., ярко проявлялась в характере создаваемых изделий. Известно, что народность традиций искусства выражается в том, что ремесленники создают, как правило, изделия, доступные и необходимые для своей среды, для широких слоев общества [26, с. 224]. К сожалению, еще слишком мало датированных произведений художественного ремесла, чтобы составить полное представление об особенностях потребления таких изделий в массовой среде до XIX в. Сохранившиеся изделия раннего периода единичны, сохранность в основном обусловлена их назначением (украшение интерьера мечетей, надгробных плит). Изделия ремесла, бытовавшие в массовой среде или не сохранились, или, возможно, их место в ней было незначительно. Письменные свидетельства XVII–XVIII вв., зафиксировавшие лишь традиции сукноткачества, оружейного дела дагестанских мастеров, свидетельствуют в пользу последней версии. В тот период еще узким было эстетическое пространство народного быта.

Можно предположить, что первоначально в таком пространстве оказались в основном произведения культового назначения, и лишь в XIX в. в него попадают работы для массового народного быта. Даже в ткачестве и оружейном деле, интенсивно развивающиеся в XVII–XVIII вв., художественная декоративность получила особый толчок лишь в XIX в.

Формирование ремесленной культуры Дагестана стало одним из важных факторов становления общедагестанского единства. Феномен ремесленного Дагестана на сегодня еще до конца не разгадан и не изучен. Если на тему о многоязычии, многоэтничности, многоконфессиональности Дагестана достаточно много написано, и многое в этих вопросах уже прояснено, то тема ремесленного Дагестана еще ждет своих исследователей. Это нетрудно понять, полистав первый том двухтомной «Истории Дагестана с древнейших времен до наших дней» (М., 2004). Авторы тома пишут о том, что не располагают «прямыми данными» о развитии ремесел и промыслов в XIII–XV вв., но вместе с тем считают возможным делать выводы «с учетом последующего развития отрасли, а также этнографических данных» [9, с. 237]. Методическая верность таких подходов у нас вызывает сомнения. Иногда за столетия ремесленная традиция в том или ином центре могла кардинально измениться. Хотя надо признать и то, что ремесленные традиции, как показывает исторический опыт, часто «оживали» через много лет, трансформируясь в новые или похожие на них формы культуры.

Авторами названного обобщающего исследования в выводах, сделанных на основе таких допущений, отмечается, что в Дагестане еще в XI в. были «крупные центры ремесла», что уже в то время происходила «производственная специализация» ремесел [9, с. 208, 333] и т. д. Такие «дежурные» выражения можно встретить и в других публикациях, касающихся истории хозяйства X–XVIII вв.

Бесспорно, что ремесленные традиции Дагестана стали формироваться издавна. Об этом свидетельствуют археологические и письменные материалы. Однако формирование многих известных по этнографическим материалам ремесел и промыслов (художественного и нехудожественного профиля), обслуживающих не

только этническую округу того или иного центра, но и более широкий многоэтничный по составу населения ареал, думается, надо относить к эпохе средневековья (примерно с середины X века). Развитие рыночных связей между разными этническими регионами неизбежно приводило к формированию развитых промыслов, поэтому историки культуры сегодня склонны изучать хорошо известные традиции дагестанских художественных промыслов и ремесел не как локально-этнические, а как явления регионального, общедагестанского масштаба.

В появлении многих ремесленных традиций Дагестана значение имели не только местные этнокультурные традиции, но и культурные традиции соседних народов. Наиболее значительную роль в этих процессах в эпоху примерно с X в. стали играть ремесла арабо-мусульманского, персидско-мусульманского, турецко-мусульманского средневековья, которые составляли, как пишут исследователи, «существенную и по объему, и по социальной и эстетической роли – область художественной культуры» своего времени [22, с. 277]. Проникновение ремесленных традиций стран средневекового Востока и Закавказья происходило в период утверждения в Дагестане ислама. Это были традиции архитектурного культового строительства, мастерства резьбы по камню, по дереву, формования декора штукатурных рельефов, орнаментальное искусство арабескового типа, оружейное дело, обработка меди, поливная керамика, ювелирное дело. Еще исследователь А. С. Башкиров в 30-е годы XX в. впервые начал рассматривать явления прикладного искусства средневекового Дагестана в неразрывной связи с искусством других народов [5, с. 10]. Позже многие исследователи проследили и связи традиций художественного ремесла народов Дагестана с искусством стран исламского мира. В их числе были П. М. Дебиров, А. А. Кудрявцев, М. М. Маммаев, А. Р. Шихсаидов, С. О. Ханмагомедов и ряд других ученых.

Процесс культурных влияний арабо-мусульманских стран и формирование здесь местных традиций ремесел протекал неравномерно. Однако в исторических, историко-искусствоведческих работах эта особенность процесса редко подчеркивается. В исторической литературе развитие дагестанского художественного ре-

месла в эпоху средневековья часто рассматривается лишь как последовательный процесс накопления, умножения достижений предыдущих этапов [9]. Прочитываем ряд выдержек и из первого тома двухтомного издания «История народов Северного Кавказа...» (М., 1988). «Здесь (Дагестан XIII–XV вв. – М. А.) значительно углубился наметившийся еще в период предыдущей эпохи процесс специализации отдельных населенных пунктов на производстве той или иной продукции». Далее перечисляются известные в XIX в. центры художественного ремесла. Период XVI–XVII вв. авторами тома оценивается так: «В Дагестане еще больше углубился процесс специализации отдельных населенных пунктов по производству того или иного предмета». В период XVIII в. «в Дагестане ... происходит специализация селений по отдельным видам ремесла» [11, с. 227, 281, 384]. После этого автор указывает (в более расширенном варианте) известные в XIX в. центры ремесла. Такие утверждения, безусловно, связаны с недостатком конкретных данных. Есть и другая причина, когда исследования историков искусства и историков отечества не связаны между собой. В этом вопросе историки чаще ориентируются на концепцию поступательного развития. При этом методологически игнорируется и то обстоятельство, что часто существовала прямая зависимость между художественным уровнем традиции и экономическим значением того или иного вида ремесла и значит его местом в региональной истории.

Простая схема развития ремесел (поступательное развитие на всем протяжении средневековья) не подтверждается конкретными историческими материалами. История художественного ремесла Дагестана этих столетий – это периоды ярких «вспышек» отдельных традиций и столетия некоторого «застоя», даже угасания художественных достижений предшествующего периода во многих видах ремесла. Однако такое наблюдалось не всегда. Так, например, кубачинское высокохудожественное литье бронзовых котлов (XIII–XV вв.), более похожее на мастерство профессиональных ремесленников средневековья, постепенно превращается в развитый и достаточно сложный в технологическом плане народный промысел по изготовлению неорнаментированных котлов. В XV–XVII вв. такие котлы из Кубачи вывозятся на продажу не только в соседние села, но и в аварские регионы (Андалял и др.),

где в силу дорогой цены, долговечности хранения превращаются в мерило штрафов по адатному праву [16, с. 29–35].

Второе. Многими исследователями отмечается пагубное влияние на развитие ремесел Дагестана арабо-хазарских войн, нашествий татаро-монгол, Тимура, Надир-шаха, эпидемий и стихийных бедствий. Все это остается лишь декларациями, не подкрепленными конкретными материалами. Все же надо признать, что в условиях средневековой экономической «стабильности», потери хозяйства от войн, эпидемий часто были менее значительными по сравнению с прекращением торгово-экономических и культурных контактов в результате противостояния средневековых государств и империй. В этой связи интересны наблюдения азербайджанского исследователя М. Х. Гейдарова о том, что с конца XVI в. начинается упадок в городской жизни Азербайджана. Упадок объясняется развитием капиталистической мануфактуры в странах Западной Европы и уменьшением значения сухопутной транзитной торговли вдоль западного побережья Каспия. Капиталистическая Европа, освоив технологии производства восточных художественных тканей, керамических изделий, сама начинает торговать ими. В Азербайджане сокращается производство ряда тканей и других товаров, ранее идущих на экспорт. Европейские изделия были лучше и дешевле. В итоге, здесь происходит «натурализация ремесленного производства» [3, с. 98]. Такие изменения не могли не влиять и на развитие художественных ремесел в Дагестане. С упадком ремесла в азербайджанских городах, например, падает значение такого известного дагестанского ремесленного и торгового центра как Дербент. Одновременно ослабевает процесс проникновения в Дагестан традиций художественного ремесла Востока.

Недоучет таких факторов приводит к разбросу мнений и по вопросу периодизации истории художественного ремесла. Так, в той же «Истории народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.» история культуры рассматривается в рамках таких хронологических этапов: X–XII вв., XIII–XV вв., XV–XVIII вв. Эта схема почти не изменилась за прошедшие 15 лет, как показывает оглавление первого тома «Истории Дагестана с древнейших времен до XX в.» (М., 2004). При этом аргументы в пользу выде-

ления тех или иных этапов истории культуры или истории художественного ремесла, к сожалению, в этих и других исследованиях приводятся редко.

Не претендуя на решение всей проблемы, отметим лишь некоторые моменты. Известно, что за основу периодизации необходимо брать узловые и масштабные явления той или иной сферы жизни. Так, если рассматривать историю художественного ремесла Дагестана, то таковыми могут быть высокохудожественные памятники резьбы по штуку, камню, изделия бронзового литья, поливная керамика, развитие арабесковых узоров, эпиграфическое искусство. Многие датированные изделия этих видов ремесла, отличающиеся ярко выраженными художественными признаками, укладываются в хронологические рамки XI–XV вв., характеризуют один из средневековых этапов развития ремесла и прикладного искусства. XVI–XVIII вв. в этом плане до сегодняшнего дня остаются малоизученными, но и здесь XVIII в. может считаться этапным, так как в этот период заметен значительный рост торговли, культурных связей с Россией, Северным Кавказом.

Промежуточный этап – XVI–XVII вв. – выделяется некоторым затишьем творческих поисков в художественном ремесле. На это обращают внимание и исследователи. Как свидетельствует А. А. Иванов, именно в эти века «наступает пока не ясный период в истории искусства Кубачи, поскольку мы не имеем какого-либо последовательного ряда памятников XVI–XVII веков». Одновременно «замирает изобразительная традиция», о причинах которой «трудно судить с достаточной уверенностью [7, с. 183]. Такая же ситуация и в эпиграфическом искусстве. «Как правило, – пишет А. Р. Шихсаидов, – в районе отдельно взятого аула памятники XII–XV вв. (речь о надмогильных памятниках – М. А.) сохранились в значительно большей степени, чем за последующие два века». Исключением, по его словам, являются лишь памятники Кумуха и Хури [25, с. 6].

К XVI в. приходят в упадок яркие традиции поливной керамики г. Дербента [2, с. 119]. Меняется характер и неполивной керамики того же центра [1]. Орнаментация на столовой неполивной керамике из культурных слоев послемонгольского Дербента почти полностью отсутствует; в то время, как неполивные кувшины до-

монгольского времени покрывались самым разнообразным орнаментом. Заметна также унификация форм изделий, исчезновение ряда видов сосудов, бытовавших ранее. Таким образом, в XVI в. и в производстве неполивной посуды Дербента наблюдается явный спад [3, с. 126, 140].

После нашествий Тимура (конец XIV в.) исчезли многие центры керамического производства на севере Дагестана [17, с. 143]. В XVI–XVII вв. ослабевают культурные контакты Аварии с Грузией. Ранее, когда Грузинское царство достигло высокого уровня культурного, политического и экономического развития, эти контакты были значительными.

Объяснение упадка процессов художественного ремесла в XVI–XVII вв. может быть найдено и в особенностях истории искусства, развитие которого часто обуславливается закономерностями становления, развития и упадка отдельных художественных школ. Как пишут Т. А. Пугаченкова и Л. И. Ремпель, «пути искусства идут порой вне прямой связи с политическими ситуациями [19, с. 207]. То же можно сказать, касаясь связи закономерностей истории художественной культуры и экономики.

В XVI–XVII вв. произошла своеобразная натурализация хозяйства горной зоны, возросла замкнутость сельских общин и целых регионов. Более того, в этот период усиливаются набеги дагестанских владетелей на соседние регионы. Косвенным результатом этих процессов являлось расстройство складывающихся торговых контактов мирного населения, рост риска торговых операций. Все это не могло не отразиться на уровне культурного развития Дагестана. Центробежные процессы общественного развития, характерные для XVI–XVII вв., все более изолировали край от процессов интеграции хозяйственной и культурной жизни, характерных для многих других регионов.

При объяснении причин упадка в развитии художественного ремесла XVI–XVII вв. несколько иначе надо оценивать и процессы культурного развития, связанные с распространением ислама и его культуры. Исследователями отмечено, что в этот период завершается исламизация Дагестана. Результатом этого процесса явилось то, что внимание населения все более сосредотачивается на идеологической, религиозной стороне общественной и частной жизни.

Отсюда легко объясняются и некоторые тенденции в развитии художественного ремесла, в частности забвение яркой изобразительной традиции в прикладном искусстве. Примат ценностей религиозного характера стал закономерностью в развитии культуры Дагестана в XVI–XVII вв. В итоге, развитые до этого виды прикладного искусства уходят на второй план. Даже расцвет казикамукского «шамхальского стиля» в художественной резьбе надмогильных камней у лакцев, наблюдаемый в этот период [5, с. 50, 51], был бы невозможен, если бы не многочисленные надписи, занимающие в композициях памятников главное место. Мелкое узорочье в этих работах является всего лишь дополнением каллиграфического убранства. То же можно сказать и о графике, о декоративных элементах рукописной книги этого периода.

Особым периодом развития художественного ремесла Дагестана явился XIX век. Он связан, прежде всего, с присоединением Дагестана к России. С началом XIX века начался мощный поток культурных и экономических влияний России, соседних кавказских народов на художественную культуру Дагестана. Рост производства ремесленных изделий, торговля такими товарами, заимствование художественного опыта других народов, развитие отходничества ремесленников, широкое домостроительство и расцвет праздничной культуры внутри Дагестана – все это способствовало интенсивному развитию традиций дагестанского народного ремесла, закрепление за Дагестаном образа «страны мастеров».

В новый период значительные масштабы приобрела торговля изделиями художественного ремесла. Мастера легко оценили выгоды специализации на изготовлении определенной художественной продукции. При этом часто срабатывал и механизм обратного воздействия, когда внешний рынок подталкивал к расширению производства тех или других видов ремесла. В этом смысле рост числа кузнечных, сукноткацких, ковровых, оружейных, гончарных, медных и ювелирных промыслов, ориентированных на кавказские и российские рынки, явился существенным фактором экономического развития Дагестана во второй половине XIX – начале XX в. Одновременно развивался и внутридагестанский рынок. Именно с этого времени искусство художественных промыслов Дагестана все более ориентируется на региональный спрос и все

труднее говорить о замкнутых видах этнического искусства промыслов, характерного только для аварцев, только для лезгин, даргинцев. Что касается локальных стилей в тех или иных однотипных направлениях творчества народных мастеров и мастериц (яркое ворсовое ковроткачество лезгин, табасаранцев, оружейное дело с гравировкой и чернью кубачинцев и лакцев, производство медной посуды аварских и лакских центров и др.), то они обусловлены спецификой жанра прикладного творчества, или особенностями ранних художественных традиций тех или иных мест.

Таким образом, резюмируя укажем, что дагестанские традиции художественного ремесла эпохи X–XV вв. развиваются на базе традиций профессионального ремесла ближневосточных стран. В это время в Дагестане (Дербент, Кубачи и др.) работают «школы» мастеров, состоящие как из приезжих, так и обученных на местах лиц. Результатом их творчества являются наиболее яркие традиции этого времени: литые бронзовые котлы, произведения резьбы по камню, поливная керамика, ювелирное искусство с насечкой золотом по железу, гравировкой по серебру, филигранью, культовые архитектурные сооружения и др. Позже, в XVI–XVIII вв., когда падает значение сухопутной транзитной торговли вдоль западного побережья Каспия, происходит упадок в городской жизни соседнего Азербайджана, возрастает культурная изолированность Дагестана от Востока. В это же время яркие традиции городских школ раннего времени начали развивать местные мастера, и в Дагестане начинают формироваться народные традиции ремесла (массовое изготовление менее выразительных (по сравнению с ранними) форм изделий из камня, дерева с резьбой, литые без узоров котлы, безворсовые ковры, вышивки, изготовление слабо орнаментированной гончарной посуды и др.). Развитие народных форм различных ремесел приносило в общественную и частную жизнь людей разнообразие, расширяло пространство эстетического.

С начала XIX в., благодаря развитию связей с Россией, народные традиции художественного ремесла получают все большее развитие, и к концу века Дагестан становится известным регионом, «страной народных мастеров». В это же время много дагестанских мастеров-отходников завоевывают рынки кавказских регионов, работают во многих губернских городах Кавказа, России.

Материал по народному прикладному искусству должен был быть дополнен информацией о развитии музыкально-сценических, песенных, хореографических, игровых (цирк, театр и др.) форм народной культуры в эпоху средневековья. Однако по этой теме исторические источники ничего не дают. Можно только предположить, что все разнообразие такой культуры народов Дагестана также сформировалось в эпоху средневековья. По своим эстетическим и досуговым потребностям дагестанцы, жившие в XIX в., мало отличались от своих предков, живших в X в.

Литература

1. *Гамзатов Г. Г.* Неполивная керамика Дербента XIII–XVI веков // Древние промыслы ремесла и торговля в Дагестане: сб. статей. Махачкала, 1984. с.139-145.
2. *Гамзатов Г. Г.* Поливная керамика Дербента XIII–XVI вв. // Керамика древнего и средневекового Дагестана. Махачкала, 1981. с. 118-125.
3. *Гейдаров М. Х.* Социально-экономические отношения и ремесленные организации в городах Азербайджана в XIII–XVII вв. Баку, 1987.
4. *Дебиров П. М.* Архитектурная резьба Дагестана. М., 1966.
5. *Дебиров П. М.* Резьба по дереву в Дагестане. М., 1982.
6. *Дебиров П. М.* Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.
7. *Иванов А. А.* О датировке кубачинских памятников // Искусство Кубачи. Л., 1976. с. 164-193.
8. *Иванов А. И.* Искусство Кубачи. Л., 1976.
9. Истории Дагестана с древнейших времен до наших дней: в 2 т.: М.: Наука, 2004. Т.1. История Дагестана с древнейших времен до XX в.
10. История Дагестана. Курс лекций. Махачкала, 1992.
11. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988.
12. *Кильчевская Э. В., Иванов А. С.* Художественные промыслы Дагестана. М., 1959.
13. *Крачковский И. Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе // Крачковский И. Ю. Избранные сочинения в шести томах. М.; Л.; 1960. Т. VI.

14. *Кудрявцев А. А.* Поливная художественная керамика Дербента XIII–XX в. // Народное декоративно-прикладное искусство Дагестана. Махачкала, 1979. С. 103-111.
15. *Кудрявцев А. А.* Феодалный Дербент. Пути и закономерности развития города в VI – сер. XIII в. М., 1993.
16. *Магомедов А. Дж.* Котлы в зеркале лексики дагестанских языков // МавраевЪ: культурно-исторический журнал. 2014. № 3 (4). С. 29-35.
17. *Магомедов А. Р.* Керамическое производство в средневековом Дагестане (XV–XVII вв.) // Древние промыслы, ремесла и торговля в Дагестане. Махачкала, 1988. С. 52-58.
18. *Маммаев М. М.* Декоративно-прикладное искусство Дагестана X–XVI вв. Махачкала, 1996.
19. *Пугаченкова Т. А., Ремпель Л. И.* Очерки искусства Средней Азии. Древность и средневековье. М., 1982.
20. *Рязанова И. Ф.* Религиозное и светское в культуре средневекового города: На материалах культуры Франции XII – первой половины XIII вв. Автореф. диссер. к. философ. наук. Махачкала, 2002.
21. *Федоров-Давыдов Г. А.* Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. М., 1976.
22. Художественная культура в докапиталистических формациях. Структурно-типологическое исследование. Л., 1984.
23. Центральный государственный архив РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 42. Л. 178–337.
24. *Шихсаидов А. Р.* Распространение ислама в Дагестане. [Электронный ресурс]. URL: <http://alpan365.ru/islam-v-dagestane/> (дата обращения: 28.08.2016).
25. *Шихсаидов А. Р.* Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984.
26. Эстетика. Словарь / под общ. ред. А. А. Беляева и др. М., 1989.
27. *Юсупов Х. А., Муталимов М. А.* Харбук: История и культура. Махачкала, 1997.

ГЛАВА 2. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ИСЛАМСКИХ И СВЕТСКИХ НАЧАЛ КУЛЬТУРЫ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

1. Дороссийская эпоха

В истории формирования цивилизаций важное значение имела религия, место, которое она занимала в быту населения. В частности, в истории Дагестана особое значение имело сосуществование ислама и традиционной культуры (их становление мы условно датируем X веком). Взаимовлияния и трансформации обеих культур породили такое межкультурное явление как синкретическая культура, объединившая ключевые особенности каждой из них. Наступившая затем российская эпоха породила самостоятельные (отдельно бытующие) светские начала.

Изучение этих явлений сегодня затруднено из-за слабой источниковой базы. Если события после X в. благодаря эпиграфике (надписи на камне), произведениям монументального, декоративно-прикладного искусства еще удастся как-то осветить (об этом свидетельствуют труды А. Р. Шихсаидова, Л. И. Лаврова, Т. М. Айтберова, П. М. Дебирова, М. М. Маммаева и др.), то значительно затруднено изучение более ранней культуры, культуры до X в. Дагестана.

Синкретизм, возникший после X в. на базе взаимовлияния ислама и традиционной культуры Дагестана, также мало изучен. Как пишет Е. Финк, синкретизм – в этнической культуре играет роль «структурного принципа, гарантирующего целостность всей системы» [6]. Формирование синкретизма связано с межкультурным взаимодействием, которое в последние годы изучается в различных планах и аспектах.

Традиционная культура, сформировавшаяся на базе культуры раннего архаического общества, с распространением ислама не могла не изменяться, развиваться изолированно от растущего влияния ислама и его культов. Мы уже писали ранее, что народное искусство относим к структуре светских начал культуры общества. В Дагестане, где развитие различных форм такого искусства

было особенно характерно, его значение в развитии светской культуры было значительно. По этой причине рассмотрим его место в культуре Дагестана в средневековую эпоху (до XVIII в.).

Несмотря на интенсивное распространение ислама и его культов, архаизации культуры в эпоху средневековья в Дагестане не произошло. Традиционная культура за счет ислама стала более синкретичной, так как впитала немало элементов новой веры, ислама. Ниже мы попытаемся проследить эти явления.

Традиционное искусство и ислам на протяжении более чем 1000-летней истории распространения ислама в Дагестане активно взаимодействовали, и за счет этого культура региона приобретала большие черты синкретизма. Важное изменение этого времени – формирование светских начал бытовой культуры, связанной с досугом, развлечениями (с потреблением спиртного, с играми и др.), познавательной деятельностью.

Изменения культуры были связаны также с проникновением в Дагестан элементов светской культуры других стран. Торговля, поездки были источником таких новаций. Несмотря на относительно случайный в целом характер контактов дагестанского населения с явлениями городской культуры Востока, эти влияния были достаточно весомыми, особенно в тех местах, которые были связаны с приморскими трассами, с городом Дербентом. Общеизвестно, например, Великий шёлковый путь сыграл большую роль в развитии экономических и культурных связей народов Передней Азии, Кавказа, служил проводником распространения технологий и инноваций, в том числе в искусстве (танцы, музыка, изобразительное искусство, архитектура), религии (христианство, буддизм, ислам, манихейство), технологии (производство шёлка, пороха, бумаги и др.) [2].

Для Дагестана как отдельного региона религия с X в. (это удастся проследить по памятникам культовой архитектуры) стала играть значительную роль в общественной и частной жизни. К сожалению, отсутствие материалов не позволяет подробно изучить эту проблему. Вместе с тем на основе материалов, связанных с развитием политической истории Дагестана, можно сделать выводы о том, что в истории Дагестана с начала XV в. не было сколь-нибудь

крупных конфликтов на почве религиозных идей. Нашествие Тимура стало последним крупным актом насаждения ислама «кровью». В итоге ислам здесь крепко укоренился в сознании населения.

В XV–XVI вв. распространение ислама в Дагестане местами шло путем давления на население еще не исламизированных сел, особенно малочисленных и мало защищенных со стороны крупных исламизированных уже населенных пунктов. Результатом этого давления часто становился уход всех жителей с насиженных мест за территорию непосредственного влияния сел, уже принявших ислам. Например, по экспертным оценкам, основанным на диалектных и топонимических данных, чтобы освободиться от орбиты политического влияния крупного исламизированного уже центра Хунзаха, жители некоторых сел, находящихся в пределах влияния Хунзаха, в XV–XVI вв. отселялись от него в основном в северо-западном направлении, где еще сохранялись села, не принявшие ислам [3]. Жители этих сел приняли ислам позже методами общественного консенсуса и согласия.

После XIV в. ислам во многих селах Дагестана закрепляется методом «медленных компромиссов» народных представлений и идей ислама, формирования синкретических форм ислама, сочетающих как архаические представления, так и исламскую догматику. К сожалению, в литературе почти нет материалов об аульских практиках принятия ислама, как и кем принимались такие решения, как утверждались в жизни ритуальные практики ислама, как население приобщалось к новой вере, к ее культовой практике, как формировался синкретизм религиозных представлений населения, как и где проводились «пятничные богослужения» на первом этапе формирования новых религиозных традиций (ведь джума-мечети строились не сразу и не за один год), как уживалась бытовавшая до этого праздничная культура населения с новой верой.

В этом плане интересны, но также плохо изучены праздничные ритуалы, проводившиеся по окончании двух важнейших праздников ислама, – месяц поста Ураза и Курбан-байрам. Дело в том, что наши наблюдения показывают, что в ритуалах-процедурах этих праздников было много элементов доисламских календарных праздников (разжигание костров, скатывание горящих

кругов с горок). При этом многие из них со временем превратились в детские забавы, увеселения подростков, молодежи.

Для изучения этих практик интересны и недавние события, происходившие в Дагестане. Речь о конце 1980–1990-х годах, когда в ряде сел формировались общины ваххабитов, которые стали брать на себя функции местных властных структур. Идейно-политическая аура, неопитская настойчивость (сочетающаяся с агрессивностью в поведении) часто довершали дело. Выбора практически не было, так как инициатива принадлежала молодым группам. Здесь можно вспомнить и события, связанные с формированием мюридизма и ролью молодежи в этих процессах в 20-е годы XIX в. Зачинателями новых традиций была молодежь, которая быстрее приобщалась к исламу и к новым формам организации общественных практик. В условиях, когда языческая, изуствная (неграмотная) «оппозиция» исламу была разобщена, новая вера утверждалась легко. Из-за отсутствия материалов трудно даже описать такую оппозицию и их аргументацию против ислама. Внятной оппозиции, скорее всего, и не было. Ислам как «письменная» религия, с грамотными лидерами и четко отработанными ритуалами, привлекала внимание населения «загадочностью» и стройностью верования. Особо привлекали и успокоительные ритуалы ислама, сочетающие как элементы выражения скорби по усопшему, так и быстрое прощание с ним (похороны). Можно предположить, что первоначально в ислам потянулась элита. Она же стала поводырем на пути к новой философии текущей и загробной жизни.

На этапах распространения ислама в Дагестане возникали проблемы и другого плана. В Дагестане после XI в. распространялись религиозные практики разных направлений ислама – суннизма и шиизма. Возможны были и внутриконфессиональные конфликты. Тот же Дербент по составу населения формировался как многоконфессиональный город. Для исторического развития Дагестана было важно, чтобы их сосуществование было мирным. Толерантные межконфессиональные отношения дербентского населения не привели к религиозным конфликтам во время дагестанских походов Надир-шаха в Дагестан в середине XVIII в.

Известно, что в 1738 году, когда Надир воевал в Индии, войска его брата Ибрагима вторглись в пределы Закавказского Аваристана, но через несколько дней они были там разгромлены. Ибрагим, являвшийся наместником Западного Ирана и Закавказья, был взят в плен и убит (одна из версий этих событий – месть за то, что его войска жгли религиозные книги, находящиеся в мечетях этого региона). Действительно, Надир-шах, будучи шиитом по вероисповеданию, допускал насилие по отношению к сунитам-дагестанцам по религиозному признаку. Так, в 1741 году, отступая из Андаляля, один отряд войск Надира разорил мечеть в даргинском селе Викри, а другой разорил и разрушил мечеть в лезгинском селении Гельхене (Курахский район). В это же время дагестанские алимы получили письмо от шейх-ул-ислама из Стамбула, где говорилось о том, что шииты «не являются мусульманами» [1]. Такие указания не имели резонанса в Дагестане, а с изгнанием Надир-шаха толерантные отношения между сунитами и шиитами Дагестана не изменились. Внутридагестанские религиозные конфликты и войны не стали характерными для Дагестана. Это важное историческое завоевание Дагестана, которое спасло регион от многих междуусобиц на религиозной почве. В этой связи можно обратить внимание и на то, что в XVI в., когда Дагестан оказался под властью шиитов-сефевидов Ирана, шиизм не смог вытеснить суннизм, закрепившийся здесь в предшествующие столетия. Усиление влияния сунитской Турции в XVII в. окончательно определило выбор подавляющего большинства дагестанцев в религиозной сфере.

Поскольку этот вопрос интересен и в более широком контексте, связанном с историей России, кратко укажем на основные вехи политики российского государства по отношению к исламу. Известно, что Россия с XVI в. стала формироваться как многоконфессиональная территория, поэтому в рамках изучения темы небезынтересны материалы о том, как складывался межрелигиозный диалог в многоконфессиональном российском государстве. Ниже мы, попытаемся кратко осветить этот вопрос, используя материал Маркуса Джаннат Сергея, размещенный в интернете [4].

До начала XX в. Россия знала жестокие межрелигиозные войны. Часто они сопровождали и идейно обосновывали имперско-колониальные захваты. Это борьба московского, а затем и петербургского самодержавия и православия против ислама и других не православных верований на территориях, которые с XVI и до конца XX века завоевывала Российская империя в своем продвижении на Восток и Юг: от Казанского ханства и Крыма до Кавказа, Сибири и Аляски. Начало было положено еще походами Ивана Грозного против Казани и Астрахани. Ярким свидетельством религиозного пафоса этих завоеваний служат летописные формулировки «войны против поганных язычников», огромная царская икона «Церковь воинствующая» XVI века, выставленная в Третьяковской галерее, и памятник победы над Казанью – храм Василия Блаженного на Красной площади в Москве. После разгрома Казани в 1552 году татарам-мусульманам было запрещено переступать границу города, а селиться можно было лишь в глуши, вдали от проезжих дорог, по которым шла торговля. Элита, как правящая, так и религиозная, была частью физически уничтожена, частью бежала опять-таки в Сибирь и далее за границу. По указу Михаила Федоровича обращение человека в ислам каралось смертной казнью. При этом колониальные захваты шли параллельно с русификацией и внедрением православия взамен местных религий [4].

С середины XVI в. Россия как многоконфессиональная держава проходит ряд этапов. Если иметь в виду ее исламские народы, то таких этапов можно назвать три: 1) ислам в Московском государстве и Российской империи; 2) ислам в годы советского периода истории России; 3) ислам в современной России. Первое знакомство Московского государства с исламом происходило в основном путем контактов с приезжающими на службу к великим князьям татарскими дворянами. В 1445 году большой отряд татар во главе с царевичем Касимом из Казанского ханства, получив в Мещерской земле особый удел, основал Касимовское царство на Оке. Мусульмане, приехавшие сюда, открыто и без ограничений отправляли свои обряды, то есть нисколько не испытывали затруднений от того, что они мусульмане. Их потомки сохранили свою

веру вплоть до наших дней, несмотря на плотное окружение русскими и другими немусульманскими народами – чувашами, мордвой.

Взаимоотношения ислама и христианства в русском государстве интенсивно выстраиваются с XVI в. Завоевание Казани и Астрахани, покорение Ногайского княжества и Сибирского ханства привели к включению в состав русского государства значительной по численности мусульманской общины. Местное мусульманское население воспринималось властью как враждебное, а потому его возможное влияние стремились ограничить, выселяя со стратегических территорий: городов (например, Казани) и земель, прилегающих к большим дорогам и рекам. Мечети и духовные центры разрушались. На строительство новых мечетей был наложен запрет, а их появление могло быть лишь результатом попустительства властей. На пути исламской миссии ставились жесткие препоны, а миссионерам угрожала смертная казнь за «обрезание» христиан. Это вызвало потоки миграции в Сибирь, Башкирию, Южный Урал, а также участие мусульманских народов – татар и башкир – в антиправительственных восстаниях XVII–XVIII века.

Русское правительство, заинтересованное в сокращении влияния ислама, использовало для отказа от него по преимуществу метод экономического стимулирования: освобождение от налогов и предоставление земель новообращенным в православие. Сравнивая характер межрелигиозных отношений, можно говорить, что Россия оставалась в это время самой толерантной к мусульманам христианской страной того времени.

В петровский период российская власть обращается к учению ислама. Так, в 1716 году осуществляется первый перевод Корана на русский язык, но ограничения для свободного исповедания ислама сохранялись. В 1731 году была организована «Комиссия для крещения казанских и нижегородских мусульман и других инородцев», преобразованная в 1740 году в «Новокрещенскую контору» со значительными полномочиями. За короткий срок по ее инициативе было уничтожено большое число мечетей, построенных в XVII–XVIII веках без разрешения властей.

Более лояльным отношением к мусульманам стало со стороны власти во времена правления Екатерины II. Отмена ряда ограничений в жизни мусульман вызвало их поддержку, что, в частности, нашло отражение в почетном наименовании, присвоенном татарами императрице «Эби пашта» (Бабушка царица). В 1773 году указом «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении вступать в дела, касающиеся иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским правительствам» запрет на строительство мечетей снимался, а рассмотрение любых дел, связанных с лицами мусульманского исповедания, передавалось в юрисдикцию светских властей. Следствием этого стало строительство новых мечетей в разных частях страны (Казань, Яицкий городок, Касимов). С присоединением в 1783 году к России Крымского ханства, также населенного мусульманами, Екатерина II обязалась «охранять и защищать храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно». В 1788 году был принят закон «Об учреждении в Уфе духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими» и «О назначении Муфтия над всеми обитающими в России Магометанского закона людьми». Позже мусульманское духовенство стало пользоваться еще большей поддержкой власти: оно было включено в «Табель о рангах», им разрешалось покупать ненаселенные земли, иметь выходным днем пятницу.

Создание такого единого органа для управления мусульманским духовенством не было характерно для мусульманской традиции, но отражало специфику Российского государства, стремившегося поставить религиозную жизнь под свой контроль. Контролировать централизованный орган оказывалось гораздо легче, чем многочисленные мусульманские общины, и в этой связи духовное собрание может рассматриваться как аналог Святейшего Синода. Духовное собрание включало муфтия, который был председателем и утверждался государственными органами власти, 5–6 шариатских судей, секретаря. Оно утверждало имамов, избираемых в общинах, и руководило духовными управлениями среднего и низшего уровня. С 1800 года были сняты все ограничения на издание мусульманской религиозной литературы.

В итоге к концу первой трети XIX века мусульманское духовенство было окончательно встроено в систему государственного управления. Его представители имели весьма неплохое жалованье, могли свободно выезжать на хадж (к середине XIX века число паломников ежегодно составляло 8–10 тыс. человек), строить мечети, основывать медресе и издательства. В 1846 году Духовное собрание было преобразовано в Оренбургское Магометанское Духовное собрание, распространив свою юрисдикцию на всю территорию Российской империи, за исключением Таврической области, Кавказа и Средней Азии. Отказ от создания единой всероссийской системы управления мусульманами объясняется опасением властей возможностью значительного оппозиционного влияния со стороны такой организации. Политика Российской империи по отношению к исламу была сформулирована следующим образом: «Мусульмане свободны в отправлении своего культа при условии, что это не будет вредить Православной Церкви» [4].

Несколько сложнее складывались взаимоотношения ислама с царизмом на Северном Кавказе. С присоединением Северного Кавказа к России в начале XIX века возникла проблема взаимодействия с исламскими народами этого региона. Это время совпало с тем, что на Кавказе активно распространяется суфийское учение, и возникает идея, что в нем лежит залог возрождения и оживления ислама: что благодаря тарику, ислам возродится и нравственно, и политически, и тогда кавказцы свергнут с себя иноверное, русское иго. Суфизм оформляется здесь в виде особого северокавказского направления – мюридизма (от «мюрид» – ученик), в котором политические идеи джихада и борьбы с неверными выступали вперед по сравнению с религиозным мистическим сближением с Аллахом.

Кавказские войны, связанные не только с социальным, но и конфессиональным противостоянием России с отдельными северокавказскими этносами, унесли много жизней и часто велись под лозунгами «газавата-джихада», священной религиозной борьбы за родную землю, имущество и духовные традиции своих народов.

Завоевание Средней Азии также сопровождалось попытками русификации и православизации, но не столь резко, как в Поволжье и на Кавказе.

Кроме ислама царизм притеснял и другие религии. Так, древние религии Сибири, Дальнего Востока и Аляски как «богомерзкие и языческие» подвергались искоренению без каких бы то ни было компромиссов.

Вместе с тем под влиянием реалий общественного развития и примиренческой политики царизма, в отдельных частях России, преимущественно среди поволжских и крымских татар-мусульман, в это время развернулось общественно-политическое и интеллектуальное движение, которое получило название «джадидизм». Немногочисленная группа мусульман-реформистов считала своим призванием работу на благо прогресса. Джадиды действовали путем воспитания и просвещения, пытаясь показать муллам и всем верующим преимущества современной цивилизации. В более широком смысле джадидизм был движением за распространение просвещения, развитие тюркских языков и литературы, изучение светских дисциплин, использование достижений науки, равноправие женщин. Джадиды находились под огромным влиянием европейской политической мысли, особенно конституционных идей.

Представители мусульманского населения участвовали и в управлении российским государством. Избранные в Государственную думу четырёх созывов (1907–1917) депутаты от мусульманских регионов, среди которых были и представители духовного сословия, составили мусульманскую фракцию.

Вместе с тем, надо признать и то, что часто конфликты в России на межконфессиональной основе не разрастались как Кавказская война в явлении всероссийского масштаба. Царизм нередко умел заигрывать с мусульманской элитой, находить с ними общий язык, а Кавказская война научила царизм еще большему пониманию значения таких компромиссов. Именно на базе таких компромиссов в Дагестане к концу XIX – началу XX в. сформировалась атмосфера общественно-политической жизни Дагестана, отличавшаяся спокойствием и толерантностью в конфессиональном плане.

В эпоху распространения ислама в Дагестане одним из направлений культуры, которое впитывало многие новации ислама и в рамках которого развивались элементы светских традиций обще-

ства, стало народное искусство. Оно уже в начале XIX в. определяло такие тенденции светского характера, как традиции декоративного оформления интерьера, украшения одежды, проведения различных праздников и даже сопровождения религиозных культов. С начала века по всему Дагестану широко распространяются традиции украшения надмогильных памятников. Даже арабские надписи-изречения из Корана, нередко заполняющие значительную часть поверхности плиты, воспринимаются как узор. Читать такие надписи могли единицы (для них это были действительно магические тексты), а остальными они больше воспринимались как украшение. Точно также, в речитации на маулидах (тексты маулидов были непонятны для подавляющего большинства слушателей) многие воспринимали как явление народной музыкальной культуры.

В культурологии, истории искусств устойчиво закрепился термин «исламское искусство». Действительно, в профессиональном искусстве Востока оно было пропитано духом исламских идей, исламских атрибутов. Однако исламским трудно называть искусство народных форм Дагестана. Оно отражало лишь исторические процессы формирования в Дагестане новых направлений форм, декора украшений, иногда выполнявших наряду с эстетической и магические функции. Вместе с тем, многие направления народного искусства отражали исламские истоки.

В традиционной художественной культуре Дагестана мы выделяем ряд явлений, где наиболее ярко проявились влияния ислама, его идеологии и культовой практики. При этом оговорим, что эти влияния были как со знаком «плюс», так и со знаком «минус» (то есть имели как положительные, так и негативные последствия для развития той или иной традиции). Речь о явлениях изобразительного искусства, художественных ремесел, музыкально-хореографической культуры (песни, танцы, свадебные и иные праздничные увеселения и др.), устного фольклора (поэзия, проза и их жанры), народного костюма. В до-русский период истории Дагестана все эти формы культуры были хорошо представлены. Как пишут исследователи, в течение длительного исторического времени «в Дагестане, как и в других регионах, ислам выбрал мно-

гое из местных религиозных традиций, которые являются составной частью, так называемого народного ислама, и составляют основу региональной специфики» [8, с. 68].

Более того, религиозные праздники (тот же Ураза-байрам) во многих селах Дагестана, по этнографическим описаниям, приобрел в прошлом характер народных праздников, так как наиболее яркими их элементами стали домусульманские по происхождению обрядовые и игровые действия. Тем не менее мы еще плохо представляем влияние ислама на процессы трансформаций многих элементов народного костюма, свадебных обрядов, известных по материалам конца XIX в.

В до-русский период в развитии культуры Дагестана, наряду с распространением в нем элементов ислама, зарождались и начала светской культуры. При этом возникали причудливые взаимопереплетения светских и религиозных традиций в обществе. Эта тема плохо изучена. Есть лишь отдельные наблюдения. Так, дагестанский фольклорист А. М. Аджиев, говоря о влиянии ислама на устный фольклор, обратил внимание на следующее: чтобы проследить эти причудливые переплетения, было бы интересно обратиться к таким «областям дагестанского искусства: музыке, хореографии и др.» [6, с. 13–8, 349, 352, 411–414, 438, 439]. Возможно, есть и другие области, изучение которых откроет много нового в этой области.

В рамках нашей темы интересны и аспекты, связанные с влиянием ислама и его практик на особенности развития дагестанского устного фольклора. Речь о критике в традиционном устном творчестве практики служителей ислама (сатирические оценки поступков мулл, кадиев). Подобные антиклерикальные аспекты фольклора достаточно подробно изучены в трудах дагестанских фольклористов, в частности работах А. М. Аджиева, Х. М. Халилова [5, с. 238–244].

Вместе с тем устный фольклор Дагестана содержит и произведения атеистической направленности. В советское время эти особенности фольклора исследователями не разделялись, и все подобные сюжеты трактовались однозначно как атеистические и антирелигиозные.

Развитие ислама в Дагестане за более чем тысячелетний период, как показывает исторический материал, шло путем расширения его влияния на массы и трансформации возникших еще до ислама традиций народной культуры. Многочисленные этнографические исследования свидетельствуют о противоречивом характере развития культуры Дагестана в условиях господства ислама. Формирование практик ислама шло не всегда гладко. Конфликты больших и малых сел, типичные для истории Дагестана, часто возникали и на почве того, что если жители крупного села принимало ислам, то его влияние на окружающие небольшие села резко возрастало. В горных районах в средневековье наблюдалось и такое: малые села, чтобы избежать конфликта с крупным селом, принявшим ислам, отселялись от них, о чем мы писали выше. Только со временем в ислам начинали верить, то есть имела место практика, когда ислам как идеология и культовые практики распространялся без войн и набегов. Это явление подмечено исследователями, историками религии (об этом писал и востоковед А. Р. Шихсаидов).

Литература

1. *Айтберов Т. М.* Эл. письмо от 6.02.2017 г.
2. Великий шелковый путь. [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D1%88%D1%91%D0%BB%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8B%D0%B9_%D0%BF%D1%83%D1%82%D1%8C / (дата обращения: 14.05.2019). где (1962 г.р.) в 2016г. в г. Махачкале.
3. Записано от к. ф. н. *М. А. Магомедова*.
4. *Маркус Джаннат С.* / журналист, искусствовед, культуролог. Межрелигиозный диалог в России: Современное состояние и перспективы. [Электронный ресурс]. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/3/dialog_markus.htm (дата обращения: 14.05.2019).
5. *Халилов Х. М.* Отражение религиозных взглядов в традиционных фольклорных произведениях народов Дагестана // Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества: материалы Республиканской научно-практической конференции. 27 октября 2000 г. Махачкала, 2002. С. 238-244.

6. Традиционный фольклор народов Дагестана / отв. ред. чл.-корр. РАН Г. Г. Гамзатов, д. ф. н. У. Б. Далгат. М.: Наука, 1991.

7. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М., 1988.

8. Ярлыканов А. А. Религиозные верования // Народы Дагестана / отв. ред. С. А. Арутюнов, А. И. Османов, Г. А. Сергеева. М.: Наука, 2002.

2. Конфликты исламской культуры со светскими началами жизни традиционного дагестанского общества в первой половине и середине XIX в.

Поскольку при изучении заявленной нами темы мы сталкиваемся с недостатком источников, считаем важным оговорить, что исследование этого раздела мы построили на очерковом принципе, полагая, что проблему можно раскрыть через ряд небольших очерков. Тематически это выглядит так: искусство с. Кубачи и ислам; традиционная музыкально-песенная и обрядовая культура и политика имамата Шамиля; светский досуг со спиртным и ислам; первые фотографии и ислам; традиционная женская одежда и ислам.

Это очерки, по которым нам удалось собрать достаточный материал, интересны как с точки зрения всей темы, так и читательского интереса к малоизученным аспектам истории Дагестана XIX в. Дальнейшие поиски позволят расширить круг таких исследований по теме.

Искусство с. Кубачи и ислам. Были ли до начала XIX в. какие-либо серьезные конфликты между народной культурой и исламом? Попытаемся определить, были ли до начала XIX в. серьезные конфликты между исламом и светскими традициями культуры. Конкретных материалов, прямо указывающих на это, нет. Однако есть материалы об истории широко известных кубачинских скульптурных рельефов, отразивших конфликт местного изобразительного искусства с исламскими представлениями о запретах на изображения живых существ. Кубачинские рельефы с изображениями людей, животных, птиц, выполнены по новейшим атрибуциям исследователя Э. В. Доде, в последней трети XIII –

начале XIV вв. Эти высокохудожественные памятники изобразительного искусства были выполнены, предположительно, до окончательного принятия ислама кубачинцами, в период, когда культура Кубачи испытывала сильное влияние имперского стиля искусства монголов [21].

Хотя на ряде таких памятников имеются арабские надписи, они, возможно, свидетельствуют о том, что были выполнены мастерами, исповедующими ислам. Для Кубачи этого времени характерно толерантное отношение к представителям различных религий. В Кубачи могли работать и приезжие мастера (наблюдение А. Р. Шихсаидова), исповедующие ислам.

На основной части сохранившихся памятников (число рельефов достигает 500–550 единиц) сбиты головы людей, животных, зверей. Можно согласиться с предположением исследователя Э. В. Кильчевской о том, что это было сделано по указке исламского духовенства. Другой вопрос, когда же были сбиты изображения голов на этих памятниках? Э. В. Кильчевская писала о том, что «в XIX в. с усилением ислама на всей территории (имеется ввиду Дагестан. – М. А.) приверженцы газавата уничтожали все памятники с изображением живых существ; в каменных рельефах обкалывались лишь головы» [33, с. 22, подстраничное примечание].

В следующей своей книге Э. В. Кильчевская повторила свою версию, но в «дополненном» варианте. По ее словам, «большинство рельефов с сюжетными изображениями сильно фрагментировано в более позднее время (возможно, даже в XIX в.), в эпоху мюридизма, когда фанатически настроенными шейхами и мюридами были разбиты или повреждены почти все памятники изобразительной пластики Дагестана. Особенно старательно разрушались рельефы с изображениями людей. По настоянию муллы, *как рассказывают сами кубачинцы* (выделено нами. – А. М.), на рельефах обычно срубали головы, а иногда скалывались даже руки и другие детали, передающие неугодные мусульманской религии сюжеты и события из жизни их «неверных» предков» [34, с. 76].

Однако свои наблюдения Э. В. Кильчевская не подтвердила конкретными данными; нет сведений и о «кубачинцах», на которых она ссылается, и потому высказывания ученого вызывают определенные сомнения.

Вместе с тем, наблюдения ученого можно считать справедливыми, если вспомнить, что выявленные рельефы с испорченными изображениями происходят из фасадной кладки стен мечетей, частных домов жителей с. Кубачи. Они были расположены в кладках поздних времен (традиции «ювелирной» формовки строительного камня в Кубачи стали распространяться с середины XIX в.). В этой связи, можно признать, что Э. В. Кильчевской в свое время удалось услышать предания о том, что обкалывание голов произошло под влиянием событий кавказской войны и в Кубачи исламских догм о запретах на изображения. Таким образом, обкалывание голов изображений произошло относительно поздно, в середине XIX в. К сожалению, нам не встречались методики определения датировки различных кладок, и в этом плане кубачинские памятники ждут новых исследователей, пока полностью не разрушились старые кладки.

Историческими материалами по Дагестану не подтверждается заявление Э. В. Кильчевской о «шейхах и мюридах» эпохи Кавказской войны, разрушавших такие памятники. Нельзя не обратить внимание и на то, что замечательный знаток кубачинской художественной культуры, известный мастер Р. А. Алиханов также ничего не писал о таких рассказах кубачинцев, иначе они вошли бы в его оригинальную работу «Кубачинские очерки». Вместе с тем он обратил внимание на «невиданный в столь позднее время в других мусульманских землях» факт, когда «многие рельефы с фигурами живых существ, хотя и умерщвленных символически, происходят со стен мечетей Кубачи» [8, с. 33]. При перестройке мечетей, жилым строительстве многие камни из ранее встроенных в общественные здания села («Хвала хьулбе») попали в кладку Кубачинской джума-мечети и многих кубачинских домов. К сожалению, исследование фасадных кладок домов и мечетей Кубачи еще не проводилось, чтобы датировать те или иные кладки. По этой причине интересно наблюдение Р. А. Алиханова, подсказывающее направление поиска.

В 1966 году вышла книга известного искусствоведа П. М. Дебирова «Резьба по камню в Дагестане», в которой исследователь также попытался ответить на этот вопрос. По его словам, «в дей-

ствительности кубачинские рельефы относятся к раннемусульманскому периоду в истории Дагестана. Запрет на изображение людей и животных был наложен позднее» [20, с. 43–44]. О причинах того, почему на ряде памятников резьбы по камню и дереву из с. Калакорейш головы изображений животных и птиц даются с черточками поперек шеи, автор писал в другой своей книге, изданной в 1981 году. «Сюжетные мотивы на саркофаге и дверях из Кала-Корейша имеют черточки поперек шеи фигур – знак умерщвления. Этот знак встречается в Дагестане на памятниках XIV–XV вв., среди которых есть и точно датированные, – пишет его автор. – Как известно, запрет на изображения особенно усилился на Ближнем Востоке начиная с XIII–XIV вв.» [19, с. 29]. К сожалению, «точно датированных» памятников, о которых говорит автор, нам не удалось найти в его публикациях. Отметим, что резные двери мечети этого села, проанализированные П. М. Дебириным, были датированы ученым А. С. Башкировым XII–XIII вв.

Наши попытки сегодня найти новый фольклорный материал в с. Кубачи в виде исторических преданий, других сведений о причинах порчи рельефов, не увенчались успехом. В народной памяти (опрашивались пожилые люди возраста 80 лет и выше) осталось только то, что порча изображений была связана с распространением ислама в этом селе. Однако и эти сведения, могут быть результатом влияния «книжной истории» Кубачи.

На наш взгляд, «обкалывание голов» в памятниках резьбы по камню произошло сразу же после окончательного утверждения ислама в этом селе (начало XIV в.). Можно предположить, что это была разовая акция, инициированная духовенством; иначе трудно объяснить то, что сохранилось немало памятников резьбы по камню и бронзовые котлы того же времени с неиспорченными изображениями. Позже их никто не пытался уничтожить; такие камни берегли, ставили в фасадную кладку стен домов на видном месте, а бронзовые котлы бережно хранили в домашних коллекциях. Многие из таких вещей в XX в. попали в музеи; их можно увидеть в кладке домов с. Кубачи и сегодня. Народному исламу был чужд фанатизм. Рядовые верующие руководствовались не всегда понятными догмами, а здравым смыслом и эстетическими чувствами и т. д. Можно также предположить, что «обкалывание

голов» могло произойти и в XVII в., в век общего укрепления суннитского ислама в Дагестане и упрочения позиций исламского духовенства (кадиев, мулл, дибиров). Поводом для такой акции, опять же инициированной духовенством, могло быть стихийное бедствие – землетрясение или эпидемия какой-то болезни. Сведения о таких явлениях в истории Кубачи зафиксированы в эпиграфических надписях, происходящих из Кубачи. Они были выявлены и прочитаны известным востоковедом Л. И. Лавровым.

О времени порчи кубачинских памятников с изображениями есть и другая версия, которая принадлежит доктору искусствоведения М. М. Маммаеву. В своей статье «О влиянии ислама на средневековое изобразительное творчество народов Дагестана» он дает подборку материалов на эту тему. По его мнению, «до конца XV в. ислам не оказал сколько-нибудь заметного отрицательного воздействия на развитие изобразительного искусства сел Кубачи, да и всего горного Дагестана в целом». Отсюда следует и его вывод: «во всяком случае, представляется несомненным то обстоятельство, что основная масса памятников... с Кубачи с изображениями живых существ испорчена позднее XV в.» [37, с. 107–108]. В то же время автор на конкретном материале показывает, что в соседнем с Кубачи селе Калакорейше аналогичные изображения на деревянных дверях мечети и «сундукообразном» надгробии (саркофаге), датируемые (нижний предел) XII–XIII вв. переданы в канонах мусульманской ортодоксии (с помощью поперечной черты у изображений «перерезаны» шеи, т. е. животные даны в «умерщвленном» виде») [37, с. 118]. Здесь же автор цитирует предписания крупнейшего мусульманского богослова ал-Газали (1058–1111) и других авторитетов о принципах использования изображений в исламском искусстве, о путях сохранения старых памятников («изорудовать лицо на изображении, чтобы оно стало недействительным»), о допущениях при изображении живых существ (изображать их с «отсеченными» головами или без какой-нибудь части тела) [37, с. 108, 120]. Мусульманские проповедники (шейх Хасан из соседнего с Кубачи с. Щири, кадий мечети Калакорейша), действовавшие в этом регионе, хорошо знали предписания суфийского ислама о запрете на изображения. Калакорейшские памятники этого же времени убеждают в этом.

Вместе с тем М. М. Маммаев прав в том, что «мусульманская религия затормозила на многие века развитие изобразительного искусства дагестанских народов» [37, с. 122]. Примерно также выразилась в 1930-е годы исследователь К. В. Тревер, которую цитирует П. М. Дебиров в своей книге. Она писала: «Трудно было бы найти менее подходящий повод для рассуждений о сковывающем влиянии ислама, чем дагестанские рельефы» [19, с. 29].

Кроме сбитых голов кубачинских рельефов из истории искусства Дагестана неизвестны другие факты такого рода. Дело в том, что в Дагестане выявлено большое количество памятников петрографики (графические контурные рисунки на камне) с изображениями людей, животных [20, с. 4,5,9, 15–33]. Пока нам неясны причины более «лояльного» отношения мусульманского духовенства к этим петроглифам, многие из которых, по датировке П. М. Дебирова, были выполнены во времена позднего средневековья, и даже в XIX в. Одно из объяснений кроется в том, что они не скульптурны и не «дают тени» как рельефные изображения. Кроме того, эти памятники распространены не так кучно, как в Кубачи (т. е. в свое время они не бросались в глаза). Более вероятно и то, как уживались с исламом многие доисламские обряды, так и петроглифы стали частью самостоятельно развивающейся традиционной художественной культуры горцев.

При изучении взаимосвязей ислама и местной культуры народов Дагестана надо иметь в виду и то, что в отличие от северокавказских территорий, где археология выявляет вещный материал, отражающий бытовую культуру обществ эпохи развитого и даже позднего средневековья, в Дагестане таких материалов практически не выявлено. Исламский заупокойный обряд не предполагает укладывание в могилу личных вещей покойного. В условиях отсутствия материалов допускается, что бытовая культура дагестанских народов мало изменилась с X века н. э.

Традиционная музыкально-песенная и обрядовая культура и политика Имамата Шамиля. Начало XIX в. стало одним из узловых в истории периодов Дагестана второго тысячелетия. Общеизвестно, что присоединение Дагестана к России резко изменило вектор его развития. Дагестан, ориентированный в предыдущие столетия в основном на Восток, на ирано-арабо-турецкий

мусульманские миры, исторически был вынужден «повернуть» на Север. Сохранились лишь связи с южными соседями, с народами, культурой Закавказья.

Захват и присоединение территории Дагестана к России спровоцировал незнакомый до этого времени конфликт, в идейной основе которого проглядывали религиозные мотивы (конфликт христианского мира России с мусульманским Дагестаном). Дагестанские исследователи справедливо считают, что в основе этого конфликта все же лежали социальные причины (борьба за свою независимость). Вместе с тем, надо признать и то, что дагестанское население оказалось в тех условиях не готовым к сотрудничеству с иноконфессиональным миром.

Одной из причин возникшего противостояния стало то, что ислам в Дагестане за более чем 1000-летний период пустил глубокие корни, и этим воспользовались молодые идеологи мюридизма. Толерантный к различным отклонениям от базовых канонов и постулатов религии народный ислам Дагестана мог бы принять инокультурные явления, идущие из России. Скорее так и произошло бы, если бы царизм отнесся к религии населения Дагестана, к исламу более политически продуманно. Царизм, его военачальники, другие высшие сановники, определявшие идеологию «захватов» и «присоединения» новых территорий к России, не смогли правильно оценить изменившийся за столетия борьбы за свою независимость менталитет дагестанских народов, его элиты, не учли традиции многовековой борьбы дагестанцев против иноземных захватчиков.

Ставка только на традиционную элиту в лице ханов, уцмия, шамхала оказалась не совсем верной. Правительство России не учло того, что ислам в Дагестане в позднее средневековье стал самостоятельной политической силой. При этом на развитие событий повлияло и то, что именно в это время сюда проникают идеи мюридизма и газавата. Как пишет исследователь В. Мирский, Россия к началу XIX века еще не сталкивалась с глубоким потенциалом ислама как идеологии борьбы за независимость. Поскольку ислам «больше, чем религия», мусульманская цивилизация к этому времени объединила дагестанцев, которые при всем различии этнических менталитетов осознавали свою принадлежность

прежде всего к религиозной, исламской общности. Это сознание не всегда отражало общность исторической судьбы, этнической и языковой близости. Принадлежность к мусульманскому сообществу порождало особую солидарность, которая опиралась не только на единое вероисповедание, но и на вытекающее из самих устоев ислама мироощущение, отношение как к отдельным людям, так и к обществу в целом, к идеям, вещам и природе. Именно это, а не сама по себе религия, позволяла говорить о существовании здесь самостоятельной исламской цивилизации. В итоге, захват Россией военным путем Дагестана, являвшейся большой или малой родиной для многих, привел к «исламскому возрождению» (подъему, политизации, радикализации и т. д.) [40].

«Народный ислам» Дагестана предроссийской эпохи не мог спровоцировать того острого неприятия иноконфессиональной идеи, как это сделал мюридизм, который стал проникать в это время в Дагестан. Версия о том, что проникновение мюридизма в Дагестан было связано напрямую и только с российскими завоеваниями, думается, не совсем верна. Не все здесь можно связывать напрямую с исламом как общей идеей. Безусловно, имело значение и лидерство в движении молодых имамов, обеспечивших развертывание антироссийского движения в Дагестане.

Кавказская война породила и новые исторические явления, где ярко проявился конфликт догм ислама и реалий жизни, связанных с бытованием традиционной музыкально-песенной и обрядовой культуры Дагестана, с особенностями идеологии и политики руководителей Кавказской войны, запрещавших эти явления.

В начале остановимся и на критике некоторых ошибочных суждений по этой теме, встречающихся в литературе. Начнем с того, что во многих публикациях историков Дагестана только в положительном контексте трактуются события XIX в., связанные с эпохой Шамиля и с касающейся рассматриваемой нами темы. Речь о запрещениях Шамиля на общественный и частный досуг с танцами и песнями, запретах народных праздников, совместный досуг женщин и мужчин, досуг-застолье с вином и др. При этом надо иметь в виду, что такая политика была подкреплена в имамате Шамиля жесткими санкциями. Наказания за нарушение таких запре-

тов «были установлены весьма внушительные, вплоть до применения смертной казни» [18, с. 212]. Эти реформы привели на время к архаизации («средневековизации») светских начал культуры дагестанцев, ее шариатизации. Несмотря на такую очевидность, в научной литературе есть немало попыток оправдать эту политику Шамиля.

Неверны позиции исследователей, когда в истории тех времен часто умалчиваются факты о том, что у разных религиозных авторитетов Дагестана не совпадали взгляды на перспективы развития культуры нашего края. Известно, как религиозные авторитеты Кавказской войны преследовали ученого-алима, мыслителя начала XIX в. Саида Араканского за то, что тот был сторонником светского досуга и отказывался поддерживать идеи мюридизма.

В литературе в угоду общепринятой ложной концепции трактуются без комментариев отдельные явления тех лет. Так, в первом томе новейшего издания «История Дагестана» без ссылки на источник отмечается, что в период имамата были введены ограничения на танцы, и далее: «...Они были разрешены только на свадьбах и в празднование обрезания. Непременным условием было то, чтобы мужчины и женщины танцевали в разных помещениях...» [28, с. 600]. Спрашивается, какие отдельные танцы могли быть на традиционной дагестанской свадьбе?

Часто исследователи при объяснении такой жесткости политики имамов по отношению к народной музыкальной культуре используют ссылки на чрезвычайные условия военного времени. Очевидно, что такая политика у лидеров Кавказской войны была продиктована не условиями войны, а идеологическими установками мюридизма, идущими вразрез с традиционной народной музыкальной и хореографической культурой Дагестана. Войной можно было объяснить многие меры экономической политики Шамиля, но не политику в области традиционной художественной культуры. Суть ограничений в этой области состояла в том, что была поставлена задача внедрить в жизнь дагестанцев не только правовые и моральные нормы шариата, но и его идеи, не отвечающие развитию эстетики народной художественной культуры. Отчасти это можно объяснить и тем, что в исламе нет четко разработанной концепции эстетического и роли в обществе. Идеологи

Кавказской войны решали вопросы эстетического апелляциями к этическим концепциям ислама, иногда прикрываясь задачами необходимости мобилизации сил на борьбу с царскими войсками.

Мы еще во «Введении» отмечали, что целью изучения исторического материала в рамках заявленной темы является показ не только толерантных взаимодействий и взаимовлияний между исламом и народной культурой, имевших место в прошлом, но и конфликтов между светской и исламской традициями дагестанской культуры. Они возникали еще на ранних стадиях распространения ислама. Как правило, в обществе в первую очередь утверждались догмы ислама, связанные с его культовой практикой. Другие же идеи оставались малознакомыми для рядовых верующих и всегда составляли предмет книжных знаний преимущественно духовенства. В числе последних были и идеи о месте искусства в жизни человека и общества (изображения, музыка, танцы, праздники, совместный досуг женщин с мужчинами и т. д.). Об этих «грешных привычках» верующих служители исламских культов чаще вспоминали во время стихийных бедствий, эпидемий, войн.

Ислам изначально был противником не только скульптурных изображений, но и музыкально-песенной, танцевальной культуры светского типа (не связанной с чтением молитв), традиционных народных праздников, совместного времяпровождения мужчин и женщин. Все эти ограничения и запреты стали нормами шариата, регулирующего повседневную жизнь мусульман. Однако, несмотря на запреты ислама, в человеке трудно было вытравить природно-сущностные и социально воспитанные многими поколениями черты натуры – любовь к танцам, музыке, песням, веселью, светскому досугу, красоте жилья, одежды, бытовой мелочи. Этим объяснялось то, что и при господстве ислама в исламских странах развивались архитектура, миниатюрная живопись, декоративно-прикладное искусство, музыка, народное искусство. Сохранялись в быту причудливо переплетавшиеся с исламскими культурами и доисламские обряды-праздники.

Так было и в Дагестане до событий, связанных с движением Шамиля. Первые имамы, а затем Шамиль начали энергично насаждать в дагестанском обществе, особенно в тех селах (входив-

ших в Имамат), где шариатские нормы не только в области правовых отношений населения (они применялись и до него), но и в области художественных и в целом многих светских традиций населения. Приведем подборку из наиболее ярких фактов из биографий Газимагомед и Шамиля и их политики, направленной против традиционной культуры и искусства дагестанцев.

Отношение Шамиля и других имамов к такой части светской культуры, как взаимоотношение полов, определялось его убеждениями, связанными с шариатом. Многие шариатские установления во время религиозной учебы были приняты им без всяких сомнений и размышлений. Таков был характер религиозного образования.

Во время почетного пленения и пребывания Шамиля в Калуге многое в его представлениях на эту тему изменилось, о чем, например, говорили его односложные ответы на острые вопросы полковника А. Руновского, опекавшего семью Шамиля. «В книгах так написано», – часто отвечал Шамиль. Такие ответы выдавали уже его сомнения относительно правильности шариатских догм и вместе с тем говорили о его нежелании сомневаться в том, чему учили его, и чему учил он других более 20 лет. Здесь можно понять и пожилого набожного человека, называвшего себя стариком. В положении «почетного пленника» и в пожилом возрасте он уже не видел для себя путей назад даже в оценках.

К тому же Шамиль, как обычный человек, обладающий к тому же мудростью и часто полагающийся на здравый ум, побывав в Петербурге и Калуге, понял, что окружающий мир разнообразнее идей из прочитанных им религиозных книг. Именно поэтому Шамиль не покинул балетный спектакль в Императорском театре в Петербурге, хотя там танцевал кордебалет «разбойниц», и сам он сидел рядом с «молодой, прелестной особой» [49, с. 12–15]. Ему понравились и «домашние танцы» (танцы для балов) во время визитных посещений сановников г. Калуги (по его словам, «эти танцы несравненно больше ему нравятся, нежели танцы балетные») [49, с. 63]. «Велико было удовольствие, доставленное Шамилю этими танцами», – заключает и А. Руновский [49, с. 67]. Однако и здесь не все было однозначно. Воспитанные за много лет

чувства все же сказывались, и Шамиль после второго такого вечера дал понять, что его смущают «открытые плечи дам и девиц и... их красивые лица». Позднее, когда его приглашали на какой-нибудь спектакль, он обязательно спрашивал по-кумыкски «кызлар булур» («дамы будут») и при утвердительном ответе, он отказывался от приглашения.

Рассуждая на эту тему, Шамиль высказал и предположение, что «костюмы наших женщин, а некоторые и мужские (речь шла, как пишет А. Руновский, о фраке)... должны бы вредить общественной нравственности» [49, с. 67–68]. Говорил он и о том, «не вредит ли общественной нравственности вообще, свобода, которую пользуются у нас женщины... по его мнению, трудно и даже почти невозможно для человека удержаться от соблазна там, где он окружен соблазном со всех сторон, а тем более трудно это для женщины, существа, столь несовершенного в сравнении с мужчиною» [49, с. 85].

Мы не приводим здесь подробно дальнейшую полемику Шамиля и А. Руновского на эту тему, так как общеизвестно, что споры о том, кто лучше – «мужчина» или «женщина» – были свойственны еще гуманистам Возрождения, борющимся со средневековой религиозной культурой, отказывающей женщине право на свободу самовыражения. Очевидно, что А. Руновский тут был прав, а Шамиль – нет.

Для Шамиля же, воспитанного на шариате, все было просто. Женщина не может сохранить свое достоинство, если она появляется в обществе «с открытою до половины грудью», а если даже она будет хранить его, то «а мужчин, разве не побуждает она к дурным мыслям и к дурным намерениям» [49, с. 66]. Далее в споре А. Руновский правильно указывал, что и мужчина должен владеть собой. Шамилю нечего было ответить на это, так как он, возможно, вспомнил, какое важное место в кодексе поведения мусульманина занимает терпение (сабур). Терпеливость во всем – одно из важных норм поведения мусульманина. Кроме того, обуздание своих страстей являлось и одним из основных качеств человека, следующего по суфийским нормам за своим учителем (шейхом), чтобы постичь бога. Обо всем этом также было «написано» в его книгах.

Отношение Шамиля к традиционной художественной культуре Дагестана также определялось его убеждениями, связанными с шариатом. Здесь наиболее актуальными темами были танцы, музыка, пение, праздники, где мужчины и женщины проводили досуг вместе.

Еще имам Газимухаммед «начал запрещать людям употреблять опьяняющие напитки, курить табак, играть на бубне и танцевать с женщинами, ... а что касается вообще танца, то он не запрещен для мужчин (в нашем шариате). Если в нем есть жеманства, как это делают похожие на женщин (мужчины), то это тоже запрещено». В Чечне Шамиль запретил и «языческие стихи, песнопения, (всякие) сборища и другие адаты» [4, с. 33, 51].

В период имамата Шамиля были введены ограничения на танцы. Они были разрешены только на свадьбах и в празднование обрезания. Непременным условием было то, чтобы мужчины и женщины танцевали в разных помещениях [28, с. 600]. Запрещалось сольное и хоровое пение. Участник Кавказской войны, «близкий имаму человек», Гаджи-Али в своей книге «Сказания очевидца о Шамиле», рассказывая о детях Шамиля, писал, что они «мюридами, друзьями и помощниками себе избрали *песенников* (выделено нами. – А.М.) и иных неблагонадежных людей... Когда Шамиль замечал им это, то они говорили, что это хорошие люди» [14, с. 78]. В связи с нашей темой интересно и то, что цитата дает представление об атмосфере, сложившейся в Имамате. «Песенниками» в нем были объявлены любители традиционной песенной культуры, известные певцы.

Особое недовольство вызывали у Шамиля народные праздники, где в совместном времяпровождении, сопровождавшемся (и не обязательно) игрой на музыкальных инструментах и танцами, участвовали вместе мужчины и женщины. Раз, когда Шамиль жил в с. Гимры, он наткнулся на женщин, сидящих на улице и обрабатывающих шерсть. Возвращаясь домой он нашел их на том же месте, а около них сидел еще «дряхлый» старик. Шамиль разозлился, грубо отнял палку у старика, что тот упал. Потом он ударил женщин, и они убежали, кроме одной. Она отказалась, но была побита Шамилем. Как видно по этому факту, простые люди не понимали смысла таких ограничений Шамиля, и потому только сила оружия

и жестокость молодых сподвижников-мюридов Шамиля вынуждала их терпеть новые порядки.

На пятничном намазе в мечети Шамиль заявил, что имеет право устранять «неподобающее» по исламу, что он не прекратит распространять шариат, пока не умрет. Если кто хочет войны, то «пусть готовится к ней», – завершил он свою речь. Непреклонность молодых мюридов проявлялась не только на поле брани, но и в бытовых практиках, нарушающих правила шариата.

Другой аналогичный случай, связанный с соблюдением норм шариата, произошел в родном селе Шамиля. Это был «месяц Рамадан», когда завершался пост, и все готовились праздновать уразу. Шамиль рано утром пришел в молельню и увидел, что там люди «разожгли огонь, били в барабан, плясали и ругали мюридов даже по матери». Люди говорили: «Завтра все увидят, как будут унижены мюриды, обнаружив тут вино и музыкальные инструменты». Тут сделаем оговорку. Учитывая, что эти тексты принадлежат стороннику Шамиля можно уверенно предположить, что, как и в случае со стариком, сидящим с женщинами (там есть и такие строки: когда «дряхлый старик без штанов» упал, у него «показались половые органы»), автор ставил задачу любой ценой осмеять, унижить противников Шамиля, мунапиков-«лицемеров». С другой стороны, надо понять, что праздник Уразы в те времена проводился во многих селах как народный праздник – с музыкой и вином. Известный мыслитель, алим Саид Араканский, хотя и был достаточно набожным человеком, но, как и многие его земляки, не чурался светского досуга с вином и музыкой [57, с. 48].

Продолжим прерванный текст. После сказанных слов, Шамиль «бросился на говорящих с обнаженным кинжалом». Когда все разбежались, Шамиль продырявил барабан кинжалом, сломал его камнем и бросил убегающим вслед, говоря «возьмите эту шкуру вашего осла». Во время месяца поста при мечети назначались люди, которые должны были до рассвета будить жителей (чтобы они не проспали утренний намаз и завтрак, полагающийся для постящегося). В итоге возмущенные жители потребовали наложить на Шамиля штраф за «тот барабан, который был изготовлен по просьбе кадия... для того, чтобы барабанить на заре» [43, с. 39].

Третья история связана с с. Ашильта, где Шамиль прожил два года. Когда приехал в село, он нашел его жителей «буйными, подобными стаду ослов, выпущенных на пустошь», поэтому «он прочел проповеди, дал приказы и установил запреты». В частности запрет касался и «смешения» женщин и мужчин: речь шла о запрещении совместного досуга мужчин и женщин. Однако в селе продолжали бытовать народные обычаи. Раз Шамилю донесли, что «в доме одной женщины сидят мужчины и женщины вперемешку и занимаются лущением кукурузы и сортировкой ее зерен». Это был, как видно по описанию, традиционный обычай взаимопомощи, широко распространенный в Дагестане. Шамиль пресек это «мерзостное смешение» и прогнал всех. Попытка ашильтинцев мирно решить вопрос о двух провинившихся (не наказывать их) не удалась. Шамиль все равно добился, чтобы их наказали [43, с. 52].

Особый упор на утверждение в Дагестане шариата стал одной из форм борьбы сторонников Шамиля с народной культурой, художественной в особенности. Как известно, народная танцевальная и песенная культура зиждилась на традициях совместного творчества и досуга мужчин и женщин, а шариат требовал отдельного, изолированного времяпровождения мужчин и женщин, исключал танцы, музыку (с зурной и барабаном) на свадьбе и других формах праздничного досуга.

Вместе с тем, как отмечал Н. Дубровин, «Шамиль сколько ни старался вывести пляску, как строго ни преследовал за нее, но туземцы все-таки не оставляли этого рода увеселения. Собираясь по ночам в подвалах и конюшнях, они тайком от шпионов предавались полному разгулу и веселью – устраивали танцклассы и плясали лезгинку» [24, с. 570]. Этот текст требует пояснений: здесь речь, видимо о том, что люди собирались не по «ночам», а по вечерам; и не в «подвалах и конюшнях», а в подсобных помещениях на первом этаже дома, как это практикуется даже сегодня. Однако Н. Дубровин был прав в том, что Шамилю не удалось за десять–двадцать лет «выкорчевать» народную художественную культуру, традиции которой сформировались в течение столетий. Да и в Имамат входила лишь меньшая часть горного Дагестана. К сожалению, у исследователей очень мало материалов, чтобы су-

дить о реальных последствиях таких шамилевских решений. Поэтому так важно замечание Н. Дубровина, отразившее реалии тех лет. Вместе с тем никому не хотелось попасть в немилость наибов Шамиля. Вероятно, строгие наказания за нарушения тех или иных запретов накладывали свой отпечаток, и интенсивная музыкальная жизнь в Имамате на время замерла.

Об этом свидетельствует и такой факт. Однажды известный командир Шамсудин из Араканы пригласил Джамалуддина и двух его братьев (речь о сыновьях Шамиля) в гости. Это приглашение состоялось вскоре после возвращения Джамалуддина из России. По этому случаю Шамсудин собрал известных в селении певцов аварских песен, танцоров (с ними были разные инструменты – зурна, барабан, бубен). Джамалуддина это все несколько не удивляло. Он многое видел в России за годы, проведенные там, но все же начал уговаривать своих братьев бросить эти игры. И вот почему: во-первых, его отец был бы недоволен; во-вторых, «люди начали бы говорить: имам разрешил своим сыновьям то, что запретил всем» [4, с. 127]. Вероятно, об этом факте писал и Гаджиали, когда писал о сыновьях Шамиля, приближавших к себе «песенников». Известно и то, что наиб Гидатля Абдурахман также любил компании и развлечения, но из-за покровительства окружения Шамиля он продержался на своем посту до окончания войны [4, с. 33, 56].

Эти выдержки из воспоминаний Абдурахмана свидетельствует о том, что, несмотря на запреты, традиции музыкальной культуры сохранялись. Поскольку курить и пить вино можно было тайком, а с музыкой было посложнее (она сразу же проявляла себя «публичностью» и перспективой доноса). Музыка и песни в горах на время «замолкли» и население вынуждено было терпеть такую ситуацию. Надо иметь в виду, что часть людей открыто «не соглашалась» с такими порядками, считая все это «слишком суровым». Часто многое зависело и от позиции местных наибов.

Уместным будет привести здесь и подборку материалов из статьи кандидата искусствоведения А. Н. Соколовой на эту же тему «Шамиль и традиционная музыкальная культура Дагестана», опубликованной в журнале «Ахульго»: «Шамиль ввел строгую регламентацию личной и общественной жизни мюридов: например,

пляски, игры, бречанье на балалайке, курение табака были им строжайше запрещены под страхом сурового наказания, вплоть до смертной казни... На территории, подвластной имамату, поддерживалась аскетическая дисциплина, ... отдельными пунктами которой запрещалось пение, пляски, музыка, за исключением, конечно, религиозных песнопений... Любителей, уличенных в страсти к музыке, тоже подвергали аресту или палочным ударам, по усмотрению начальства, а принадлежавшие им инструменты немедленно предавались уничтожению... Шамиль запретил танцы совсем, а виновных в этом преступлении разделил на две категории: к одной причислил людей порядочных, которые поэтому подвергались только наказанию палками, а к другой людей, отличавшихся дурной нравственностью. Этим наказывали иначе: им мазали лицо сажею или грязью, сажали на ишака и возили по деревне. Взрослые издевались над ними, а мальчишки бросали в них грязью» [51, с. 45–48].

Шамиль и его сподвижники хорошо знали отношение ислама к музыке. Опираясь на Коран и хадисы, мусульманские богословы пытались обосновать запретность или, наоборот, какую-либо допустимость музыки в исламе. В Коране нет прямых указаний на «греховность» музыки, однако, в качестве обоснования её запрета приводится шестой аят из суры «Лукман». Арабские богословы полагали, что запрет на музыку был обозначен также в хадисах (изречениях) Пророка Мухаммада. В качестве примера они приводят следующие высказывания Пророка: «Появятся в моей общине люди, которые позволят прелюбодеяние, шёлк, спиртное и музыку»; «Произойдут в конце света землетрясения, паденье камней с неба и превращение людей в свиней и обезьян, когда появится музыка, певцы и вино»; «Запретил мне мой Господь спиртное, азартные игры, барабан и уд». Эти и подборки подобных аргументов сторонников ислама, требующих соблюдать запреты на музыку, можно встретить в интернет-публикациях [41].

Вместе с тем, если ислам строго запрещал музыку, песни, инструментальное сопровождение, как объяснить факт, что музыкальное искусство получило широкое развитие именно во времена Арабского халифата? Дело в том, согласно другому хадису Пророка Мухаммада, песни допустимы, но в семи случаях: на свадьбе,

на празднике, джихаде, при чтении поэзии, касыдов о набожности, при выражении сожаления, при одиночестве. При этом все эти случаи оговариваются определёнными условиями. Например, на свадьбах песни могли исполнять только женщины и их содержание должно строго соответствовать духу исламской религии. Надо ли говорить о том, что правила эти не всегда и не всеми соблюдались с надлежащей доскональностью. В реальной жизни, описанные выше и другие запреты, обходились всеми мыслимыми и немыслимыми способами, хотя никто особенно не требовал их скрупулёзного соблюдения [54].

Будучи в новой обстановке, в калужской жизни Шамилю и его окружению хотелось приукрасить прошлое положение вещей, показать, что в Имамате все было отнюдь не так жестоко, и многие ограничения тех лет на проявления традиционной художественной культуры объяснять задачами войны. Светская культура городского общества вызывала комплексы у окружения Шамиля. Их кругозор вырос, и они во многом стали в Калуге другими людьми. Интересны в этом плане рассуждения казначея и помощника Шамиля из с. Карата Хаджио. «Шамиль говорил, что в книгах написано, что когда мусульманин пойдёт в такой дом, где есть женщины с голыми шеями и с открытым лицом, или где танцуют и веселятся, так на этого человека обрушится крыша и задавит его; разве это правда? Ведь были же мы в театрах, видели таких женщин; однако крыши не валились на нас, и мы, слава Аллаху, целы... Шамиль говорил так не оттого, что в книгах так написано, а просто потому, что он старик и не понимает то, что любят молодые» [49, с. 50]. В другом случае Хаджио говорил, что танцы и музыка были запрещены в Имамате из-за войны. Шамиль «запретил танцевать и быть вместе с женщинами: не оттого, ... что это грех, а для того, чтобы молодой народ не променял бы как-нибудь ночного караула на пляску да на волокитство...» [49, с. 51].

Сам Шамиль на вопрос А. Руновского: «С какой целью запретил он у себя музыку... вероятно, и про нее написано в книгах?» – «Да, – отвечал Шамиль, – в книгах написано и про нее: но я считаю, что музыка так приятна для человека, что и самый усердный мусульманин, который легко и охотно исполняет все веления Пророка, может не устоять против музыки; поэтому я и запретил ее,

опасаясь, чтобы мои воины не променяли музыки, которую они слушали в горах и лесах во время сражений на ту, которая раздаётся дома, подле женщин» [49, с. 51].

Из тех же материалов видно, что сам Шамиль очень любил музыку; он с удовольствием слушал орган, на котором играл татарин Мустафа. Ближайшее окружение понимало, что Шамилю хотелось бы как в книгах, но по здравой логике в жизни как в книгах не может быть. Не была случайной фраза Хаджио, что «у Шамяля нельзя – у нас можно». Речь шла о требованиях Шамяля, относительно интерьера его комнаты («обои самые дешёвые и чтобы в его доме не было ни одной нитки шелка», «чтобы не было зеркал и картин») [49, с. 52–54]. Точно также, видимо, складывалось общественное мнение относительно других запретов Шамяля.

Хаджио также вспоминал: «Уж на что строго запретил у нас Шамиль музыку: не дешево разделялся у нас за нее тот, кто попадался: много месяцев приходилось ему сидеть в яме, и много абазов переходило из его кармана в сундуки казначея Хаджио, но у нас с Гази-Магометом завсегда была кичик-музыка («маленькая музыка»). (Так горцы называют табакерки – карильоны. – примечание А. Руновского) или в карманах, или под подушкой. Раз, чуть-чуть было не попались мы с нею Шамилю, – и хорошо, что не попались, а то, с кого абазы, а с нас головы слетели бы долой...» [49, с. 81]. Возможно, последнее – шутка, но этот факт свидетельствует об атмосфере, царившей в Имамате.

О том же и другая фраза Хаджио. Перечисляя все, что запрещено было горцам при Имамате и что дозволено, Хаджио «сделал восклицание, сильно отзывающееся грустью и досадой: – Да что тут толковать: у нас было запрещено все хорошее и не запрещено все дурное!» [49, с. 82].

Не было случайным, что сближение приехавших домочадцев Шамяля с калужским обществом пошло так активно, «что в один холодный зимний вечер зала калужского собрания огласилась, может быть, в первый раз со времени своего существования, звуками лезгинки... Лезгинка и мюридизм!.. Но, конечно, Шамяля при этом не было...», – заканчивает свой рассказ А. Руновский [49, с. 150].

С точки зрения просвещенного человека и логики здравого смысла, выглядит нонсенсом и встреча Шамиля с дочерьми в Калуге, когда он вынужден спрашивать, кто же стоит перед ним под покрывалами. Хаджио говорил, что обычно девочки закрываются с 12 лет, а «иногда закрываются и десятилетние девочки». По словам Хаджио, даже если бы его не было в комнате, они только поцеловали бы руку отца. Хаджио понимал нелепость этой традиции, – а на реплику А. Руновского: «Кажется, у вас есть кой-чего хорошего?» Он с досадой отвечал: «Нет! Ничего нету!» [49, с. 85].

Здесь же кратко скажем и о самом Хаджио, который давал много информации А. Руновскому. Удивительна трезвость Хаджио в оценках реалий жизни в Имамате, открытость в восприятии новой городской культуры России. Следуя своим новым убеждениям к концу пребывания в России Хаджио (по-аварски «ХІяжияв» – А. М.) стал вполне образованным человеком; он посещал театры, балы, вечера, куда местное дворянство приглашало Шамиля и его близких. С усердием учился танцам, и добился своего: танцевал кадрили. Научился русскому языку и свободно говорил на нем. В 1866 году Хаджио вернулся в родное село Карата. Пользовался широкой популярностью в Дагестане [15, с. 50].

Интересны и другие суждения Шамиля. «В книгах написано, – говорил он, – что женщина... не должна выходить из своего дома ни на один шаг». «В книгах написано, – говорил также он: что ни один человек не должен видеть наших женщин...» [49, с. 99]. Шамиль утверждал, что его жены не могут делать ответных визитов к калужским дамам «вследствие возможности встретиться с мужчинами» [49, с. 32]. На вопрос «позволит ли он своим дочерям учиться танцевать... он только цокнул и очень выразительно произнес: «Никогда!» [49, с. 32].

Негативная роль исламской идеологии проявилась и в других регионах Северного Кавказа, где сторонники Шамиля пытались утвердить шариат. В Адыгее, например, игры и танцы, сопровождавшие аграрные праздники, уже во времена Хан-Гирея (т. е. в годы Кавказкой войны) значительно сокращаются, чему «немало способствуют и проповеди духовенства». Преследовались профессиональные музыканты, импровизаторы и главные действующие

лица всех торжественных мероприятий, носители сознания языческой эпохи. Уменьшились ритуальные игры и развлечения во время годовых поминок по усопшему. Причина была та же – «усиление исламизма через старание духовенства» [5, с. 604].

Светский досуг со спиртным и ислам. Эпоха мюридизма и Имамат Шамиля спровоцировали и резко негативное отношение к светскому досугу с использованием спиртного. В конце XIX–начале XX в. эта форма культуры получила значительное развитие как в «верхах» (ханские дворы), так и в низах (формы досуга простонародья). Поскольку эта тема нами специально разрабатывалась в ряде публикаций, остановимся на этом материале подробнее.

О социальной роли хмельных, спиртных напитков в истории не так много публикаций. Сегодня хорошо знакомы книги Вильяма Похлебкина, открывшего для ученых-историков и рядовых читателей особый мир культуры российской истории, связанный с ролью хмельных напитков, на который до этого времени не обращали внимание. Вовсе не изучены такие страницы истории Дагестана, Северного Кавказа. Имеющиеся в исторической литературе материалы про заготовку хмельных напитков (буза и др.) народами Дагестана случайны и очень фрагментарны и не связаны с их ролью в социальной жизни дагестанского населения.

Изучение темы сегодня стало актуальным. Ее исследование имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Пропаганда здорового и трезвого образа жизни, борьба против пьянства и алкоголизма с использованием исторических материалов и наблюдений имеет важное образовательное и воспитательное значение.

Потребление спиртосодержащих напитков (вино, водка, традиционные хмельные напитки и др.) населением исторически бытует в трех формах: первое, выпивка как культурный символ досуга, праздника, значимого события, призванного развеселить отдыхающих и создать атмосферу праздничного застолья; второе, выпивка как пьянство, имеющая черты социального зла и ведущая к конфликтам и преступлениям; третье, выпивка как алкоголизм – трудноизлечимая медициной болезнь, наносящая, как и пьянство,

огромный урон здоровью людей, семейным отношениям, обществу в целом. Символ, пьянство, алкоголизм – такова триада развития этой традиции. Пьянство и алкоголизм являются результатом новой и новейшей эпох человечества, когда промышленное и полупромышленное производство крепких алкогольных напитков (водка и др.) привели к резкому росту их потребления. Этому способствовала и относительная дешевизна такого производства. Многие государства с помощью акцизных налогов пытались ограничить их потребление, использовать их производство как рычаг для увеличения государственного бюджета, но это не всегда им удавалось. Еще менее успешными были приемы объявления и введения в обществе «сухих законов».

Ислам относится к числу религий прямо запрещающих употребление вина и спиртных напитков вообще, но здесь не все однозначно. Во времена Мухаммеда его современники знали финиковое и виноградное вина и не имели запрета на их употребление. Больше того, в описаниях мусульманского рая, который согласно учению Мухаммеда будет наградой праведникам в их загробной жизни, вино присутствует как одна из своеобразных приманок. Вместе с тем есть и предписание Мухаммеда, что «вино – мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого». Известный публицист Артем Космарский в своих статьях на тему «Как в исламском мире решали «алкогольный вопрос» проследил историю изменения взглядов и практики потребления спиртного в исламских государствах Востока в средневековье. Все было достаточно противоречиво и неоднозначно, особенно в период (XV–XVIII вв.), когда Османская империя была безусловным лидером исламского мира. В это время, с одной стороны, никто не мешал изготавливать алкогольный напиток в домашних условиях, для чего вполне открыто приобретались тонны винограда. С другой стороны, султаны периодически запрещали вино (равно как табак и кофе): при вступлении на престол, перед военными походами, под давлением улемов (священнослужителей), во время эпидемий чумы, перед смертью, в страхе перед бунтами. Однако сама частота подобных запретов говорила об их неэффективности. Наконец, к XVIII веку налог на спиртное стал важной частью государственных доходов,

лишиться которых правительство просто не могло себе позволить [35].

Важно знать и о том, что многие направления суфизма, возникшие позже, толерантно относились к употреблению вина. Так, «состояние суфия в момент затуманивающего видение внешнего мира (фана) экстатического единения с Абсолютом (халь) фиксируется посредством метафор пика опьянения и оргазма». «Традиционно в суфизме используются два кодово-аллегорических ряда, центрированных – соответственно – *вокруг культурных символов любви и вина* (выделено нами. – А. М.). Можно говорить о достаточно широком наборе константных семиотических структур, составляющих знаковый арсенал суфийских текстов: суфий обозначается как ашик (влюбленный) или *ринд (винопиец)*...» (выделено нами – А.М.). Символическая система суфизма оказала значительное влияние и на аллегоризм восточной поэзии как в «собственно суфийском (Хафиз), так и в светски-философском (Хайам) и светски-лирическом (Андалусская куртуазная традиция) ее вариантах» [55]. Интересно в этом плане творчество знаменитого Омара Хайама. Как отмечают исследователи, «образ вина выступает у Хайама предельно полисемантическим: 1) прежде всего, это алкоголь как таковой в исходном богатстве его культурных значений; 2) в мусульманском контексте запрета на винопитие оно выступает символом свободы и реализованного индивидуального выбора («О вино! Замени мне любовь и Коран. // О духан! Я – из верных твоих прихожан»)» [45].

Есть и другая сторона вопроса. Можно ли пить малоградусные народные хмельные напитки, такие, как буза и др. (крепость 3–6 градусов). Поскольку прямого предписания о запрещении употреблять их в исламе нет, то часто служители культа разрешали пить такие напитки. Так, в 1820-е годы в Дагестане «при введении шариата... была разрешена к употреблению... плоскостная буза»; «буза, сколько-бы ее ни пили, не вызывала опьянения, потому она и не была запрещена». Однако вскоре первый имам Газимухаммад запретил пить и «плоскостную бузу»: чтобы повысить ее градус, жители стали вливать в нее спирт [17, с. 84–187].

В народной культуре Дагестана были и свои приемы усиления пьянящих свойств бузы: чтобы повысить ее градус добавляли в нее

цветы рододендрона [30]. По словам информаторов, в семьях на запас даже сушили их, что не одобрялось сельчанами. Такую бузу, как правило, делали скромные по достатку хозяйства, которые не имели возможности заготовить к празднику достаточное количество напитков. Возможно, о такой бузе идет речь в тексте исследователя В. О. Бобровникова, когда он пишет, что дагестанская буза достигала крепости 20 градусов [9]. Видимо поэтому со временем служители культа стали распространять ограничения на всю область хмельных напитков.

Часто в истории хмельные напитки провоцировали «порчу нравов» в обществе, подразумевая под такими явлениями, как злоупотребление спиртными напитками, пьянство, алкоголизм, сопровождающиеся ростом конфликтов, уголовных преступлений. Борьба ислама против распития спиртного, как и борьба властей (введение «сухих законов»), шла с попеременными успехами. Замечательный швейцарский востоковед Адам Мец, описывая ислам первых веков, привел достаточно много примеров этому. Характеризуя уклад жизни арабского халифата IX – X вв., он писал: «несмотря на запрет Корана, питье вина было в то время широко распространено... Не помогали все полицейские запреты, которые при Фатимидах ограничивались лишь закрытием трактиров в канун священного месяца раджаб» [39, с. 312, 313].

Главным реальным историческим результатом введения в исламе запрета на алкоголь стало исключение его потребления из сферы открытой публичности. Так, сегодня он достаточно открыто употребляется в таких странах как Турция, Сирия, Иордания, Ливан — странах со значительным немусульманским населением. В таких странах, как Саудовская Аравия и Иран, где на публичное употребление алкоголя наложен суровый запрет, эта проблема отнюдь не снята из сферы сугубо приватной. Так, злые языки поговаривали, что медицинские проблемы по этой части были даже у престарелого саудовского монарха, хранителя главных мусульманских святынь Фадха. В Иране алкоголь дозволен лишь для внутреннего потребления в зороастрийских и христианских общинах. Как считают многие исследователи, в общем, исламский запрет на алкоголь вовсе не такой уж абсолютный, и возник он в

условиях очевидного злоупотребления арабийским обществом горячительными напитками. Полный отказ от спиртного означает здесь, прежде всего, определенную ступень на пути индивидуального духовного роста, что является делом благим для любой религии [60].

Что касается Дагестана, то «синкретически сложившийся ислам с этнографическими родовыми особенностями местных сообществ» здесь претерпел «сильнейшее воздействие со стороны доисламских верований, обычаев традиций» [63, с. 87]. Возможно поэтому, здесь в средневековую эпоху сложилась практика спокойного восприятия служителями культа традиций выпивки вина и других алкогольсодержащих напитков. Обострение же борьбы духовенства против потребления спиртного относится к событиям, связанным с движением Шамиля и в большей степени связано с новой волной реисламизации, накатившейся извне. В этой связи отметим, что не только «политика царизма» и «притеснения населения местным ханско-бекским сословием», но и распространившееся к этому времени в Дагестане пьянство стало во многом причиной реисламизации и развертывания этого движения. Устоявшаяся в исторической науке версия, что причинами этого конфликта были только социально-экономические и социально-политические факторы, на наш взгляд, недостаточно исчерпывающе объясняет это сложное явление. Надо признать и то, что неполной является и оценка характера движения только как народно-освободительной и антифеодальной борьбы. Борьба сторонников шариата против порчи нравов (против пьянства) в отдельных селах нередко приводила к эксцессам, характерным для гражданской войны.

О традициях потребления хмельных напитков на Северном Кавказе в начале XIX в. ярко и образно писали в своих произведениях русские писатели, побывавшие на Кавказе. Описываемые писателями Михаилом Лермонтовым в романе «Герой нашего времени» и Александром Бестужевым-Марлинским в повести «Аммалат-бек» явления пьянства, обычно происходившие на свадьбах и нередко сопровождавшиеся драками, дают представление об особенностях традиций досуга тех лет. Лермонтов облёк эти особенности жизни северокавказских обществ даже в поэтические

строчки: «чихирь и мёд кинжалом просят и пулей платят за пшено» [3]. Любопытны в этом плане и рассказы кавказского цикла М. Ю. Лермонтова, где есть и такие строки «как напьются бузы, так и пошла рубка»; «...пьют бузу, потом начинается джигитовка...»; «...натянулись бузы и пошла резня!» [64].

Это художественная литература, и названные писатели пишут о традициях северокавказских равнин, но дагестанские горские традиции населения не сильно отличались от них, как будет показано ниже. О начавшейся порче нравов в дагестанском обществе в начале XIX в. ярко и публицистично писал очевидец событий Гасанилав Гимринский [17, с. 84–187]. На его работе мы остановимся подробнее. Процессы формирования начал массовой светской культуры на Западе в начале XIX в. совпали с реисламизацией на Востоке и усилением идей «фундаментализма», «традиционализма», «возрожденчества» [25], перекинувшиеся и в Дагестан.

Идеи мюридизма и газавата, утверждение шариатских норм «праведного» образа жизни в общинах, распространившиеся в Дагестане в первой трети XIX в., отражали эти идеи. Новые идеи активно претворяются в жизнь молодыми людьми, учащимися медресе. Нельзя не обратить внимания на то, что такой конфликт в горском обществе начинается как конфликт поколений. Социально активная часть молодого населения начинает бороться с привычками (выпивка, табакокурение) и общественными традициями (адаты) отцов. Понятно, что шариат, в котором четко были прописаны табу на такие привычки, и жестко карал выпивку и пьянство в общине, стал знаменем борцов за новые порядки. Интересно, что подобные конфликты отцов и детей характерны и для сегодняшних дней. Верующая молодежь просит отцов не устраивать им свадеб с выпивкой.

При изучении вопроса надо иметь в виду и то, что более чем двухсотлетние традиции абречества, набегов горцев на соседние территории с целью захвата добычи, пленников также не могли не породить «порчу нравов» в Дагестане. Длительные походы мужских сообществ, можно предполагать (конкретных материалов на эту тему нам не удалось выявить), провоцировали увлечения выпивкой и пьянство. Не было случайным, например, что гимрин-

ские мужчины, едущие для покупки мануфактуры в Дербент, просили разрешения у Газимухаммеда пить спиртные напитки в дороге [17, с. 84–187].

Борьба за утверждение норм шариата привела в начале XIX в. к жесткому отношению молодых мусульман и к адатной системе судопроизводства. Такое противостояние было связано и с тем, что ярой сторонницей адатной системы была местная знать. Возможно поэтому против нее, в первую очередь, была направлена борьба молодых мусульман и его ревность, как более скромно живущей социальной прослойки к богатой. Был еще один повод для нелюбви к ней. Дома местной знати часто становились и местом досуга с обязательным спиртным, нередко пьянства, о чем свидетельствуют материалы. Интересны высказывания одного из алимов своего времени Абдурахмана из Какашуры, (умер в 1841 г.), который клеймил общество, где пьют бузу не только простые смертные, но и кадии, *гостящие в дворцах местной знати* (выделено нами. – А. М.) [6, с. 114].

Не было случайным, что в борьбе против местной знати духовенство активно использовало критику развивающихся ею традиций светского досуга с выпивкой. Исследователь Ч. С. Юсупова, ссылаясь на Али Каяева, пишет, что «Саид (из Аракань. – А. М.) любил устраивать со своими учениками шумные, веселые компании с музыкой, песнями и танцами, принимать участие в попойках и развлечениях ханов и шамхалов. Более того, он вынес фетву (решение выносимое мусульманским духовным лицом), позволяющую мусульманину пить вино и бузу» [62].

Существенной причиной порчи нравов стало и развитие несложных технологий винокурения. Винокурение, распространившееся в начале XIX в. в Дагестане (в селах горнодолинного виноградарства, в частности), способствовало развитию в селах промыслов производства крепкого вина и спирта и торговли ими.

С развитием традиций винокурения стали усиливать крепость и традиционных напитков. Как было отмечено выше, традиционная буза (жители с. Гимри называли ее «плоскостной бузой») обычно была крепостью 2–6 градусов. Об этом свидетельствуют и многочисленные интернет-материалы, описывающие технологии

ее изготовления [65], но с развитием винокурения (метод перегонки) появились и технологии повышения градусов бузы.

Для показа атмосферы быта жителей предгорных сел начала XIX в. и особенностях потребления хмельных напитков приведем подборку выдержек из хроникальной повести «Газимухаммад» вышеназванного Гасанилава Гимринского. Некоторые из них мы приводили выше. Приведем и другие: В одной из выдержек говорится, что когда «Газимухаммаду засватали девушку, у которой «родители... имели много напитков» [17, с. 90]. «Отец Газимухаммада (его звали Гидалав. – А. М.) часто ходил к ним и искал себе удобств в отношении напитков [17, с. 90]. Приведем другие выдержки: «Отец (Газимухаммада) шел впереди пьяный, пошатываясь» [17, с. 91]; «Гидалав, хотя и был хорошим ученым, отличался плохим характером. Другим он говорил, что «пьянящий» напиток не следует никак употреблять, а сам попивал сильно. Он вечно пьянствовал, не бывал никогда трезвым... В ночь, когда напивался, не ложился спать без того, чтобы не сделать чего-либо. Ночами, когда люди спали, он поджег девять домов, принадлежащих ненавистным ему и враждовавшим с ним аульчанам. Никто не знал, кто это сделал... О том, как много он пил, можно судить по тому обстоятельству, что в некий год, кроме своего вина, им оказалось выпитым и покупное стоимостью в пять туманов (50 руб.)»; эти деньги составляли в то время «очень много» [17, с. 93]. Тот же «Гидалав, не стесняясь, мог тайком зайти в дом своего родственника и тайком выпить его вино» [17, с. 94]. А когда Газимухаммад распространял среди гимринцев шариат, «старики, воспитывавшиеся на старых дедовских адатах, были против шариата, так как им было не вмоготу воздержания от вина» [17, с. 119]. Надо учесть, что «до введения шариата гимринцы жили тем, что производили напитки, выжимали из винограда вино, гнали арака (водку) и торговали этим. «У Газимухаммада также бывало много напитков» [17, с. 120]. «Унцукульцы возили на плоскость яблоки и «продавали вино» [17, с. 148]. «В с. Аракань... пили вино и курили кальян» [17, с. 146]. «Когда Газимухаммад проходил по араканским улицам, он нашел одного пьяного, лежавшего на дороге ничком» [17, с. 134]. «Жители Гагатли, выступившие против войск Газимахаммада, вышли пьяные» [17, с. 151]. «В с. Буцра

Газимухаммад застал одну партию (людей), курящую в мечети, полной от того дымом» [17, с. 160].

О распространении пьянства в горах свидетельствуют и другие факты. Сильно пил отец Шамиля (молодому Шамилю вдвойне было обидно из-за того, что над пьяным отцом смеялись соседи). Семь раз отец клялся перед сыном, что не будет пить, и каждый раз все начиналось снова [57, с. 48]. «Не отличался трезвою жизнью» даже после женитьбы Гамзатбек [57, с. 48], бросивший позже эту привычку.

О том, что проблема потребления вина и других спиртных напитков в начале XIX в. стала превращаться в социальную проблему для многих сел Дагестана, могут свидетельствовать и ряд правовых норм этого времени, выявленных известным арабистом Т. М. Айтберовым. Приведем их ниже: 1. «В 1813 г. Сурхай-хан II, кадий Сунгур Кумухский и авторитетные среди сельчан кумухцы приняли ряд правовых норм, среди которых была и такая статья: «если кто-либо купит водку-арак или виноградное вино», то с такого человека возьмут в качестве штрафа «одного быка». Сохранился и недатированный арабский текст из сел. Голотль (ныне Шамильский район РД), датируемый тем же временем, что и предыдущий. В данном документе имеются такие статьи: а) «На того, кто выпьет вино, «наложить штраф стоимостью в одну корову»; б) «На того, кто изготовит вино у себя дома, хотя бы в малом количестве» налагать такой же штраф; в) На того, кто соберет компанию из якобы «друзей» (*гьудулзаби*), а в «действительности, чтобы кушать и пить вино, причем безразлично – мужчины ли собрались тут или женщины», взимать такой же выкуп, т.е. 1 корову; г) Брать такой же штраф, т. е. 1 корову с того, кто начнет спорить и драться с «человеком, которому поручено выявлять пьяных и брать с них» штраф в 1 корову, а если такой человек поранит противодействующего ему, то штрафовать его не будут [56, с. 105–107].

Борьба с винными промыслами и потреблением вина и водки стала одним из направлений политики Шамиля и его сподвижников, поэтому не случайно, что в низамах Шамиля «за пьянство, распространившееся среди горцев число палочных ударов увеличилось свыше 40» [9, с. 69].

Безусловно, что включение региона в сферу всероссийского рынка в начале XIX в. активизировало промысловую деятельность дагестанского населения в разных отраслях экономики, в том числе в винокурении. В этой связи интересен и факт о том, что кизлярские садоводы активно сажали у себя гимринский сорт винограда, называемый здесь «черный тавлинский» [66]. Более конкретные сведения о том, как и когда это произошло, к сожалению, нет. Это был винный сорт винограда, отличавшийся хорошими качествами для производства вина.

Заклучая можно сказать, что в событиях, связанных с началом движения Шамиля, как показывают материалы, в первое время алкогольная проблема стала провоцирующим фактором этих событий и имела определенное значение в развертывании движения. В борьбе за утверждение шариата одной из основных стала задача лидеров движения отучить население от выпивки, промыслов винокурения и торговли спиртными напитками. Развивающиеся традиции пьянства и явления алкоголизма, присущие многим дагестанским обществам в начале XIX в., стали одной из причин начавшегося конфликта.

Первые фотографии и ислам. Другой страницей, позволяющей оценить то, как светская культура (новая городская культура европейского типа) проникала в Дагестан, является появление фотоискусства. Распространение фотографии в исламских регионах оказалось тесно связанным с догмами ислама. Потому интересна реакция тех лет на него служителей ислама, его активных последователей. Эта тема может быть проиллюстрирована на материалах истории фотографирования имама Шамиля и его домочадцев после пленения и почетной ссылки в Калугу. Фотография в этот период стала своеобразным оселком новой культуры. Идеология ислама, запрещавшая человеческие изображения, восприняла фотографию не как техническое изобретение городской культуры нового времени, а как попытку ревизии ряда ценностей ислама. Еще было далеко до времени массового распространения фотографии, но предыстория фотографии в Дагестане поучительна как явление не только светской культуры, но и культуры восприятия ее религиозными горцами Дагестана. Большой интерес вызывают исторические материалы, связанные с этой темой.

Начнем с того, что после пленения Шамиля отправляли в Россию, и по дороге он и сопровождавшие его лица на три дня остановились в дагестанском селе Чирюрте. Здесь в это время был расквартирован 44-й Нижегородской драгунский полк, которым командовал граф, фотограф-любитель И. Г. Ностиц. И. Г. Ностиц во время остановки Шамиля в Чирюрте старался развлечь своего почетного гостя. В один из дней Ностиц предложил Шамилю посмотреть и альбомы со своими фотографиями, сделанными им во время службы на Кавказе: среди них были портреты военных, виды крепостей, дагестанских аулов. Однако более всего Шамиля заинтересовали снимки европейских и российских городов, церквей, многоэтажных домов, железных дорог.

И. Г. Ностиц снял здесь и первую фотографию имама Шамиля. Позже фотоснимок был отпечатан на большом листе, а немецкий художник Теодор Горшельт, находившийся в составе царской армии, украсил его виньеткой, поместив снизу вид Гуниба и автограф Шамиля, а справа и слева композицию из боевых знамен и оружия. В таком виде портрет был размножен и распространялся на Кавказе. Эту работу (вернее деньги, вырученные от продажи портретов), граф Ностиц пожертвовал в пользу раненых нижних чинов, вдов и сирот 44-го Нижегородского полка [46].

В продолжение этого материала интересен и рассказ известного писателя Александра Дюма, когда он, будучи в России, познакомился с тем же фотографом И. Г. Ностицом. Он писал, что «граф Ностиц показывал моему товарищу Майне целый альбом видов Кавказа, и в особенности Тифлиса, сделанных им посредством фотографии. На другой день утром, к крайнему нашему прискорбию, мы должны были расстаться с милыми хозяевами. Майне увозил с собою пять или шесть фотографических картин, а я – портрет Хаджи-Мурата». Кроме того, А. Дюма записал и рассказ графа о том, как он встретил имама Шамиля, едущего в Хадж с семьей, и как тот поведал своему первому фотографу впечатления при его фотографировании в Чирюрте. «Я был уверен, – говорил ему Шамиль, – что меня лишат жизни, и полагал, что тебе дан приказ расстрелять меня. Да и кто же мог лучше исполнить, как не командир «шайтан-драгунов»? К тому же ты сделал мне новую одежду, а так поступали у нас с наибами, которых я приказывал

казнить, их всегда одевали во все лучшее и новое. Ты меня посадил на стул, навел на меня маленькую пушку (фотоаппарат. – А. М.) и велел сидеть смирно: я думал, что если ты не попадешь, то меня добьют стоящие в десяти шагах твои «шайтан-драгуны». Бог спас тебя тогда: рука моя была еще сильна, и я готов был вонзить кинжал в твою грудь. Убили бы меня, но и ты в живых не остался бы» [46].

Рассказ этот вряд ли был сочинен графом Ностицом, хотя кто знает. Пошутить мог и Шамиль, решив поиронизировать над царским генералом, поведав ему полушутливый рассказ о своих впечатлениях от тогдашней съемки. Понятно и то, что состояние пленного Шамиля первых дней плена могло быть и таким. Он мог ждать любого подвоха. Да и фотографирование в тот период было больше похоже на колдовство и могло вызвать опасения. Кроме того, при организации съемки «на всякий случай» двор был окружен драгунами, и это видел Шамиль.

Интересен и другой рассказ И. Г. Ностица, приведенный в биографической статье о нем Т. И. Сосиной. После съемки в Чирюрте, как рассказывал фотограф, «Шамиль благодарил меня и, взяв меня за руку, отвел в сторону: «У меня просьба к тебе, сделай портрет моей любимой Шуанеты. Она, вероятно, будет проезжать твою крепость, но я чувю, что родичи ее в Моздоке остановят, и я ее больше не увижу». «Она, вероятно, будет ночевать в моем доме, но она будет в чадре, и лица ее я не увижу», – ответил я. «Я дам ей письмо», – сказал Шамиль. И этот автограф имама долгое время сохранялся у меня в бумагах», – писал граф И. Г. Ностиц. Далее, автор статьи Т. И. Сосина пишет о том, что после того, как Шуайнат отправилась в изгнание по тому же маршруту, что и Шамиль, во время ее отдыха в Чирюрте, Ностиц сделал портрет жены, о котором его просил имам. Эта информация Т. И. Сосиной [52], вероятнее всего, вымысел, так как на эту страницу судьбы Шуайнат никто не указывает.

Другое дело портретная фотография Шуайнат, присланная Шамилю в Калугу «с Кавказа». О ней пишет в своей книге А. Руновский. Имаму Шамилю эта фотография не понравилась, и он сказал «лучше бы я увидел ее голову, снятую с плеч». Вряд ли он мог так сказать о фотопортрете жены, который заказал сам же.

Скорее всего, рассказ И. Г. Ностица о просьбе Шамиля сфотографировать Шуайнат, вымышлен биографом на основании сведений А. Руновского. Обращает на себя внимание более подробная история этой фотографии, данная писателем Ш. Казиевым и встречающаяся в интернет-материалах. По дороге в Калугу Шуайнат действительно сфотографировалась, но не в Чирюрте, а в Моздоке, где она гостила у своих родных. На фото она была без платка и в вечернем платье, напоминавшем ей юные годы в родительском доме [31, с. 470, 511]. Потому и была понятна жесткая реакция Шамиля на фотографию.

Интересно и то, что через три месяца после этого случая Шамиль разрешил фотографировать своих жен и детей, но с условием, чтобы фотографом была женщина [49, с. 107]. Такая фотосъемка состоялась, и сегодня все знают эти знаменитые фотографии. В книге Ш. Казиева «Имам Шамиль» приведена информация о женщине, которой было доверено фотографировать женскую половину семейства Шамиля. Этой женщиной-фотографом была жена местного фотографа И. Гольдберга [29]. Она приехала в дом Шамиля с «несколькими знатными калужанками». Снятые ею фотографии пользовались большим успехом в Петербурге у великих княгинь, чью просьбу о присылке фотографий она выполняла. Ее муж, местный фотограф И. Гольдберг, прославился еще и тем, что продавал фотографии Шамиля с биографией на ее оборотной стороне [29]. Тогда на фотографиях Шамиля И. Гольдберг заработал «немалое состояние» [29].

Кратко и о том, кто такой граф Ностиц. Иван Григорьевич Ностиц, граф, знаменитый фотограф и полководец царской армии (генерал-майор с 1863 года), родился в 1824 году в богатой и знатной семье на территории Екатеринославской губернии. Свое основное образование юноша получил в Пажеском Корпусе. Закончил обучение в возрасте 17 лет. Когда он был назначен командиром Нижегородского драгунского полка, участвовавшего в событиях Кавказской войны в Дагестане, ему было всего 34 года. Несмотря на успехи в военном деле, в повседневной жизни И. Г. Ностица привлекало искусство, а именно фотография. Его постоянным спутником во всех походах была огромная фотокамера, на которую фотограф-любитель запечатлевал все, что только можно. Поначалу он

снимал из любви к самому процессу фотографирования, но позже появилась еще одна причина – страстное рвение запечатлеть на века важные мгновения повседневной жизни. Красивейшие виды Дагестана, Чечни и других уголков Кавказа не могут не радовать глаз, как впрочем, и достопримечательности других мест его съемки. И. Г. Ностиц умер в 1905 году [48].

Другая страница истории первых фотоматериалов о Дагестане также связана с именем Шамиля. Сведения об этом мы встречаем в книге полковника А. И. Руновского «Записки о Шамиле». Он пишет, что в один из дней имам Шамиль по приглашению Его Императорского Высочества поехал осматривать модели крепостей, а затем он был у художника Деньера для снятия фотографических портретов. Деньер был чрезвычайно обрадован посещением Шамиля и был «воодушевлен, – как пишет А. Руновский, – очень понятным желанием – передать публике черты этого замечательного человека в той степени совершенства, которое только допускается фотографиию». Шамиль позировал три раза, и Деньер был очень доволен этим [49, с. 18, 20]. Затем Шамиль уступил свое место сыну, а сам пересел на диван и занялся рассматриванием кипсеков, роскошно изданных подарочных книг с гравюрами начала XIX в.

Любопытно сообщение последующих страниц. «Явился г. Александровский с портретами всех горцев, снятыми им еще прежде г. Денвера. Портреты отличались разительным сходством и изяществом отделки. Попавшись в руки мюридов, портрет Шамиля произвел между ними большую суматоху. «Ай, имам, имам!» закричали они, бросив завтрак, долго и с любовью рассматривали портрет, сличая его с оригиналом. Один экземпляр каждого портрета г. Александровский подарил горцам, что, по видимому, доставило им большое удовольствие, и Шамиль тотчас же изъявил желание отправить свой портрет с Казы-Магометом в Темир-Хан-Шуру, к женам. Такая внимательность доказывает, что он постоянно помнил о них и вообще очень привязался к своему семейству» [49, с. 18, 20].

Интересно личное отношение Шамиля к фотографии как элементу профессиональной культуры общества. Как писали выше, первый раз, когда он увидел присланный ему с Кавказа фотопортрет Шуаннат, он сказал «лучше бы я увидел ее голову, снятую с

плеч». Однако через три месяца Шамиль разрешил фотографировать своих жен и детей, но чтобы фотографом была женщина. Этот «перелом», по словам А. Руновского, был связан как добрым отношением к нему российского общества, так и изменениями в его представлениях относительно того, что «написано в его книгах». Шамиль прекрасно понимал, что нельзя абсолютно следовать предписаниям шариата; он с этим столкнулся в Имамате, когда решал те или иные вопросы.

Необходимо признать, что в вопросах художественной культуры Шамиль до конца жизни стоял на позициях фундаментального ислама, пытался свято исполнять предписания шариата в вопросах, связанных с бытом, художественной и новой профессиональной (фотодело) культурой и отношением к женщине.

Традиционная женская одежда и ислам. В связи с нашей темой интересны наблюдения, связанные с влиянием ислама на женскую одежду в условиях Дагестана. Из исторических материалов неизвестно, каковы были установки Шамиля и других имамов на женский дресс-код, на одежду женщин. Известно лишь то, что он обязывал своих жен и девочек носить головной убор – паранджу, полностью закрывающую лицо перед посторонними мужчинами.

История влияния исламского дресс-кода на женскую одежду Дагестана уходит в глубь веков, это влияние было заметно и ранее XIX в. Поскольку эта история соприкасается с излагаемыми вопросами, хотя и прямо не связана с событиями Кавказской войны, остановимся и на этой странице истории дагестанской культуры.

Начнем с того, что особое неприятие у Шамиля во время пребывания в Калуге вызывала открытая женская одежда. В практике своей семьи Шамиль, что мы уже отметили выше, утвердил шариатские нормы: жизнь женщин в отдельной половине дома, закрытие лица перед чужими мужчинами и др. Однако трудно представить действие этих норм в народной среде, во время праздников взаимопомощи, во время сенокоса, других сельскохозяйственных работ.

Для Дагестана, где ислам на протяжении столетий оказывал значительное влияние на развитие культуры, литературы, фольклора, народного искусства, любопытен вопрос о влиянии ислама

на женскую одежду Дагестана. Эта тема приобретает актуальность и из-за стремления отдельных представителей современной исламской общественности преувеличить такое влияние в истории традиционной женской одежды.

Одежда народов Дагестана в плане исторического развития изучена слабо, и многие вопросы остаются неясными. Изначально можно было предположить, что на формирование традиционной одежды народов Дагестана не могли не оказать влияние арабские завоевания и распространение ислама в крае. Наряду с культами, культовой терминологией ислама в быт, языки, другие сферы культуры Дагестана на протяжении столетий проникали представления о «должном» и в сфере женской одежды. В этой связи интересно и наблюдение исследователя З. В. Доде, которая пишет, что «на Северном Кавказе (под Северным Кавказом автор не подразумевает территорию Дагестана. – М. А.) религиозные установки ислама не отразились в семантике национального костюма в той степени, как это произошло в соседнем регионе (имеется в виду Дагестан. – М. А.), где они сыграли значимую роль в изменении семантического значения женских головных накидок и складывании семантического содержания мужских поясов и чалмообразных головных уборов» [22].

Изучением одежды народов Дагестана занимались многие дагестанские и московские этнографы. Основными трудами, в которых дана достаточно подробная характеристика традиционной женской и мужской одежды всех народов и этнических групп Дагестана, остаются на сегодня монографическое исследование основоположника дагестанской региональной этнографии С. Ш. Гаджиевой [12] и обобщающий труд коллектива авторов – А. Г. Булатовой, С. Ш. Гаджиевой, Г. А. Сергеевой [10]. Эти авторы не только подробно описали костюмные комплексы традиционной одежды каждого дагестанского народа, но и рассмотрели их в комплексе, изучив и процессы изготовления материалов для одежды (производство шерстяного сукна, хлопчатобумажного и льняного полотна, заготовку кож и многое другое). Современные исследователи также изучают особенности традиционной одежды дагестанских народов, рассматривая их особенности в условиях совре-

менных трансформаций [11, с. 50–55]. Таким образом, в этнографическом исследовании традиционной одежды народов Дагестана благодаря усилиям ученых достигнуты значительные успехи.

Несмотря на то, что этнографическое изучение одежды Дагестана позволило накопить значительный объем ценных материалов описательного характера, на сегодня сохраняется задача углубления наших представлений о происхождении, исторической эволюции, о мусульманских и других иноэтнических влияниях на формирование одежды, в том числе касающихся женской одежды (чохто, покрывало и др.). Остановимся на головном уборе женской одежды, где, на наш взгляд, наиболее ярко проглядывает влияние ислама.

В XIX – середине XX вв. для женских головных уборов народов Дагестана характерно большое многообразие. Специфические типы, локальные варианты были свойственны не только отдельно взятым народам, этнографическим районам, но и небольшим группам селений в пределах одной этнической территории. Порой по типу головных уборов чаще, чем по другим элементам костюма, можно было определить принадлежность женщины не только к той или иной народности, но и отдельно взятому обществу.

Все головные уборы дагестанских женщин исследователи делят на два основных вида: нижние (надеваемые непосредственно на волосы) и верхние головные уборы.

Виды нижних головных уборов были чрезвычайно разнообразны: они отличались друг от друга кроем, формой, отделкой. Речь, в первую очередь о таком головном уборе женщин, как *чохто* (в русскоязычных публикациях часто встречается и название *чухта*). На сегодня это одно из популярных у ценителей истории костюма элементов традиционной женской одежды Дагестана. Не случайно, на клик на слово «чохто» («чухта») Интернет «откликается» большим числом сайтов или их страниц, содержащих ту или иную информацию об этом виде головного убора. Чохто сегодня в центре внимания и модельеров, и музейных специалистов [30; 36].

Различные формы чохто бытовали и бытуют местами и сегодня у всех дагестанских народов под следующими названиями: *чухта* (куб.), *чухImIy* (авар.), *шуткъу* (лезг.), *чохту*, *чутхъа*, *чукI*

(дарг.) и др. [10]. Интересно, что такие же уборы и под тем же названием (*чухту*) были распространены и у соседних чеченцев. Чохто бытовало и у азербайджанцев (*чутгу*). Как писала Е. Н. Студенецкая, «головной убор типа чухты характерен для всего Восточного Кавказа (Дагестан, Азербайджан)» [53]. Известно также и то, что деталь грузинского женского головного убора в виде картонного ободка, обшитого бархатом [61, с. 160], называется словом *чихта*.

Уникальную работу по систематизации этнографического материала о чохто выполнила в свое время С. Ш. Гаджиева. Интересны и современные описания. В Согратле, к примеру, как пишет писатель А. А. Ганиева, носили «чашеобразное чохто, на которое нашивались предметы личной гигиены вроде зубной щетки из конского волоса и костяной ухочистки» [16].

Исследователи относят чохто к явлениям древнекавказского происхождения. По словам этнографа М. Сагитовой, чохто – это «древнейший головной убор» Дагестана, в котором много функций оберега [47].

Архаичность такого убора проглядывает в том, что многие чохто комбинированы, как-бы дополнены «поздними» по происхождению накосниками («чепец-накосник»), своеобразными «мешочками» для волос. Можно предполагать, что накосники являются более поздним явлением, возникшим под влиянием ислама. Накосники-мешочки удлиняют чохто и призваны лучше спрятать волосы. Обращает внимание то, что именно накосник головного убора, как правило, и не украшается.

Поздним явлением, появившимся под влиянием ислама, надо считать и тканевый налобник чохто, изготавливаемый из темных тканей и призванный плотно укрыть «выбивающую» налобную прядь волос женщины. Чохто с таким налобником предназначалось для повседневного ношения. Более ранняя доисламская традиция украшать ее сохранилась в вышивании налобников детских и свадебных чохто, а в ряде мест вместо вышивки для налобника широко использовались и серебряные накладки с узором черни и гравировки, литыми или филигранными фигурками. Интересны описания таких украшений чохто жительниц с. Бухты. Они, как и женщины общества андалал, носили особые серьги-пластины [42].

Кроме ювелирного серебра и вышивок чохто и его налобник украшались монетами, кусками кожи, квадратиками парчовых, шелковых и других художественных тканей, которые уживались с исламскими представлениями об одежде.

Интерес представляет и сложившаяся практика ношения чохто. Оно, как правило, носилось как бы невидимо для посторонних глаз, под покрывалом или платком (исключением был лишь наряд невесты). Вся его «красота» стала прятаться под покрывалом, что, видимо, тоже стало традицией эпохи ислама.

Эти материалы показывают, что ислам и его представления оказали значительное влияние на убор чохто, традиции его «удлинения» и ношения. Можно согласиться с отдельными авторами, которые пишут, что «чухта – это головной убор, получивший свое распространение особенно в связи с утверждением ислама» [14]. С распространением ислама изменились лишь его формы, семантика и функции. Можно предполагать, что до распространения ислама чохто было основным видом головного убора женщин.

Другим важным элементом верхней одежды женщин народов Дагестана являются покрывала. Именно они (наряду с другими деталями) часто определяли в прошлом (в ряде сел и сегодня) внешнюю самобытность женской одежды Дагестана, выделяющую ее среди женщин других народов Кавказа. Покрывала представляли собой длинное прямоугольное полотнище. Даргинцы называли его *чаба*, *дикIа*, *ашмаг*, *кIаз*; аварцы – *мучIу*, *чурчу*, *чеба*, *кIази*, *горани*; агулы – *кIев*, *ашмаг*, *майзар*; лакцы – *чинчIу* [10].

Интересно, что разброс дагестанских названий (терминов) покрывал по сравнению с названиями чохто больше, что может быть свидетельством его позднего происхождения как явления культуры.

Как правило, покрывала шили из гладких тканей, в большинстве случаев белых или черных, но в ряде мест – из ярких. Обычно покрывала, в отличие от чухту, ничем не украшались. Исключение составлял *кIаз* кубачинок, аштынок, тлярошинок, гочобок, кайтачек и некоторых других обществ. Один конец этих покрывал, свисающий по спине, украшали широкой или узкой каймой с бахромой; иногда и обе узкие стороны обшивали бахромой, а по всей длине с обеих сторон проходила черная кайма (Гочоб, Тлярош и др.). Женщины из богатых семей покупали также дорогие привозные шелковые покрывала, затканые золотом и серебром.

Все народы Дагестана носили покрывала почти одинаково: длинный край его почти до середины подворачивали и прикладывали к подбородку. Левый конец набрасывали на голову слева направо, а правый (более длинная часть) сверху – справа налево. Перекрещенные таким образом концы покрывала свисали либо по спине, либо по левому плечу. Конец верхней части покрывала часто свисал до подола платья, иногда до пят [12, с. 105]. Основное назначение покрывал (вместе с чухтой) было укрыть голову, спрятать волосы, как того требовал ислам. При этом покрывала не носились без чухты.

Что касается происхождения покрывал надо начать с того, что вопрос о том, насколько ношение женщинами покрывал в Дагестане было традицией доисламского времени, в руках исследователей нет никаких свидетельств. Более уверенно можно говорить о том, что формирование покрывала как приметной детали женской одежды народов Дагестана было во многом связано с историческими событиями – распространением здесь ислама. Не случайно, что в районах Северного Кавказа, куда ислам пришел позже, были распространены женские шапки. Можно предположить, что именно в период распространения ислама в Дагестане закрепляется традиция – носить шелковые или из других материалов головные покрывала. Обращает внимание отсутствие аналогичных покрывал у кумыков, лезгин. В этнографическом прошлом у них широко использовались различные платки (шали, келагаи, гульменди и др.). Возможно, здесь еще в начале XIX в. платки вытеснили головные покрывала.

С. Ш. Гаджиева справедливо писала, что покрывала широко бытовали на Востоке, в частности «в арабских странах». По ее же словам, «покрывала дагестанских женщин имеют широкие аналогии во многих странах мусульманского Востока. В Афганистане, Иране подобные уборы бытуют и по сей день. Определенное сходство с дагестанскими покрывалами имеет и среднеазиатский *лячек*, окутывающий всю фигуру женщины, хотя последний отличался усложненным покроем, наличием в нем прорези для лица, способом ношения. Вероятно, это сходство покрывал объясняется наличием прямых контактов стран Ближнего Востока, Передней и Средней Азии с Дагестаном» [12, с. 105].

Эти наблюдения еще не подкреплены какими-либо историческими или лингвистическими материалами. Наша задача отчасти восполнить этот пробел. Для этого мы решили использовать языковой материал, на который исследователи не обратили еще внимание. В частности, речь о таких названиях покрывал, как *кIаз*, *ашмаг* (*яшмаг*, *ашмах*).

Начнем с одного из бытующих названий покрывала дагестанских женщин *кIаз*. Слово *кIаз* на арабском означает «шелк», и потому исследователи считают его арабским заимствованием в лексике дагестанских языков [50]. Это слово кроме покрывала означает на лезгинском, кайтагском, кубачинском языках также «шелк-сырец» или «кокон шелкопряда». Отметим, что женские покрывала нередко изготавливались и из шелковой ткани.

Дагестанские покрывала с названиями, обозначающими шелк, может свидетельствовать об отсутствии более раннего термина для такого вида головного убора. Языковедам известны переносы названия ткани на изделие, из которого их изготавливали.

Обращает внимание то, что по виду покрывало *кIаз* напоминает восточный головной убор женщин – химар – накидку, фасон, длина и способ ношения которой у разных народов варьировался. Химар в виде головного платка распространен на Ближнем Востоке, в Турции, среди европейских мусульманок и является наиболее мягкой формой хиджаба. Один из наиболее свободных вариантов *химара* – *шейла* (длинный прямоугольной формы шарф) распространен в странах Персидского залива [58].

Пытаясь понять историю формирования дагестанских женских покрывал, мы обратили внимание и на встречающуюся практику прикрывания платком нижней части лица (нос, рот, подбородок). Женщины с. Ахты такое одевание платка называют *ашмах ану* (*лезг. диал.*), т. е. «закрылась платком», выражение, которое, видимо, появилось после распространения в Дагестане платков, заменивших во многих местах женские покрывала. Азербайджанки Дагестана же в этих случаях говорят *яшмаг вурду* (*аз.*). Интересно, что *яшмагом* называли практику закрытия «по-особому» платком нижней части лица и талыши Азербайджана [1]. Эти выражения буквально и по смыслу означают «закуталась», «закрылась», «особо одела (платок)». При этом правый конец сложенного треугольником платка прикрывает нижнюю часть лица и

закидывается за левое плечо. Такая практика была более распространена среди населения, исповедующего шиизм и носящего чадру как головной убор. Можно предположить, что мы сталкиваемся с влиянием шиитских традиций на суннитское население Дагестана в формах ношения головных уборов. Интересно и то, что хотя женщины в чадре ходят с открытым лицом, но при случае женщина может мгновенно задрапироваться. Дело в том, что та же азербайджанка, как пишут этнографы, при выходе из дома поверх всего наряда обязана была надевать чадру *чаршаб*, закутываясь в нее с головы до пят. При этом обязательной принадлежностью чадры был еще и *рубенд* – покрывало на лицо, с ажурной сеткой для глаз [2]. Видимо, со временем вместо него для закрытия лица стали использовать прием драпировки *чаршаба* (при этом женщина прикрывала покрывалом нижнюю часть лица), или «особую» форму ношения платка.

Название *чаршав* (чадра у дагестанских азербайджанцев) в виде фонетически видоизмененного *шаршаб* встречается и в ряде дагестанских языков, как название чадры, завесы для лица как название ткани, простыни.

В связи с поисками внимание привлекло и название женского покрывала *ашмаг*, встречающееся у кайтагцев Дагестана [7, с. 125–126]. Кроме кайтагцев такое название женских покрывал бытует и у их соседей, граничащих с ними – даргинцев-сирхинцев и агульцев. Это было естественно. Этнограф Е. М. Шиллинг в свое время отмечал немало и других контактных явлений в этнокультурах населения этой зоны [59].

Слово *ашмаг* в фонетически измененном виде есть и в языке кубачинцев, а также жителей села Сулевкент, говорящего на диалекте кубачинского языка. Кубачинское слово *бачмаг* означает переднюю часть покрывала (в одетом положении она прикрывает грудь), а у сулевкентцев *вачмаг* – название каймы, пришиваемой к нижнему краю женских штанин. Семантическая трансформация слова *ашмаг* в сулевкентском могла быть связана с представлениями ислама о необходимости прикрывать не только нижнюю часть лица, но и щиколотки ног с помощью такого *вачмага*. Персидская чадра (*чадир*, *чодар*), состоящая из большого платка или двух платков и не обеспечивающая полного сокрытия фигуры жен-

щины, дополнялась специальными уличными шароварами, которые не носили дома. Основной смысл таких шаровар – прикрывать щиколотки ног.

Остановимся на этимологии этого ряда слов. *Йашимак* (*йашимах*) во многих тюркских языках означает «тонкое покрывало (вуаль), которым женщина закрывает лицо, нижнюю часть лица, рот, голову и грудь». При этом слово объясняется из пратюркского *йаши*, означающим «прятаться», «скрывать/ся» и имеющим монгольские и тунгусо-манчжурские параллели [61, с. 160]. В том же источнике отмечено, что это слово из тюркских языков было заимствовано и арабским (в значении «покрывало, вуаль»), а также лезгинским и балканским языками [61]. На тюркское происхождение слова указывают и другие лингвисты. Так, исследователь гагаузского языка В. Каранфил, «принимая во внимание звуковое чередование, характерное для тюркских языков», сравнивает тюркское слово *башимак* с названием одежды из азербайджанского языка – *йашимаг*, образованным по аналогичной модели [32].

О том, что это слово попало в арабский язык указывает и современное название мужского головного убора у арабов. Это убор *йешмаг* (*шемаг*, *яшмаг*) в виде платка, придерживаемый закрученным вокруг головы шерстяным жгутом. Такой головной убор у арабов имел древние корни, но имел другое название [44].

Сомнительно, что в дагестанские языки это слово попало из арабского. Скорее всего, оно «пришло» из азербайджанского языка. Заимствованное слово, как, возможно, и покрывало (трансформировавшееся позже в местные разновидности), предполагаем, связано с исламскими верованиями, требующими закрытия женщинами части лица.

Резюмируя вышеизложенное можно говорить о том, что в формировании головных уборов женщин многих горских народов Дагестана важную роль сыграли идейные установки ислама, как сейчас говорят, мусульманский дресс-код, но в условиях будней повседневной жизни горного Дагестана идейные установки ислама исполнялись лишь частично. Женщины носили покрывала, не пытаясь обязательно закрыть нижнюю часть лица, еще меньше они следили за тем, чтобы прикрывать щиколотки ног. Народный ислам Дагестана исходил из принципа здравого смысла в выборе одежде и поведении. Многие исследователи отмечали высокую

степень участия женщин в хозяйственных делах в горных районах Дагестана. Потому основные формы покрывал дагестанских женщин остались демократичными по способу ношения и существенно отличаются от современного мусульманского женского дресс-кода для головных покрывал. Что касается чохто, то его трансформации под влиянием ислама существенно не изменили его ранние формы, традиции их украшения.

Литература

1. *Аджиев М.* Талыш, Чаруж и другие // Вокруг света. 1991. Ноябрь. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/7026/> (дата обращения: 20.02.2017).
2. Азербайджанская национальная одежда. М.: Искусство, 1972. [Электронный ресурс]. URL: <http://vneshnii-oblik.ru/azerbaidjanskaya-odegda.html/> (дата обращения: 26.08.2014).
3. *Абдалов А.* Материалы. [Электронный ресурс]. URL: http://www.antiterror.kz/dagestan/news_2011-02-11-08-41-26-532.html/ (дата обращения: 26.08.2014).
4. *Абдурахман из Газикумука.* Книга воспоминаний / пер. с арабского М.-С. Саидова, предисл. А. Р. Шихсаидова. Махачкала, 1997.
5. Адыгская (Черкесская) энциклопедия / гл. ред. проф. *М. А. Кумахов.* М., 2006.
6. *Акамов А. Т.* Суфийские художественные традиции в кумыкской литературе и творчество Абдурахмана из Какашурь. Махачкала, 2003.
7. *Алимова Б. М.* Кайтаги. XIX – начало XX в.: историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998.
8. *Алиханов Р. А.* Кубачинские очерки: Записки мастера // Искусство Кубачи / сост. альбома А. А. Иванов. Л., 1976.
9. *Бобровников В. О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана / отв. ред. А. Р. Шихсаидов. М.: Восточная литература, 2002.
10. *Булатова А. Г., Гаджиева С. Ш., Сергеева Г. А.* Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. Пушкино, 2001.

11. *Гаджалова Ф. А., Алимова Б. М.* О некоторых особенностях традиционного женского свадебного костюма кубачинок // Вестник Дагестанского научного центра. 2013. № 48.

12. *Гаджиева С. Ш.* Одежда народов Дагестана XIX – начало XX в. М., 1981.

13. *Гаджи-Али.* Сказания очевидца о Шамиле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VII. Махачкала, 1990. Репринт.

14. *Гарсаев Л. М., Гарсаева М. М., Шаипова Т. С.* Чухта – женский головной убор мусульманок Кавказа (По материалам Чечни и Ингушетии). [Электронный ресурс]. URL: <https://andex.ru/search/?lr=39&msid=1486090366.20068.22891.10764&text=%D0%A7%D1%83%D1%85%D1%82%D1%83%20%D0%B3%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%B0%D0%B5%D0%B2%20> / (дата обращения: 05.11.2016).

15. *Гаджиев Б.* Шамиль: От Гимр до Медины. Махачкала, 1992.

16. *Ганиева А. А.* Чохто, адаты и тухумы // Стиль жизни. Независимая газета. 2016. 10 июня. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ng.ru/style/2010-06-10/9_dagestan.html/ (дата обращения: 23.02.2017).

17. *Гимринский Г.* Газимухаммад: хроникальная (историческая) повесть // Багадур Малачиханов: гражданин, интеллигент, ученый / автор-составитель А. М. Муртазалиев. Махачкала, 2004.

18. *Дадаев Ю. У.* Государство Шамиля: Социально-экономическое положение, политико-правовая и военно-административная система управления. Махачкала, 2006.

19. *Дебиров П. М.* Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.

20. *Дебиров П. М.* Резьба по дереву в Дагестане. М., 1982.

21. *Доде З. В.* Кубачинские рельефы: новый взгляд на древние камни. М., 2010.

22. *Доде З. В.* Костюм населения Северного Кавказа VII–XVII веков (Реконструкция этносоциальной истории). Авт. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.znate.ru/docs/index-75248.html?page=5> / (дата обращения: 20.02.2017).

23. *Доного Х.-М.* Первая фотография имама Шамиля. [Электронный ресурс]. 5 Февраля 2009 г. URL: <http://www.gazavat.ru/history3.php?art=135&rub=18> / (дата обращения: 28.11.2015).

24. *Дубровин Н.* История войны и владычества на Кавказе: в 6 т. СПб., 1871-1888. 1871. Т. 1.
25. Записано от к. и. н. Г.И. Какагасанова (1938 г.р.) в 2016 г. в г. Махачкала.
26. Записано от к. ф. н. Х.А. Юсупова. (1956 г.р.) в 2016г. в г. Махачкала.
27. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
28. История Дагестана с древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 2004. Т.1. История Дагестана с древнейших времен до XX века.
29. История России в документах: Гольдберг И., фотограф, Калуга. [Электронный ресурс]. URL: <http://hisdoc.ru/photographs/340/> (дата обращения: 30.11.2015).
30. *Исраилова С.* Выставка «Сундук и чохто» в галерее «Vagidat». Махачкала. 2015. 28 Февраля. Новый вернисаж. [Электронное периодическое издание]. URL: http://newvernissage.ru/news/news/chest_and_johto/ (дата обращения: 23.02.2017).
31. *Казиев Ш.* Имам Шамиль. Бесплатная электронная библиотека. URL: [OwnLib.ru /](http://OwnLib.ru/) (дата обращения: 28.11.2015).
32. *Каранфил В. (Гюлю).* Бытовая лексика гагаузского языка (На основе названий одежды и обуви). [Электронный ресурс]. URL: [http://www.turklib.ru /](http://www.turklib.ru/) (дата обращения: 07.12.2016).
33. *Кильчевская Э.В.* Декоративное искусство аула Кубачи. М., 1962.
34. *Кильчевская Э.В.* От изобразительности к орнаменту. М.: Наука, 1968.
35. *Космарский А.* Как в исламском мире решали «алкогольный вопрос» // [http://lenta.ru/articles/2014/07/30/islamalcohol /](http://lenta.ru/articles/2014/07/30/islamalcohol/) (дата обращения: 7.07.2015.)
36. *Магомедова Ж.* Магия бабушкиного чохто // Молодежь Дагестана. Общественно-политический еженедельник. 2016. 9 июня. [Электронный ресурс]. URL: http://www.md-gazeta.ru/articles/kultura/magiya_babushkinogo_chokhto/ (дата обращения: 20.02.2016.)
37. *Маммаев М.М.* О влиянии ислама на средневековое изобразительное творчество народов Дагестана // Художественная культура средневекового Дагестана: сб. статей / сост. М. М. Маммаев; отв. ред.: Д. М. Магомедов, М. М. Маммаев. Махачкала, 1987.

38. *Магомедов А. Дж., Юсупов Х. А.* Тематические группы исламской религиозной лексики в даргинских языках // *Исламоведение*. 2015. № 1 (23). С. 43-53.

39. *Мец Адам.* Мусульманский ренессанс / пер. с немец., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса / отв. ред. В. И. Беляев. М.: Наука, 1966.

40. *Мирский Г.* Исламская цивилизация, исламизм и терроризм // *Вопросы религии*. [Электронный ресурс]. URL: <http://polit.ru/article/2003/12/16/mirsky/> (дата обращения: 16. 12. 2003).

41. Музыка в исламе: За и против. [Электронный ресурс]. URL: <https://islam.global/obshchestvo/kultura/muzyka-v-islame-za-i-protiv/> (дата обращения: 16. 05. 2019).

42. *Мусалаева Н. М.* Наименования женских ювелирных украшений в бухтинском говоре андалалского диалекта аварского языка // *Научный альманах* · 2016. № 5-2(19). С. 371–373. [Электронный ресурс]. URL: <http://ucom.ru/doc/na.2016.05.02.371.pdf> (дата обращения: 23.02.2017).

43. *Мухаммед-Тахир аль-Карахи.* Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах / Комментированный перевод Т. Айтберова. Махачкала, 1990.

44. Немес – Википедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D1%81> (дата обращения: 05.11.2016).

45. Новейший философский словарь: Хайам. [Электронный ресурс]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/1324/ХАЙАМ/ (дата обращения: 24.03.2014).

46. Ностиц И. Г. Генерал-фотограф. [Электронный ресурс]. URL: <http://anturagstudio.ru/modules.php?name=Magazine&file=article&sid=280> / (дата обращения: 28.11.2015).

47. *Овсянникова А.* Интервью с археологом, этнографом Марьям Сагитовой «У нас нет проблем с девочками, у нас с мальчиками проблемы». 2014. 12 дек. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.daptar.ru/article/200/u-nas-net-problem-s-devochkami> / (дата обращения: 23.02.2017).

48. *Попов А.* Андрей Иванович Деньер. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.photospace.ru/texts/106.html> / (дата обращения: 28.11. 2015).

49. *Руновский А.* Записки о Шамиле. Махачкала, 1989.

50. *Селимов А. А.* Словарь восточных заимствований лезгинского языка. Махачкала, 2010.
51. *Соколова А. Н.* Танец Шамиля // Ахульго. 2000. № 4.
52. *Сосина Т. И.* Граф Ностиц – знаменитый фотолюбитель. [Электронный ресурс]. URL: <http://venecianec.do100verno.com/blog/606/68682> (дата обращения: 28.11.2015).
53. *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989.
54. Татарская народная музыка. [Электронный ресурс]. URL: <http://osin-music.ru/narodnaya-muzyka/tatarskaya-narodnaya-muzyka/islam-i-muzyka.html/> (дата обращения: 26.07.2011).
55. Философский словарь. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophydic.ru/sufizm> (дата обращения: 24.03. 2014).
56. Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII-XIX вв.: в 2 т. / сост. Т. М. Айтберов. Махачкала, 1999. Т. 2.
57. Шамиль на Кавказе и в России: Биографический очерк / сост. М. Н. Чичагова. СПб., 1889.
58. Шейла, хиджаб, химар, чадра, никаб, паранджа – как отличить? [Электронный ресурс]. URL: <https://religions.unian.net/islam/1488314-sheyla-hidjab-himar-chadra-nikab-parandja-kak-otlichit-foto.html> / (дата обращения: 02.12.2016).
59. *Шиллинг Е. М.* Агулы // Панек Л. Б., Шиллинг Е. М. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996.
60. Энциклопедия: Исторические заметки: алкоголь в исламе. Отношение мусульман к спиртному / По материалам: portal-credo.ru Моисей Литвак [Электронный ресурс]. URL: <http://vodka.kiev.ua/vodka-and-history/history/alkogol-v-islame-otnoshenie-musulman-k-spirtnomu/> (дата обращения: 8.12.2014).
61. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й» / отв. ред. Л. С. Левитская / авт. сл. статей: Э. В. Севортян, Л. С. Левитская. М., 1989.
62. *Юсупова Ч. С.* Али-Гаджи из Инхо: жизнь и творчество. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 1997.
63. *Яхьяев М. Я.* Ислам в политических и социокультурных процессах на Северном Кавказе // Исламоведение. 2014. № 1. С. 86-90.

64. URL: <http://rustemek.ucoz.ru/index/0-34> / (дата обращения: 7.12.2014).

65. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%83%D0%B7%D0%B0> (дата обращения: 8.12.2014).

66. URL: <http://udacaca.ru/vinogradvino/44-vinograd/22--istoriya-vino-i-vinograd-v-rossii.html/> (дата обращения: 8.12.2014).

3. Формирование светских основ культуры Дагестана в конце XIX – начале XX вв.

Светские основы культуры разнообразны. Это и бытовые привычки к чистоте, уюту, эстетически организованному пространству, приему пищи, размеренному времяпровождению, и социальные представления о «должном» по отношению к близким, соседям, сельчанам, землякам, бедным, обездоленным, вообще к своему человеческому окружению близкого и дальнего плана. Это и представления морали, оцениваемые через понятия добра и зла, любви и ненависти, уважения и игнорирования. Известно, что все такие представления и привычки вырабатываются исторически через личный опыт, общественные представления, воспитание. В их формировании огромная роль принадлежит религии, которая стала частью жизни издавна. Мы уже отмечали, что и в светской культуре многое пронизано религиозными чувствами и представлениями. Признано, что и так называемые «общечеловеческие представления», «общечеловеческие ценности» морали также во многом являются продуктом религии. Формирование таких основ культуры в Дагестане шло издавна. Особенно интенсивно они стали идти в конце XIX – начале XX вв., когда развивается городская культура.

Что собой представляла городская культура Дагестана, хорошо показано в новейших исследованиях, в частности в книге исследователя Э. М. Далгат [4]. Если в середине XIX в. масштаб развития городской культуры Дагестана, ее влияния на сельскую были незначительными, то ситуация значительно изменилась в конце XIX – начале XX в. В это время в городах живут не только представители российских воинских сословий, разные специалисты, приехавшие из центра России, но и горцы, селяне равнинных

сел Дагестана. Трудно определить степень их влияния на дагестанскую культуру в целом, но роль ее стала более весомой, чем в середине XIX в. Так, в середине XIX в. (1860) доля горожан в общей численности населения области составляла 2,9 %, а в 1913 г. – 11 %. [4, с. 79]. За 50 с лишним лет доля городского населения выросла почти в 4 раза. В городах развивалась профессиональная культура, появлялись новые явления культуры (книгопечатание, реклама, фотодело, кустарный музей, сельскохозяйственная выставка и др.), культурно-просветительские организации (Общество просвещения туземцев, любительские музыкально-драматические кружки и др.) [4, с. 175-196]. Особое влияние города оказывали и на окружающие их сельские населенные пункты. К сожалению, в публикациях материалов на эту тему не удалось выявить.

Кроме влияний городов Дагестанской области, важное значение для развития светских традиций в селах Дагестана имела городская культура Кавказа (Баку, Тбилиси, Владикавказ, Грозный, Нальчик, Екатеринодар и др.). В этих городах работали десятки тысяч отходников из Дагестана, часто возвращавшихся на побывку домой в летнее время. Они несли с собой не только капиталы, но и новые впечатления. Их рассказы, сувениры, привозимые для родных и сельчан, формировали представления о неведомой, но во многом понятной городской жизни, культуре горожан.

В развитии светской жизни Дагестана в начале XX в. (по завершении строительства Владикавказской железной дороги) важное значение имела культура столичных центров России. В этих городах также работали отходники из Дагестана. Влияние шло через профессиональную культуру, прессу, другие каналы. Конечно, Кавказская война на время отодвинула интенсивность русско-дагестанских контактов, но с ее окончанием проникновение русской, русско-европейской городской культуры особенно усиливается. К этому времени сложились основные условия для развития экономики, культуры Дагестана. Население устало от войны. При этом новые традиции особенно успешно развиваются в равнинных селах. Однако и горское население медленно поспевало за новациями.

Уникальным источником для понимания этих процессов и оценки ситуации, складывавшейся в Дагестане в середине, во второй половине XIX в., являются очерки известных просветителей

А. Омарова, Г.-М. Амирова и других авторов. Характеристике их творчества посвящено немало работ. Отметим лишь публикации Ф. О. Абакаровой, А. М. Муртазалиева, З. Р. Сутаевой [1; 6; 7]. Особый интерес представляет работа Г.-М. Амирова «Среди горцев Северного Кавказа», которая широко использовалась исследователями, пишущими на различные темы, но особую ценность она представляет для освещения вопросов формирования в крае традиций новой светской, городской по духу культуры.

«Ни одно чувство у горца не развито так сильно, – писал Г.-М. Амиров, – как любовь к свободе. Как понимается эта свобода – это другой вопрос. И единственно эту любовь к свободе объясняется замечающаяся в горцах неприязнь ко всему «русскому», т. е. европейскому ... Отец мой не позволил мне прикоснуться к себе, когда я был в гимназической форме, и как поспешно приказал мне переодеться. Один только сумасшедший позволил бы себе в русской одежде расхаживать по улицам в ауле. Сумасшедший, я говорю, потому, что только он не побоялся бы потерять всякое уважение к своей особе, даже со стороны своих ближайших родственников» [3, с. 10].

Приведем еще несколько цитат: «... Наши женщины даже боятся смотреть на русского. Когда какой-нибудь захожий солдат-охотник приходит в аул, что случается весьма редко, женщины с трудом решаются выйти на улицу и пойти за водою, а ночью боятся выйти и на двор. Когда дети плачут, матери их заставляют молчать словом «солдат»... Такое действие слова «солдат» объясняется свежестью преданий об ужасах последней войны» [3, с. 11]. Все это станет понятным, если учесть, что Г.-М. Амиров имеет в виду время 1860-х годов, когда только закончилась Кавказская война.

С категоричностью просветителя трудно согласиться. Чувствуя это, он и оговаривает, что то, «как понимается эта свобода – это другой вопрос». Свобода воспринималась как противостояние навязыванию иноконфессиональных традиций, как формы порабощения и угнетения. В таких настроениях населения середины XIX в. сказывалось влияние последствий трагедий Кавказской войны. По этой причине страхи населения, о которых писал Г.-М. Амиров, были проявлением не столько любви к «свободе», сколько естественным стремлением людей к миру и спокойствию.

Религиозный фактор при этом играл важную роль, так как мюридизм несколько десятилетий нагнетал среди населения, ожидаемые якобы при русских ужасы религиозных притеснений. На атмосфере повседневной жизни тех лет, безусловно, сказывались последствия Кавказской войны, когда практически столетия информационное пространство было забито всякими слухами и небылицами о христианской вере, о русском населении.

Думается, что иными были настроения за столетия до этого времени, в конце XVIII в. Иначе трудно объяснить обращения многих дагестанских владетельных князей к России в XVII–XVIII вв. с просьбами к царю о взятии их под подданство России.

Вместе с тем, дуализм противоречивости в сознании и поступках горского населения середины XIX в., не мешал принимать мудрые решения. Например, удивляет решимость отца Г.-М. Амирова отправить сына учиться к иноверцам на русскую чужбину. Хотя отец не раз раскаивался в своем поступке, но, понимая и пользу этого поступка, старался пропускать такие упреки мимо ушей. «Но не так легко переносит их (общественные упреки) мать моя», – продолжал Г.-М. Амиров. Не все было так мрачно, как воспринимала ситуацию мать Гаджимурада. По словам Г.-М. Амирова, в селе есть женщины, «которые отправляются в русские поселения, имеют там сделки с русскими и даже дружат с ними. Но подобные случаи очень редки. В нашем ауле я знаю только двух женщин, которые бывали в русском поселении» [3, с. 12]. В проникновении русской городской культуры кроме товаров, закупаемых у горцами у русских купцов, важное место принадлежало таким женщинам-«революционеркам», шедших против общественного мнения. Хотя сменились поколения, жившие в начале XIX в., общество постепенно возвращалось к довоенным временам и настроениям.

Вопросы общения с иноверцами русскими, использование их культурных традиций были актуальной темой обсуждений этого времени. Такие темы были предметом дискуссий на годеканах, в семьях, различных встречах сельчан. В это время в селах было уже немало сторонников сближения с Россией, хотя внешне эти же люди старались придерживаться общественно принятых норм отчуждения от русских традиций.

Именно небольшая «революционная прослойка» жителей сел определила перспективы более тесных связей населения Дагестана с российской культурой и с Россией. Говоря об антирусских настроениях Г.-М. Амиров обобщает (говорит не только о жителях с. Урахи). Он оговаривает: «Да не забудет читатель, что я говорю о горцах, которые живут в глубине гор, вдали от русских» [3, с. 13]. К его словам надо добавить и то, что такие настроения зависели не только от «высоты гор», но и от размеров сел, численности отходников из таких сел, хозяйственной специализации (население «ремесленных» сел было более динамично), близости тех или иных сел к границам Имамата, участия его населения в движении Шамиля.

Многое зависело от позиций местных мулл, кадиев, старшего поколения, но шло обновление поколений, русская культура все активнее проникала в горы, интенсифицировался обмен и торговля с регионом России. В конце века главным революционизирующим фактором для Дагестана стало строительство и ввод в действие железной дороги.

Революционизирующим фактором стало утверждение в селах области российского закона и правового поля, более справедливого, чем местное традиционное, основанное на адатах или шариаате. Как пишет тот же автор, «с утверждением русских, утвердилось и правосудие, и мелкие аулы, опираясь на него, подняли головы и добились, чего желали. Начальство, решив дело в их пользу, было совершенно справедливо. Ободренные этим, некоторые аулы подняли иски и на такие местности, на которые они никогда не имели никакого права. Дело окончилось в их пользу, опять на основании того, что прежде наш аул насильно отнимал участки земли у соседей» [3, с. 15]. Можно полагать, что все малочисленные аулы (а их в Дагестане было достаточно много) благодаря этому оказались на стороне русских.

Также как сознание, менялось и бытовая культура, интерьер. Для оценки этих явлений интересны бытовые зарисовки убранства дома, сделанные известным ученым Д. Н. Анучиным, посетившем Дагестан летом 1882 года. Вот его впечатления от посещения с. Губден. По словам Д. Н. Анучина, это село признается одним из важных центров Дагестана, население которого «в критические моменты почти всегда выказывало сочувствие городам»

[2, с. 44]. Старшина Губдена Алибек, по словам Д. Н. Анучина, человек пожилой, придерживающийся вполне «туземных» обычаев, и дом его давал наглядное представление об обстановке зажиточного «туземца». В обстановке дома Алибека было немало и фабричных изделий, отражающих особенности городской культуры тех лет. Так, комната, в которой он остановился, имела два окна без стекол, закрывавшиеся деревянными ставнями. Между окнами был камин, а по сторонам его две ниши, обведенные черной каймой с разводами; в нишах стояла фаянсовые миски и др. посуда, а в простенках развешаны тарелки и зеркала в деревянных рамках. Другая стена имела наверху также две ниши, в которых стояли металлические кувшины, жестяные миски, медные кастрюли; ниже на стене висели три больших медных таза; еще ниже, на полу стояли два обитых жестью сундука («московской работы»), на которых стояло еще два сундука поменьше; в них хранились разные платья и другие вещи; тут же стоял самовар, и на стуле – седло и чапрак. В стене направо видны были три небольшие ниши, обведенные черным бордюром с узорами; в них опять стояла разная посуда. Выше – две простые, длинные ниши, уставленные множеством разных бутылок; в промежутках между нишами висели металлические тазы и фаянсовые блюда; еще ниже висело оружие: ружье, шашки, пистолеты. Задняя стена, противоположная окнам, представляла большой, идущий вдоль стены, уступ, на котором было размещено несколько больших подушек и целый ряд красных, зеленых и иного цвета ватных одеял. Вдоль всей комнаты, посередине, потолок подпирался балкой, лежащей на вертикальном, четырехгранном столбе; в балке этой было укреплено несколько железных колец, чрез которые продеты веревки, а на последних навешана разная одежда. Все эти вещи служили для украшения и в то же время должны были свидетельствовать о достатке хозяина [2, с. 44].

Особое значение имела торговля потребительскими товарами российских заводов и фабрик, которая в начале XX в. начинает широко проникать и в горные районы Дагестана. «Заморские» товары также вызывали у населения интерес к городской культуре, формировали новые представления о культуре общества.

Формирующиеся светские начала культуры Дагестана стал отражать и традиционный фольклор. Речь, прежде всего, о лирике,

особенно любовной, наиболее характерной для конца XIX –начала XX в. Мы уже писали, что фольклор, хотя и был связан с исламом, его культами, было особым явлением народной демократической культуры. Часто именно через фольклор формировались и светские представления, связанные с критикой клерикальных составляющих религии.

В научной литературе по фольклору, в частности публикациях дагестанских фольклористов, достаточно четко обозначена эта тема, о чем мы писали в предыдущих разделах работы.

Начало XX в. характеризуется усилением и такого светского по характеру явления общества, как декоративности в атрибутике, обрядовой практике общественной и частной жизни. Эстетика окружающей человека сфер жизни приобретала в новое время все большее значение, она получала особенное развитие. Декоративность возникала не сама по себе и не случайно. В историческом прошлом декоративность ярко проявилась в архитектуре и монументальном искусстве (строительство мечетей и др.), резьбе по камню (резьба надмогильных стел и др.) и штуку (украшение михрабов мечетей), резьбе по дереву, медном (бронзовом) литье, медночеканке, оружейном и ювелирном деле, орнаментальном искусстве (арабесковый узор), вышивке и др. явлениях культуры Дагестана. Все эти виды искусства стали своеобразной визитной карточкой дагестанской культуры в начале XX в.

Ярко проявилась декоративность, например, при украшении надмогильных стел. К началу XX в. практически во всех районах Дагестана на могилах ставили памятники, украшенные узором и вязью арабских надписей. Иногда одни и те же буквенные формулы или надписи, с необычайным мастерством подвергнутые многообразной художественной отделке, приобретали яркую декоративность, нередко становились и замысловатыми, когда в надписи включались плетенки в виде так называемых «узлов счастья» или «узлов благоденствия», соединенных с буквенными стволами и образующими сплетения в виде сердечек, петель, колец и т. д. Из декоративных арабских надписей составлялись самые разнообразные, усложненные, оригинальные композиции в виде медальонов, розеток, изображений стилизованных птиц. Такие надписи предназначались для длительного и внимательного рассматривания. Нередко в декор надмогильных памятников

включались и бытовавшие очень долго в народном художественном творчестве солярные знаки, вихревые розетки, крестообразные фигуры, изобразительные сюжеты – изображения коня, всадника, тулпара (крылатого коня) и птиц. На мужских надгробиях высекались еще изображения холодного и огнестрельного оружия, газырей, обуви, кувшина для омовения, а на женских – ножниц, расчесок, украшений и т. д. [5]. Несмотря на то, что эта декоративность была связана с заупокойными культами ислама, стремление к украшению намогильных плит и творческая практика резчиков имела мало общего с идеологией ислама. Лишь немногочисленные арабоязычные формулы касались культовой практики ислама. Сама же декоративность воспринималась как светская традиция, как стремление близких людей сохранить об усопшем добрую память.

Традиции декоративности в новое время интенсивно развиваются и через праздничную культуру. Хотя такие традиции стали формироваться в Дагестане давно, но в начале XX в., когда растет состоятельность населения, интерес к красоте, изысканности бытовой вещи резко возрастает. Этому способствует развитие свадебной культуры, ее атрибутики. Богаче становится приданное невесты, праздничная одежда и др. Обогащаются традиции домостроительства. Соревновательный дух, который задают разбогатевшие прослойки, способствуют разнообразию общей и праздничной культуры селян и горожан.

Разнообразнее и богаче по выразительности художественных приемов (распространение новых тканей, эмали, золочения, вставка-камней, узорчатых штампованных деталей и др.) стало в это время и ювелирное искусство. Популярными становятся ювелирные коробочки-амулетницы. Возникают (часто заимствуются из других традиций) новые формы украшений. Так, широко распространяются нагрудные подвески, головные украшения, где активно используются элементы в виде мусульманской атрибутики – звезды с полумесяцем. Первые впечатления исследователя, что все это происходило на почве усиления религии, неверны, так как светская культура этих лет активно впитывает атрибутику религии. Человеческие надежды на божественное благо никогда не противоречили обычным человеческим устремлениям к достатку, комфорту, красоте.

Таким образом, развитие светских основ культуры в Дагестане значительно усиливается за счет развития городской культуры, отходничества населения, развития профессиональных форм культуры, фольклора, народного искусства, развития инфраструктуры (строительство железной и шоссейных дорог).

Литература

1. *Абакарова Ф. О.* Русскоязычные этнографические очерки дагестанцев // Дагестанская литература во взаимодействии с литературой народов СССР. Махачкала, 1985. С. 21-29.

2. *Анучин Д. Н.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года // Известия РИГО. С.-Петербург, 1884. Т. XX. С. 1-93.

3. *Амиров Г.-М.* Среди горцев Северного Кавказа (Из дневника гимназиста) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Тифлис, 1873. С. 357-436 (1-80).

4. *Далгат Э. М.* Город и городская жизнь в Дагестане во второй половине XIX – начале XX в. Махачкала: ИД «МавраевЪ», 2015.

5. *Маммаев М. М.* Исламское искусство Дагестана. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.odnoselchane.ru/?sect=1574/> (дата обращения: 1.03.2018).

6. *Муртазалиев А. М.* Творчество Мурадбея Мизанджи (Х.-М. Амирова) в контексте литературы дагестанской диаспоры Турции (вторая половина XIX – первая половина XX в.). Махачкала, 2004.

7. *Сутаева З. Р.* Мемуарно-биографическая литература Дагестана / отв. ред. З. К. Магомедова. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2014.

ГЛАВА 3. СВЕТСКАЯ КУЛЬТУРА ДАГЕСТАНА И ИСЛАМ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ ИСТОРИИ

1. Социальные преобразования Советской власти и развитие новой культуры общества

Советская политика ограничения влияния религиозных институтов на общество. Советская власть кардинально поменяла политику по отношению к религии, вопросам гендерного равенства в обществе, развитию грамотности населения и образования. Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, принятый СНК РСФСР 20 января 1918 года, устанавливал светский характер государственной власти, провозглашал свободу совести и вероисповедания, лишал религиозные организации каких-либо прав собственности и прав юридического лица, заложил основы для развёртывания атеистической пропаганды и атеистического воспитания.

На тему ограничения влияния религиозных институтов на общество в первые десятилетия Советской власти в последние десятилетия издано достаточно много. Это статьи, монографии, сборники документов и материалов [12]. Большой систематизированный материал содержится в статьях «Религия в СССР» и других статьях Интернета (Википедия) [16].

Последовавшие за Декретом 1918 года многочисленные пертурбации, практика создания и реорганизаций различных комиссий, разработка всевозможных положений, создали основу для путаницы в умах местных чиновников, для волонтаризма и принятия противоречивых решений по тем или иным конкретным вопросам религиозной жизни в стране. Именно в вопросах религии ярко проявилось не схождение правовых основ общества, призванных регулировать деятельность религиозных учреждений, с многочисленными перегибами административного характера со стороны властных и партийных органов.

Антирелигиозная политика власти по отношению к православию и исламу на первых порах несколько отличалась отсутствием

единых норм и требований. В первое время в Дагестане сохранялись еще шариатские суды, примечетские школы, социальные функции мечетей, проводились съезды исламских богословов-алимов, сохранялось право на религиозную пропаганду, признавался религиозный брак.

С середины 1920-х годов эти различия стали стираться. Постановлением ЦИК ДАССР в 1924 года комитетам крестьянской взаимопомощи были переданы все земли и имущество мечетей (вакфы). Решение было «усилено» Малым Президиумом Дагестанского ЦИК 31 января 1926 года, который вновь рассмотрел вопрос о передаче вакуфов и закатов во ведение крестьянских обществ взаимопомощи. Эти решения серьезно задевали материальные интересы мусульманского духовенства, и их реализация встречала активное сопротивление, что вынудило республиканские власти уточнить содержание принятых решений для предотвращения национализации имущества мечетей, необходимого для обслуживания религиозных нужд верующих [20, с. 144].

В ноябре 1927 года в Дагестане были ликвидированы шариатские суды. В следующем 1928 году были закрыты «мусульманские» (примечетские) школы [20, с. 147]. Было запрещено официальное заключение браков по исламу.

Таким образом, ислам, как и православие, с середины 1920-х годов стал подвергаться гонениям власти. Антирелигиозная политика государства (ее в те годы нельзя было отличить от антиклерикальной борьбы государства со служителями культов) резко усиливается в конце 1920-х годов.

Новый этап антирелигиозной политики власти совпал с коллективизацией, значимость проведения которой для государства была на первом месте. Для создания условий для колхозного строительства религиозные деятели, выступающие, как правило, против коллективизации, были причислены к кулацким слоям общества, а имущество закрывающих мечетей в виде ковров, другого имущества было конфисковано, разбазарено. Колхозы и сельсоветы получили молельные строения, которые стали использоваться под склады, клубы, библиотеки.

Антирелигиозной критике подвергалась не только религия в целом, но и его служители. В 1929 году было принято постановление Политбюро ВКП(б) «О религиозных объединениях», которым духовные учреждения объявлялись враждебными Советской власти. Этим же годом датируется Постановление ЦИК и СНК о замене арабской письменности на латиницу, которое также имело антирелигиозную составляющую. Она отсекала духовное наследие мусульманских народов России, созданное арабской графикой на арабском языке или на местных языках на аджаме.

К антирелигиозной пропаганде государство широко привлекало и художественную литературу. С 1929 года, когда репрессии против священнослужителей стали носить массовый характер, художественная литература активно содействовала «словом» репрессиям. Многие дагестанские писатели, как и их коллеги из центральных городов, активно откликнулись на призыв партии. В их числе были писатели: Г. Цадаса, С. Стальский, Р. Нуров, А. Иминагаев, С. Абдуллаев, Н. Ханмурзаев, Ю. Гереев, А. Баширов, А. Омаршаев, А. Фатахов, З. Гаджиев и др. В последние годы эта тема стала активно изучаться литературоведом М. А. Гусейновым. В те годы на антирелигиозные темы дагестанскими писателями было написано значительное количество поэтических произведений, рассказов, повестей, драм. Обратимся, например, к трудам по кумыкской литературе. Так, в «Истории дагестанской советской литературы» отмечается: «Антирелигиозная тема становится одной из самых актуальных в дагестанской литературе конца двадцатых годов. Ей уделяют исключительное внимание А. Иминагаев («Труд муллы», «Мулла и девушка»), А. Фатахов («Муллы плачут»), С. Абдуллаев («Просьба муллы»), Ю. Гереев («У хромого муллы безгрешная жизнь», «Каким образом лысый Гаджи попал в рай»), И. Курбаналиев («События одного дня») и др.» [6, с. 68].

Распространенным художественным средством дагестанской поэзии этого времени стал прием саморазоблачения. В стихотворениях часто использовалась форма повествования от лица священнослужителя, который, восхваляя себя, по существу себя же и развенчивал. Прослеживая развитие религиозной темы в литературе, М. А. Гусейнов обнаружил и разнообразие ориентиров этой темы. Так, примерно к середине 1930-х годов активизируется не

только критика духовенства, но и знахарей, осуществлявших лечение людей, как народными средствами, так и с помощью различных молитв (*дуа*, *балкка*), талисманов. Об этом, например, повесть А. Латипа «Лекарь Гаджи» (Махачкала, 1934), пьеса Н. Ханмурзаева «Лекарь и повитуха» (Махачкала, 1935) и др. Такое развитие литературной парадигмы, по словам исследователя, можно объяснить тем, что активная фаза борьбы с духовенством, вероятно, была пройдена, в связи с чем обличению подвергались в большей мере не собственно служители религии, а лица, в той или иной мере, почитающие религиозные ценности. В то же время повторим мысль, что трудно согласиться с автором в том, что к середине 1930-х годов была пройдена «активная фаза борьбы с духовенством». Этот этап борьбы с религией продолжался до начала 1940-х годов, что будет показано ниже.

Говоря об антирелигиозной теме в дагестанской литературе тех лет, необходимо отметить и то, что она то активизировалась, выходила на авангардные позиции, то смягчалась. Начало ее актуализации приходится на самый конец 1920-х годов. Тем не менее и в последующие годы она не теряла своего значения в общественной практике и продолжала занимать заметное место в творчестве многих авторов. В литературе велась острая борьба и с частнособственническим укладом жизни и привычками, которые часто связывались с религией и духовенством.

Словесное искусство в это время стало самым идеологизированным видом искусства. С его помощью пропагандировались новые идеи, воспитывались идейные личности. Решениями съездов и других партийных форумов определялись направления, тенденции, идейные, проблемно-тематические параметры развития словесной культуры Дагестана [5, с. 111], так называемого «социалистического реализма». Идеологическая составляющая, таким образом, стала занимать доминирующие позиции в литературе.

Действительность стала изображаться в русле утвержденного в середине 1930-х годов в качестве единственно верного метода социалистического реализма; жизнь изображалась в большей мере не такой, каковой она была на самом деле, а такой, какой она представлялась идеологам от литературы. На литературу советского

времени (особенно в послевоенный период) наложила свой отпечаток и «теория» бесконфликтности; считалось, что противоречия в советском обществе, в том числе классовые, изжиты, что неразрешимых, серьезных проблем, конфликтов уже не существует. В этих условиях произведения, написанные на злобу дня, с позитивными финалами стали нормой тогдашней литературы [6, с. 5–7].

Советская эпоха породила массовое увлечение молодого поколения литературой. Литературные произведения в общественном сознании ценились больше, чем новый костюм или платье. Особенно это было характерно для старшеклассников, выпускников школ. При этом поражала и скорость формирования новых светских традиций профессиональной культуры в форме художественной литературы. Литература развивалась активнее, чем легкая или художественная промышленность. За небольшой период (с 1927 по 1935 годы) в Дагестане сформировалась своя национальная проза, драматургия. Литература стала самой политизированной частью профессиональной культуры, что обеспечивало ее притягательность среди молодежи. При этом распространение новых произведений подкреплялось массовыми тиражами книг.

Одним из идеологически значимых направлений развития словесности было воспроизведение действительности в рамках антиномии «прежде – теперь». Подвергалось резкой критике дореволюционное прошлое, на фоне которого восхвалялась советская новь. Обличению подвергались «герои прошлого», в числе которых были служители духовенства: муллы, кадии, шейхи.

Наряду с религией советская литература подвергала обличению и все дореволюционные адаты. У пришедшей в стране к власти партии большевиков, одним из пунктов программы было директивное распространение атеизма среди населения, поскольку религия была объявлена «опиумом народа».

Религию большевики рассматривали как самый большой пережиток прошлого, как главное препятствие на пути утверждения светской культуры советского типа. Большевики делали все возможное для искоренения религии. Важное значение в этой работе придавалось антирелигиозной пропаганде. В общественную практику вводится термин «воинствующий безбожник». В конце 1920-

х годов повсеместно в стране были созданы «общества воинствующих безбожников» и даже «общества юных безбожников» [18].

Параллельно с этой работой в стране разворачивается «антиколокольная кампания». После изданной еще в середине 1920-х годов «Инструкции о порядке пользования колокольнями» звон был сильно ограничен, а в некоторых местностях и вообще запрещен. Начался повсеместный сбор колоколов как цветного металла. Церковь стала рассматриваться как источник бесплатного сырья для различных нужд, при этом с самими верующими здесь не считались. Также не считались с верующими при конфискации другого ценного церковного имущества. В итоге фиксировались «случаи передачи золоченых иконостасов разным организациям в качестве строительного или поделочного материала, а то и просто их сжигают как топливо». В то же время «несмотря на ряд закрытых церквей, к нам для извлечения золота не поступает», – отчитывалось ОГПУ. Главная причина виделась в том, что «областные, так и районные учреждения безобразно относятся к церковному золоченому имуществу, допуская гибель его» [15].

Существенно не отличались практики ограничения влияния религии на общество и в Дагестане. Массовые политические репрессии против духовенства в Дагестанской АССР начались здесь, как и в Центральной России, в конце 1920-х годов. Самые авторитетные религиозные деятели подлежали либо ссылке, либо физическому истреблению. По обвинению в антисоветской деятельности еще в 1928 году в районы Усольска (ныне г. Сыктывкар), Сольвычегодска, Котласа Архангельской области было сослано из Дагестана более 800 служителей культа. По другим, далеко не полным данным, с начала 1930 года по октябрь 1933 года в ДАССР было репрессировано 1212 служителя мусульманского культа [19, с. 45, 46].

В республике оперативно копировались решения и практические мероприятия центральных партийных органов. Так, Пленум Дагестанского обкома ВКП(б), состоявшийся в феврале 1928 года, стал переломным в области религиозной политики в Дагестане [10, с. 152]. Он знаменовал начало процессов формирования новой безрелигиозной советской модели светскости.

В антирелигиозной борьбе власти в Дагестане были и свои особенности. Конфискация земель и другого имущества, закрытие мечетей, высылка духовенства как кулаков стали главными средствами антирелигиозной борьбы. Главное имущество мечетей – вакуфные земельные участки – еще в 1924 году, что мы уже отмечали выше, были переданы крестьянским комитетам взаимопомощи. Всего на 1 января 1936 году в республике было закрыто 1000 мечетей из 1820. Из них было переоборудовано под склады, избы-читальни и др. – 294, было закрыто, но не использовалось 506 зданий. Действующими оставались лишь 662 мечети [2, с. 126].

Мечети чаще всего закрывались административными мерами. При этом для ускорения этих процессов были запрещены мусульманские праздники. Закрытию мечетей способствовало и то, что самые влиятельные представители духовенства были арестованы и сосланы в отдаленные районы страны. Многие из них были расстреляны. В 1932 году была объявлена даже «антирелигиозная пятитетка».

Антирелигиозные кампании привели к резкому изменению религиозной жизни в стране. Так, если число лиц духовного звания в России на 1914 год достигало 217 256 человек, то к 1 апреля 1936 года «армия духовенства» сократилась до 24 146 человек (данные о лицах всех религиозных исповеданий). Из числа почти 73 тыс. церквей дореволюционной России в первые десятилетия советского времени закрыто было «в установленном законом порядке» 41 868, а из числа оставшихся не функционировали 9 638. Встречались районы и группы районов, где полностью ликвидированы были все молитвенные здания [15]. К сожалению, нам не удалось найти аналогичные данные по Дагестану.

Динамику изменения религиозной жизни в стране в 1930-е годы можно проследить и по составленной по материалам Комиссии культов ЦИК СССР «Докладной записке о состоянии религиозных организаций в СССР, отношении их к проекту новой Конституции, работе Комиссии Культов ЦИК СССР и практике проведения законодательства о религиозных культах». Записка представляет собой срез данных о «состоянии религиозных организаций» по СССР на 1936 году.

По этой записке можно судить как о характере злоупотреблений, так и о религиозной активности населения в те годы. В частности, повседневными стали ходатайства об открытии церковью закрытых, но ряд лет, не используемых ни под какие цели, церковью, закрытых под склады, и церковью, в которых просто административным путем были запрещены религиозные обряды.

В антирелигиозной работе власти опирались на аксиому, что «процесс отмирания религии» происходит «повсеместно». В то же время в вышеназванной записке указывалось на опасность того факта, что «работники на местах недооценивают культовые вопросы, не понимают всей политической глубины...» Там же говорилось, что в некоторых районах эта недооценка выражается в прямой политической близорукости, которая приводит к серьезным последствиям. Распространено мнение, что «с религией уже все покончено», что с «ней не стоит возиться», что «за религию держатся только старики и старухи». Таким образом, все сдерживания произвола местных органов объясняются теперь не сохранением религии на некотором «удобном» минимальном уровне, а в перспективе полным её изжитием. Это был новый партийный и в целом государственный курс в отношении религии, характерный для страны конца 1930-х годов [15].

Практика преследования религиозных организаций по стране растянулась на десятки лет. В ходе проведения такой политики стало очевидно, что теория марксизма, утверждавшая классовый характер любой религии, и реалий жизни, не укладывающихся в эту схему, привело к многочисленным нестыковкам между политикой власти и жизнью миллионов верующих.

Ко второй половине 1930-х годов относится новое ужесточение политики большевистской власти по отношению к религии. Провал попыток налаживания в стране систематической антирелигиозной пропаганды (через структуры «Союза воинствующих безбожников», художественную литературу), относящийся к 1937 году, привел к решениям руководства страны в пользу физической ликвидации духовенства и всего религиозного актива религий в ходе массовых репрессивных операций [10, с. 163]. При этом резко усиливается и антирелигиозная агитация местных властей. Район-

ные руководители стали соревноваться уже не по количеству проведенных антирелигиозных мероприятий, а по числу закрытых мечетей [10, с. 174].

В конце 1930-х годов власть инициирует и новые формы антирелигиозной работы. Так, в лакских районах республики впервые в Дагестане вошел в практику непосредственный снос мечетей. В 1938-1940 годы из 14 населенных пунктов Кулинского района ДАССР в пяти были снесены мечети, и эти села остались без каких-либо молитвенных помещений, пусть даже пустых или превращенных в колхозные склады, но поминальных символов былой мусульманской культуры [8]. Результатом жесткой репрессивной политики стало то, что к 1940 году в Дагестане не осталось ни одной легально действующей мусульманской общины [7].

Директивная модель светскости, формирование которой закончилось в начале 1940-х годов была смягчена властью в последующие десятилетия, хотя суть ее в корне не изменилась. Советская власть, поставив задачи тотального «изгнания» религии из общества, вынуждена была менять свои подходы к проблеме места религии в обществе. Особенное влияние на эти процессы оказала Великая Отечественная война 1941–1945 годов. Руководители страны тогда поняли, что религиозность населения – фундаментальное явление общественного развития. Большевики вынуждены были, если не на словах, то фактически признать это, смириться с этим. Важным шагом на этом пути оказались конкретные решения власти об официальном признании властью Русской православной церкви (РПЦ) в 1943 году, об открытии в это же время ряда церквей и мечетей в стране, о ликвидации «Союза воинствующих безбожников» в 1947 году.

В послевоенные десятилетия политика власти в отношении ислама существенно не отличалась от политики по отношению к другим конфессиям. Именно на таком фоне утверждались ценности советского типа светской культуры. На сегодня у исследователей нет однозначного ответа на вопрос, как называть такой путь утверждения светских основ в обществе и насколько он был единственно возможным в СССР, Дагестане в тот период. Известно, что подавляющее большинство религиозных деятелей республики

были принципиально против как светского школьного образования, так и борьбы за гендерное равноправие, за светские традиции развития нового общества. Если бы не административные меры по закрытию мечетей, не репрессивные меры против служителей культа, возможно ли было успешное проведение политики по ускоренному развитию школьного образования и ликвидации неграмотности среди взрослого населения, утверждения других основ светской культуры?

Государственное школьное строительство и преодоление массовой неграмотности взрослого населения. В 1930-е годы в условиях индустриализации требовалось повышение культурного уровня рабочих и крестьян, прочного овладения ими основами наук, особенно по математике, физике, химии, биологии. Задача введения всеобщего обязательного обучения была неотложной. Первоочередной задачей в это время становится повсеместное осуществление всеобщего обязательного начального образования. Всеобщее семилетнее обучение вводится в городах и рабочих поселках. Введение всеобщего обязательного начального обучения и ликвидацию неграмотности XVI съезд ВКП (б) (1930) назвал «боевой» задачей партии на ближайший период.

В Постановлении ЦК ВКП (б) «О начальной и средней школе» от 25 августа 1931 года содержались требования и об изменении учебно-воспитательной работы в школе. Постановление, отметив как положительные факторы расширение школьной сети, изменение социального состава учащихся, изменение содержания всей работы школы по сравнению с дореволюционным временем, указало, что школа еще не отвечает требованиям, какие предъявляет к ней развернутые в стране социальные преобразования, не дает систематических общеобразовательных знаний и неудовлетворительно решает задачу подготовки учащихся для техникумов и вузов. Постановлении предлагалось организовать научную разработку учебных программ с тем, чтобы они обеспечивали высокий уровень знаний. Политехническое обучение предлагалось строить в тесной связи с прочным усвоением основ наук, а также улучшением методического руководства школой и поднятием роли школьного учителя.

С 1932 года в стране были введены новые учебные планы и предметные программы, что было большим шагом вперед в определении содержания образования.

25 августа 1932 года ЦК ВКП (б) принял также специальное Постановление «Об учебных программах и режиме в начальной и средней школе». ЦК ВКП (б) предложил Наркомпросу несколько переработать учебные программы уже к 1 января 1933 году. В Постановлении давались также указания относительно организации и методов учебной работы. Осуждая применяемый «лабораторно-бригадный метод», ЦК ВКП (б) указал, что основной организационной формой учебной работы должен быть урок «с данной группой учащихся со строго определенным расписанием занятий и твердым составом учащихся». В Постановлении рекомендовалось систематически проводить индивидуальный учет знаний учащихся. Преподавателю вменялось в обязанность изучать каждого ученика, а в конце года проводить проверочные испытания для всех учащихся. Обращалось внимание также на улучшение воспитательной работы в школе и повышение дисциплины учащихся.

Намеченное этими постановлениями совершенствование учебно-воспитательной работы советской школы тормозилось действиями педологов. Педологи распространяли среди учителей мнение о том, что успеваемость детей определяется их наследственностью и той средой, в которой они воспитываются. Для изучения индивидуальных особенностей детей педологи проводили испытания по тестам и многих нормальных детей несправедливо зачисляли в разряды «неспособных к учению», «дефективных», «трудных» и т. п. и переводили таких детей в так называемые вспомогательные школы. Позже, эти методы в системе школьного образования были признаны непригодными [17]. Сегодня стало ясно, что без такого изучения детской психики и детских способностей трудно совершенствовать школьную педагогику. Потому критика таких методов педагогики, развернувшаяся в последующее после 1930-х годов время, не была обоснованной.

К концу 1930-х годов в Советском Союзе, во всех республиках, открылась масса новых начальных, средних школ и высших учебных заведений, во многих из них обучение велось на нацио-

нальных языках, формировалась многочисленная советская интеллигенция, выросло количество различных специалистов. Размах культурного строительства отразился также в небывалом развитии печати, кино, радио, сети домов культуры, клубов, театров, стадионов и спортивных учреждений.

Развитие школьного образования в 1930-е годы тема, широко исследуемая в Дагестане в последние 60 лет. Пионером изучения ее стал известный историк образования Г. Ш. Каймаразов. Впоследствии над темой работали А. Р. Исмаилов, Х. М. Магидов, М. Я. Мирзабеков и другие исследователи. Несмотря на многочисленные публикации и введенный в научный оборот документальный материал, качественные аспекты развития школьного образования и ликвидации неграмотности взрослого населения плохо изучены. Одна из причин такой ситуации – недостатки источниковедческой базы, некритическое использование архивных материалов, неиспользование полевых материалов.

К ноябрю 1940 года, по данным Г. Ш. Каймаразова, грамотность взрослого населения Дагестана достигла 80 % [9, с. 56]. К сожалению, эти данные во многом условны. Округленность их (об этом свидетельствует то, что по СССР эта цифра составила 90 %, а по Дагестану – 80%) очевидна. Однако мало кто из исследователей обращает внимание на это. Из публикаций также неясно, что входило в тот период в понятие «ликвидация неграмотности». На сегодня, к большому сожалению, остаются неясными эти и другие вопросы истории образования как в России, так и в Дагестане.

Важнейшим условием светского развития Дагестана была ликвидация неграмотности среди женщин. Много материалов на эту тему ввел в научный оборот исследователь М. Д. Адухов [1]. Его материалы по теме мы привлекаем ниже.

Вовлечение женщин коренных национальностей республики в образовательные процессы имело важное значение. Партия и власть упорно искали различные формы, соответствующие местным особенностям, для того, чтобы горянки могли воспользоваться новыми возможностями – учиться наравне с мужчинами. Ликвидация неграмотности женского населения стала не только важнейшей задачей нового общества, но чуть ли не главным условием развития светской культуры в республике.

Новая власть проводила активную работу по вовлечению женщин в сферу светской культуры. Еще в июне 1920 года был организован дагестанский областной отдел по работе среди женщин. Возглавила отдел бывшая преподавательница Темир-Хан-Шуринской женской гимназии Ольга Федоровна Головина-Ковалева. Отделы по работе среди женщин формировались и в окружных центрах Дагестана. Первыми руководителями таких отделов становились русские женщины. В Казикумухском округе, например, организатором работы среди горянок стали Б. Водовозова, Плеханова – выпускницы Темир-Хан-Шуринской гимназии.

Организируются специальные курсы по подготовке работников для женотделов. В первый год на таких курсах училась 31 женщина, в том числе 27 горянок. Занятия (обучение шло 7 месяцев) проходили на кумыкском и аварском языке, а часть лекций читались на русском с переводом на местные языки. Затем проходила двухнедельная практика в государственных учреждениях. После окончания курсов 11 человек было выдвинуты на работу среди женщин.

Особой формой активизации общественно-политической жизни женского населения стали съезды женщин. Так, в июне 1925 года был созван IV-й съезд женщин Дагестана, где присутствовало 180 женщин, в том числе 150 горянок. На съезде обсуждался вопрос: «О просвещении горянок», по которому выступил Нарком просвещения ДАССР А. А. Тахо-Годи.

Одной из форм приобщения женщин к светскому образованию стало открытие женских клубов. В октябре 1925 года в Махачкале был открыт областной клуб горянок. При клубе были организованы курсы по подготовке работников женотделов, созданы интернат для девочек-горянок на 10–15 человек, швейная артель, школа по ликвидации неграмотности, библиотека, читальня, ковровая артель. Через год там же появились комсомольская девичья ячейка и женская консультация, позже и акушерский техникум. Ремесленная школа имени Р. Люксембург, открытая при клубе, имела три отделения: рукодельное, белошвейное, дамско-портняжное. Одновременно ученицы посещали общеобразовательные школы I и II ступени.

13 января 1927 года ЦК партии принял специальное Постановление: «О задачах женских клубов на Советском Востоке». После

этого постановления в Дербенте появляются Клуб тюрчанок, в Буйнакске – Дом горянок, а Центральный клуб горянок был реорганизован в Дом красной дагестанки. В округах были открыты еще 14 саклей горянок. В этих клубах проводилось обучение женщин грамоте, давались советы по защите своих прав и интересов, для них организовывались юридические и медицинские консультации.

Формой приобщения женщин к общественной деятельности стало и создание комсомольских ячеек. Первые ячейки девушек в дагестанских селах появились еще в 1921 году. Одна из таких ячеек начала функционировать в с. Ахты Самурского округа. Наибольшее распространение такие ячейки получили в 1925–1926 годы. Среди десяти первых девичьих ячеек, работавших в 1927 году, особенно заметной была Чохская ячейка Гунибского округа. На 1 августа 1928 в ячейке было 46 девушек. Все неграмотные члены ячейки посещали женский ликпункт, малограмотные – школу грамоты.

Комсомол помогал девушкам и женщинам преодолевать препятствия к учебе – традиционный уклад в условиях, когда светское образование не имело общезначимой ценности для джамаатов, считалось греховным и чужеродным явлением.

Важнейшей предпосылкой для полноценного становления светской культуры была политическая воля государства, проявляющаяся в различных формах. Наравне с мужчинами она узаконивала в правах женщину в сфере семейно-брачных отношений. Многочисленные решения новой власти оказывали судьбоносное влияние на жизнь женщины, на возможность учиться в светских школах, как в отдельности, так и совместно с мужчинами.

Многие женщины-горянки обнаруживали тягу к учебе. В марте 1925 года в сельский совет одного из селений Хасавюртовского округа явилось 18 горянок. Они просили секретаря окружка партии и председателя окрисполкома открыть ликпункт для женщин. Одна из женщин заявила: «Советская власть дала нам свободу, дайте нам и просвещение – мы хотим учиться». После этого в селе был открыт ликпункт и туда направлена учительница [3, с. 111].

Главная трудность в ликвидации почти сплошной неграмотности среди женщин упиралась в пережитки векового уклада жизни.

Чтобы скорее привлечь дагестанок к учебе надо было найти организационные формы, соответствующие новому времени. В первые годы Советской власти в городах появились отдельные женские ликпункты, а в других ликпунктах устанавливались отдельные часы занятий для девушек.

В формировании светских традиций культуры важную роль сыграла активность по смене традиционных костюмных комплексов, женских уборов (*чадра и чухта*), на современные формы одежды. Так шла активная борьба за светский образ жизни, за новый, соответствующий времени уклад жизни.

Активная работа по ликвидации неграмотности и массовое вовлечение девочек в школьное образование вызывало сопротивление мусульманского духовенства. Наиболее яростно силы сопротивления новым веяниям действовали среди самих женщин. Если агитация не удавалась, то распускали грязные слухи о тех, кто ходил в ликпункты и школы, задевали самолюбие близких им людей – братьев, отцов, мужей, провоцировали их на самое худшее – убийство.

История борьбы за грамотность в Дагестане знает немало примеров, когда женщины становились подлинными героями. Преодолевая невероятные трудности и лишения, зачастую не считаясь с возрастом и материальным положением, женщины-энтузиастки стремились к знанию и увлекали за собой остальных. Например, в селении Кани Лакского района Айшат Магомедова, окончив школу для малограмотных, сама обучила 80 крестьянок грамоте.

Большая работа, связанная с ликвидацией неграмотности среди женщин, давала свои результаты, поэтому с 1926 по 1939 годы грамотность среди женщин-горянок выросла в 26 раз. В некоторых районах республики к началу Великой Отечественной войны неграмотность была почти ликвидирована. Повторим сказанное выше, что такие данные не всегда достоверны, и исследователи должны признавать недостатки статистики тех лет.

Мероприятия по формированию гендерного равноправия. Важнейшим звеном формирования светской культуры советского Дагестана стало «решение женского вопроса». Первые исследователи отечественной истории Дагестана обозначали эту тему как

«раскрепощение женщины-горянки». Современные исследователи отошли от штампов советского времени, называя эту тему более нейтральным термином «женское движение», добавляя при этом хронологический срок исследования.

Выше мы отмечали важность ликвидации неграмотности среди женского населения для формирования основ светской культуры. Не менее важной в этом ряду была задача расширения участия женщин в общественном производстве. В 1930–1950-е годы важнейшим фактором установления гендерного равноправия в Дагестане стало вовлечение женщин в колхозное производство. Уже к середине 1930-х годов в Дагестане председателями колхозов работало 3 женщины, заместителями председателей – 22 женщины, бригадирами – 120 женщин [3, с.71]. Переход крестьянства от единоличного семейного хозяйства к общественному колхозному поставил женщину в одинаковое положение с мужчинами и сыграл большую роль в преодолении женского неравноправия. При этом гендерное равноправие достигалось нередко через большие социальные трагедии. Социальная активность женщин часто вызывала ненависть духовных, зажиточных лиц. Зачастую гнев падал именно на женщину: она оказывалась «виновницей» репрессивных форм борьбы органов власти против духовенства и противников организации колхозов. Совсем не случайно, что в 1931–1932 годы в аулах Дагестана было убито 32 горянки [4, с. 93]. Несмотря на не всегда положительное отношение общества к социальной активности женщины гендерное равноправие «пробивало» себе общественное признание.

Колхозное производство вынудили женщину быть более активной в социальном плане. Нередко она больше работала в общественном хозяйстве колхозов (мужья часто бывали на заработках, на выезде). При этом приходилось учитывать местные традиции. Женщины не желая работать в бригадах с мужчинами, чаще устраивались на работу «в животноводстве, на маслодельных и сыроваренных заводах, а также в шелководстве, пчеловодстве и огородничестве» [3, с. 70].

Ситуация, когда женщина вынуждена была работать в колхозе, приводила к перераспределению домашних обязанностей,

отношений между мужем и женой. Кроме того, равный труд женщины с мужчинами в колхозе способствовал исчезновению обычая, запрещавшего ей вместе с мужем появляться на улице. Женщина уже не стеснялась как раньше и при посторонних называла своего мужа по имени. Точно также и муж уже не боялся оказывать знаки внимания своей жене при посторонних [4, с. 72].

В колхозах нередко формировались чисто женские бригады, где было интересно не только вместе работать, но и общаться, проводить досуг во время перерывов. Колхозные, бригадные собрания формировали интерес женщин к публичным обсуждениям не только проблем колхозного производства, но и различных общественных и даже семейных проблем, касающихся отдельных из них.

Созданные во многих колхозах детские площадки, сады, ясли, куда могли отводить своих малышей матери-колхозницы, способствовали развитию дошкольных форм общественного воспитания детей, вовлечению женщин-одинок в общественный труд, появлению большей личной свободы у женщин.

Именно в 1930-е годы был преодолен социальный негатив, когда внебрачный ребенок воспринимался как «позорное пятно» на имени женщины. Понятно, что никто ее за такие случаи не хвалил (за такой поступок «за спиной» многие осуждали), но вырабатывается более толерантное отношение к праву женщины на выбор судьбы. Главное заключалось в том, что, как до революции, женщина при таком повороте судьбы не терзалась мыслями броситься с обрыва в бурлящий поток, поменять место жительства и т. д. Внебрачный ребенок вырастал в обществе, учился в школе на равных с другими детьми.

Социальные явления такого плана были связаны с совместной работой мужчин и женщин. Часто «без брака» сходились мужчина и женщина, вынужденные работать вместе в одной колхозной бригаде, в школьном коллективе и т. д. В таких случаях отцами часто выступали мужчины-бригадиры, а матерями – одинокие или разведенные. Другого выбора в те годы для социально активных женщин и не было.

Проблемы организации колхозной практики (трудности учета труда, организации производства, прикутанные хозяйства) требовала больших усилий от председателей колхозов, их заместителей, и потому эпоха породила «маленьких сталинчиков», одетых в кавказскую рубаху, позже в китель, брюки-галифе, фуражку, сшитых из материала защитного цвета. Это были часто подвыпившие, властные, крикливые мужчины. Из таких лиц в основном формировался первый состав председателей колхозов, председателей сельсоветов, бригадиров, других ответственных работников низового звена, что интересно, такой тип характера формировался и среди руководителей женщин. Трудные условия жизни и колхозного производства, вынужденность конфликтовать с земляками, строгие требования партийной дисциплины, провоцирующей постоянные стрессы, были причиной подобной эволюции характеров. Эстетика быта этих лет также была бледной, «одноцветной», она не оставляла места для положительных эмоций.

При этом нужно еще учитывать и то, что коллективизация, раскулачивание, чрезвычайное налогообложение, проводились методами административного нажима и запугивания населения. Это и формировало «властные» качества многих первых руководителей колхозов, партторгов, председателей сельсоветов, бригадиров, которых обязательно должны были бояться рядовое население.

В первые десятилетия советского времени стали формироваться и другие «негативные» традиции светской культуры. Застольный досуг с обязательными крепкими спиртными напитками по мало-мальски значимым поводам, всевозможные «обмывки» порождали пьянство, алкоголизм, формировали социальную болезнь, которой почти не было в прошлом. Именно в эти годы появляется в Дагестане, хотя и в значительно меньшей степени, чем в центральных районах России, и женский алкоголизм. Он проявлялся в слабых формах, был последствием трудных условий жизни населения.

Женский вопрос стал актуален и в художественной литературе первых десятилетий советского периода. В дореволюционной литературе, как пишет исследователь М. А. Гусейнов, мы не встречаем положительных образов эмансипированных женщин, потому

что такая свобода связывалась с отказом от исламских норм и правил. Женский образ в литературе 1920–1930-х годов – это прежде всего социальная личность: общественница, колхозница, человек, который отстаивает мнение свое и коллектива в конфликте с сильными мира сего. В новое время существенно меняются и функции женщины в семье: муж уже не является авторитетом для нее, жена может не только перечить мужу, но и вынудить его вступить в колхоз, а дочери могут выйти замуж вопреки воле родителей, в том числе отца, брата и т. д. Дагестанский писатель Ю. Гереев, будучи мастером комического воспроизведения действительности, обыгрывал такие моменты, подвергая их осмеянию, придавая им антирелигиозный оттенок [5].

В 1920–1930-е годы женское движение в Дагестане, как и во всем СССР, развивалось в рамках политики по вовлечению женщин в общественное производство и политическую жизнь. Для этого были задействованы государственное регулирование семьи и формирование новых отношений между полами, новых канонів женственности. В формировании светских традиций общества активизация роли женщин в общественных процессах, наряду с мерами по развитию их образования и ликвидации неграмотности сыграло чуть ли не главную роль.

При этом надо согласиться с тем, что, оценивая в целом доперестроечную (советскую) историографию, исследователи подчеркивают, что тогда «эта тема развивалась в рамках формационной парадигмы и классового анализа. Такой подход акцентировал внимание исследователей на изучении процесса вовлечения женщин в производство, и предопределил содержащийся во всех работах вывод о полной решенности женского вопроса в СССР» [11]. Такой была позиция и дагестанских исследователей.

Сегодня позиция несколько другая и требуются новые подходы к освещению многих аспектов темы. О важности новых подходов свидетельствуют и наши материалы. Стержневым элементом в формировании светских начал культуры в Дагестане (как на законодательном, общественно-политическом, так и на бытовом уровнях) стало изменение положения женщины, изменение для ее активной части возможности и права на самовыражение. Активная часть женщин (это были, как правило, молодые женщины, по-

лучившие образование) и составляла примерно, на наш взгляд, десятую часть всех взрослых женщин, но ее влияние на общественные процессы было громадным. Сформировавшаяся под влиянием социальных преобразований новая советская женская идентичность кардинально меняла общественные представления о роли женщины в обществе.

Из-за малой изученности вопроса делать более конкретные выводы по теме не удастся. В советское время исследователи старались не акцентировать внимание на таких негативах социальных процессов тех лет, и потому в их публикациях мало материалов. За 1930-е годы нет и каких-либо социологических исследований по многим темам общественной практики.

Для изучения темы большой интерес представляет статья известного исследователя М. М. Магомедханова, опубликованная в газете «Дагестанская правда». Мы решили подробно остановиться на ней, так как в ней, наряду с интересными наблюдениями, есть достаточно спорные, с нашей точки зрения, оценки об исторических судьбах дагестанской горянки в XX в., о смыслах ее «освобождения» новым обществом [14].

По словам автора, ложный «миф о закабалении горянки», о бесправном и приниженном положении горянки в дагестанской семье и обществе якобы был опровергнут еще в XIX в. Тем не менее и в советское время, по словам автора, сохранялось немало громких деклараций о раскрепощении горянки, многоженстве, похищении невест, ранних браках, т. е. о явлениях, которые в Дагестане, как и на всем Северном Кавказе, *«носили редкий, эпизодический характер»* (выделено нами. – А. М.). Однако исследователь не поясняет, почему «редкость и эпизодический характер» является поводом, чтобы такие преступления замалчивать и не надо давать им правовую и нравственную оценку.

Одной из важнейших задач большевиков было формирование «нового» человека. С этой целью власти национальных регионов особое внимание стали уделять «непримиримой наступательной борьбе за полное преодоление пережитков прошлого», внедрению «новых, прогрессивных традиций и обрядов» в жизнь. На это были направлены многочисленные партийные и правительственные решения и практическая деятельность органов власти и управления.

Важное значение в их ряду имело и принятое еще в марте 1926 г. Постановление ЦИК и СНК ДАССР об уравнивании в правах женщины-горянки с мужчинами.

В другом месте автор статьи пишет, что традиционная женская одежда и украшения народов Северного Кавказа и Дагестана и без пальто достаточно подчеркивали красоту и достоинство женщины. Думается, что лозунги «Долой чухту», «Пальто – горянке» первых десятилетий советского времени, рекомендации по ношению горянкой более удобных европейских (городских) фасонов одежды (пальто, платки и др.), сами по себе не были злом. По этой причине позитивное начало таких акций было налицо и с этим надо согласиться.

Далее автор приводит достаточно пространные и малознакомые широкому читателю (за что ему спасибо) цитаты из публикации историка Г. Д. Даниялова, выступлений Наркома просвещения и прокурора Дагестана А. Тахо-Годи. Так, по мнению Г. Д. Даниялова, «религия, род, семья, весь тяжкий женский быт с узаконивавшими его адатами и шариатом превратили дагестанку в самое безропотное и консервативное существо». А. А. Тахо-Годи, выступая на 3-м Вседагестанском съезде горянок (1924) с докладом «Правовая защита интересов горянок Дагестана», отметил: «По бытовым особенностям жизни горцев женщина-горянка делается рабой со дня своего рождения... Но вот отдали ее совсем маленькой девчонкой замуж, и она должна безропотно перенести все издевательства и дерзости мужа. Муж может жену бить сколько угодно, и это за грех не считается... По закону шариата женщина приравнена к половине мужчин. Мужчина в любое время может взять развод или взять, кроме нее, еще несколько жен... Значительно закрепощает женщину и то, что у нас, горцев, по обычаю установлен калым... Советская власть издала закон, и нарсуд защищает права женщин. Но горянка по бытовым, религиозным особенностям еще не идет в нарсуд, так и приговор нарсуда массой населения горцев не признавался действительным, и ...женщина, разведенная нарсудом, возвращалась в дом мужа... Вопрос о закрытии шариата мы не ставим, а ДагЦИК много делает и осторожно подходит к этому вопросу. Борьба с ранней (13-летней) выдачей девочек замуж, многоженством, настойчивым калимом и

кибином, похищением девушек и т.д. женотделу следует. Но сначала надлежит суметь вполне это разъяснить горянке, которая зачастую не понимает всего наносимого ей укоренившим обычаем зла, не желает быть свободной гражданкой» (цитируется по статье М. М. Магомедханова) [14].

В другом месте (в докладе «Просвещение и горянка» на Вседагестанском съезде работниц и горянок (1925) А. Тахо-Годи говорил: «У нас установился еще один предрассудок, что с просвещением женщина становится развратной... простой смех женщины, который так естественен среди культурных людей, тоже считается за признак развращенности характера. Поэтому вопрос о просвещении в аульской обстановке стоит так: зачем просвещение, если вместе с ним женщина станет развратной. Товарищи, которые побывали в городе и знают немного быт горской женщины, могут иначе рассуждать, но у горянки, которую еще не удалось затянуть в этом году на съезд, у нее именно такая мысль. Откровенно говоря, отчасти мы потворствуем этому взгляду, не стараемся искоренить его. Меня будут бранить работницы женотделов, но я должен сказать, что товарищи, которые работают в округах, потворствуют этому взгляду. Конечно, ничего предосудительного, что женщина курит, но в наших условиях если инструктор женотдела в округе выйдет на базар с папиросой во рту, то с точки зрения той массы, с которой мы имеем дело, папироса во рту женщины несовместима с представлением горца о женщине».

Эти длинные цитаты приведены автором статьи М. М. Магомедхановым для обоснования того, в каком направлении велась пропаганда «решения женского вопроса» в Дагестане в годы Советской власти. При этом в контексте цитирований у автора статьи сквозит контекст типа – «вот к чему приводило «освобождение» горянки». Цитаты, если их внимательно вчитать, показывают и обратное – о трудностях на путях «решения» женского вопроса, именно об этом и рассуждал А. А. Тахо-Годи.

В ироничном ключе автор статьи пишет и о других негативных сторонах «решения» женского вопроса в Дагестане. Речь о таких формах «освобождения» горянки, когда женщин «загнали в колхозные бригады и ковровые фабрики, поставили в экономическую и моральную зависимость от уравниловки, почетных грамот

и красных вымпелов?» Не стало освобождением, по словам автора, и то, что в лице звеньевых и бригадиров женщин подчинили парторгам и председателям колхозов. Да, автор прав в том, что «в 1930–1950-е годы председатели сельских советов, председатели колхозов, парторги, не говоря уже о начальниках районного уровня и выше, были посажены Советской властью, в прямом и переносном смысле, на коней, наделены такими полномочиями, которыми в царское время не обладали наибы и бегавулы. За сопротивлением выполнять колхозные работы или за попытками присвоить колхозный колос неминуемо следовало наказание в виде «урезания» трудодней, частичного или полного изъятия приусадебных земельных участков, внеочередного направления на равнину для работы в колхозных кутанах или межколхозных полеводческих хозяйствах, исключения из колхоза и т. д. Высокомерие, окрики, «комчванство» становились самым обыденным явлением колхозной жизни. Вызов селянина в канцелярию колхоза или сельского Совета означал, как правило, «нагоняй». На аварском языке это называлось *сородизавизе* («заставить дрожать»). Кто только ни норовил в Дагестане своим внешним видом (кожаная шинель, фуражка-сталинка, китель, штаны-галифе, хромовые «комсоставовские» сапоги, усы) и поведением походить на вождя всех народов Сталина [14]. С этими оценками автора статьи трудно не согласиться.

«Освобождением горянки» нельзя было называть, как далее пишет автор, и то, что «в овцеводческих хозяйствах с первых лет образования колхозов и вплоть до конца 1980-х годов горянок направляли на равнину для оказания помощи в проведении окота и в перегоне овец в горы. Во время этих многокилометровых перегонов за ничтожную плату и полуголодный рацион женщины наравне с чабанами-мужчинами по две-три недели находились под открытым небом, переносили болезни, вызванные непривычным для них климатом равнины и т. д.». С этим тоже нельзя не согласиться.

В истории «решения» женского вопроса надо вспомнить и другое. Эмансипация дагестанских горянок, проходила в условиях, когда десятки тысяч женщин Дагестана потеряли сыновей и

братьев в гражданскую и Великую Отечественную войны; горянок, отцы и деды которых как «духовники» эшелонами были посланы в Архангельскую и другие области России в конце 1920 – начале 1940-х годов и погибли там; горянок, семьи которых были раскулачены в 1930-е годы; горянок, которые потеряли своих мужей, братьев, сыновей во время репрессий 1937 и последующих годов. До эмансипации ли было «советской и дагестанской горянке»?

В литературных и сценических произведениях советского периода, продолжает автор, пропагандировались образы горянок а la емансiре, сюжеты о том, как рвущаяся к свободе и свету горянка бросала вызов «темным силам общества [14], снимала чухту, становилась студенткой, вступала в комсомол и, вопреки воле «жестокых» родителей, выходила замуж за любимого рабочего или механизатора сельского хозяйства. Конечно, среди них был и «тонкий слой» эмансипированных горянок без «имана и сипата». Эти черты не были типичными нравственными характеристиками новых дагестанок, как видится автору статьи. Нельзя однозначно оценивать и трагедии ушедшего времени без показа другого оборота явлений. Тысячи и тысячи женщин-горянок Дагестана, пройдя все тяготы коллективизации, войн и разрухи, выучившись в советских школах и вузах, стали учителями, врачами, специалистами других областей. Женская интеллигенция Дагестана благодаря «освобождению» и «решению» женского вопроса (здесь можно убрать кавычки) стала частью образованной элиты, представителем новой светской (не советской) культуры Дагестана. Гендерное равноправие при решении многих правовых вопросов их жизни стало реальностью. Была и обратная сторона проблемы, касающаяся, например, брачно-семейных отношений. Ликвидация Советской властью частной собственности, нечеткость понятия «личная собственность», отсутствие практики заключения брачных договоров (где были бы четко прописаны имущественные права семейной пары, как в шариатском брачном договоре) при советской практике регистрации браков приводило к ущемлению имущественных прав женщин. Массовыми были случаи, когда при разводе в условиях «гуманного» социализма, как правило, «сильная» сторона (родные мужа) могла «конфисковать» приданное

жены (золотые украшения, посуда, популярные тогда отрезки ткани для шитья верхней одежды) и не вернуть их бывшей жене сына. При отсутствии каких-либо списков-реестров приданных вещей это было нетрудно сделать. Тем более, что судебный порядок возвращения вещей превращался в затяжной процесс.

В заключение об одной истории (полевой материал наш. – А. М.), проливающей свет на противоречивый характер процессов формирования гендерного равноправия в тех условиях. Она отражала как новации, так и противоречия эпохи 1920 – 1930-х годов. Речь о молодой женщине, сестре секретаря одной из сельских партъячеек, которая по совету брата вступила в партию. Возможно, тогда так делали многие. Будучи в партии, можно было легче трудоустроиться в селе, получить образование, общественное признание. Наша героиня стала учиться, прошла педагогические курсы и стала работать учительницей местной школы. В школах до обычных занятий с детьми проводились занятия со взрослыми по ликвидации неграмотности. Познакомившись на таких курсах с молодым человеком, она в конце 1920-х годов выходит замуж за своего земляка из нижнего аула. При других условиях такое было маловероятным (невест старались находить среди родни, соседей, жителей своего квартала и очень редко из другой части села). Может поэтому счастье не пришло. Мужу, сельскому парню, человеку без образования и консервативному по взглядам (он, как и многие другие, был религиозным человеком), с самого начала стало не нравиться, что жена задерживается на партсобраниях. К тому же, ей приходилось идти на собрания в верхний аул, а он жил в нижнем. Чтобы добираться и возвращаться с таких собраний нужно было время, которого не хватало на домашние и хозяйственные дела скромной семьи. После рождения дочери семья распалась. По дагестанской традиции мать забрала дочь с собой.

Надо было думать о дочери и о себе, и молодая женщина, оставив дочь у родных, стала скитаться по аулам района в качестве учительницы. В одном селе она полюбила женатого учителя и забеременела от него. Из села она уже вынуждена была уехать. В следующий учебный год она, будучи беременной, по направлению районо оказалась уже в селении другого района, где в ноябре

месяце родила мальчика. Местная партъячейка (а молодая женщина состояла в ней), откликаясь на призыв партии «сплотить ряды» и увековечить память погибшего в это время видного деятеля партии и государства Серго Орджоникидзе, из этого решила устроить шоу-имяречения, популярное в то время мероприятие, называемое «красные крестины» или «октябрины». Учительницу с ребенком пригласили в сельский клуб, где мальчика нарекли именем «Орджоникидзе».

Началась война. С двумя детьми она при протекции брата (он был инструктором райкома партии) одинокая мать устроилась в книжный магазин в райцентре, и здесь она проштрафилась (выявилась недостача при ревизии), и потому осталась без работы. Вместе с детьми в феврале 1944 года она ушла с жителями сел, отселяющимися в Чечню (в места выселенных чеченцев). Тогда в условиях голода, чтобы прокормить детей, отдельные жители близлежащих к выселяемым селам, добровольно присоединялись к отселяющимся туда. Чеченская кукуруза действительно спасла тогда многих дагестанцев от голодной смерти. Хотя многие умерли там от болезней (малярия и др.), но это тоже была другой стороной «медали», на что наши исследователи не всегда обращают внимание.

Сердобольные жители помогли молодой матери с двумя детьми устроиться в местной школе. Скитаясь в поисках пропитания для двух малолетних детей, она простудилась и вскоре умерла. Опять же ей помогли с обустройством ее детей-сирот. Дочь (ей уже было 16 лет) выдали замуж за местного, а мальчика устроили в Грозненский детдом.

У дочери нашей героини судьба состоялась удачнее и значительно лучше, чем у матери. Муж ее был работающий и добрый. Она родила и вместе с ним воспитала 10 детей (за что получила почетное звание «Мать-героиня»). Брат же ее после переезда Грозненского детдома в один из городов в России получил там художественное образование, стал известным художником. Он забыл язык, но благодаря детским воспоминаниям сумел найти своих родственников и поддерживал с ними контакты [13].

Таким образом, социальная судьба дагестанской женщины, горянки, история приобщения ее к новой культуре, борьба за уста-

новление гендерного равноправия была сложной и трудной. Особенно сложными были первые десятилетия советского периода истории, совпавшие с гражданской войной, разрухой и стихийными бедствиями. Огромные трудности выпали на плечи женщин в годы Великой Отечественной войны. Социальные преобразования Советской власти, ликвидация неграмотности взрослого населения, политика по установлению юридического равенства женщин с мужчинами, борьба против религиозного всесилья в обществе, развитие на селе культурно-просветительных центров, вовлечение женщин в общественное производство создали основу для распространения светских традиций культуры в быту, в обществе в целом.

Литература

1. *Адухов М. Д.* Ликвидация неграмотности среди женщин – важнейшее условие светского развития Дагестана. [Электронный ресурс]. URL : https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=5493/ (дата обращения: 10.10.2017).

2. Власть и мусульманская религия в Дагестане 1917 – 1991 гг. Документы и материалы / сост. Г. И. Какагасанов и др. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2007.

3. *Гаджиева А. И.* Раскрепощение женщины-горянки Дагестана. Махачкала: Изд-во Дагфилиала АН СССР, 1963.

4. *Гаджиева М. И.* Семья Дагестана в прошлом, настоящем и будущем. Махачкала: Изд-во ДГМА, 2005.

5. *Гусейнов М. А.* Советская власть и религия: борьба с исламскими ценностями через художественную литературу // Исламоведение. 2013. № 2. С. 110-116.

6. *Гусейнов М. А.* История кумыкской литературы в 3 т. Литература 1920 – 1955 гг. / отв. ред. З. Н. Акавов, А. М. Султанмуратов. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2018.

7. *Дебиров Г.* Политика атеизма в Южном Дагестане. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.babulabvab.ru/content/religiya/istoriya-dagestana/politika-ateizma-v-yuzhnom-dagestane/> (дата обращения: 10.10.2018).

8. *Дибирова А. И., Керимханова А. Б.* «Воинствующие безбожники» против духовенства в Дагестане в 1930-е годы. [Электронный

ресурс]. URL: <http://naukarus.com/voinstvuyuschie-bezbozhniki-protiv-duhovenstva-v-dagestane-v-1930-gody/> (дата обращения: 08.10.2017).

9. *Каймаразов Г. Ш., Каймаразова Л. Г.* Ликвидация массовой неграмотности населения Дагестана, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии и Чечено-Ингушетии в 20 – 30-е гг. XX века: проблемы, взаимодействие // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 4 (66): в 2-х ч. Ч. 2. С. 54-59.

10. *Какагасанов Г. И.* Социальные противоречия в дагестанском обществе в 20–50-е годы XX в.: историко-документальное исследование. Махачкала, 2010.

11. *Костенко Ю. А.* Женское движение в России в 1920–1930-е гг.: Дисс. ... канд. ист. наук: М., 2006. URL: <http://lib.ua.ru/net/diss/cont/184352.html/> (дата обращения: 11.06. 2017).

12. *Левина Н. Б.* Повседневность 1920–1930-х годов: «борьба с пережитками прошлого» // Советское общество: возникновение, развитие, исторический финал: в 2 т. Т. 1. От вооруженного восстания в Петрограде до второй сверхдержавы мира / под общ. ред. Ю. Н. Афанасьева. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1997. С. 244–291]. URL: <http://you1917-91.narod.ru/levina20-30.html/> (дата обращения 11.06. 2018).

13. *Магомедов А. Дж.* Проблемы формирования гендерных отношений светского типа в поэме Р. Гамзатова «Горянка» // Вестник ИЯЛИ. 2016 № 15. С. 53-58.

14. *Магомедханов М. М.* Миф о закабалении горянки // Дагестанская правда. 2008. 29 апр. [Электронный ресурс]. URL: <http://dagpravda.ru/obshestvo/mif-o-zakabalenii-goryanki/> (дата обращения: 10.09.2018).

15. *Пшеничникова И.* Религиозная политика советской власти и церковный люд в 30-е годы XX века / Публикации Исследовательского фонда МАМИИФ (Международная ассоциация молодых исследователей историков-филологов). [Электронный ресурс]. URL: http://mamif.org/sekov_v_30-e.htm/ (дата обращения: 07.09.2018).

16. Религия в СССР. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8>

%D0%B3%D0%B8%D1%8F_%D0%B2_%D0%A1%D0%A1%D0%A1%D0%A0/ (дата обращения 07.09.2018).

17. Советская школа в 20 – 30-е годы XX века. [Электронный ресурс]. URL:https://knowledge.allbest.ru/pedagogics/2c0a65635a3bc69a4d53a88521316d26_0.html/ (дата обращения: 02.04.1917).

18. Союз воинствующих безбожников. [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%8E%D0%B7_%D0%B2%D0%BE%D0%B8%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D1%83%D1%8E%D1%89%D0%B8%D1%85_%D0%B1%D0%B5%D0%B7%D0%B1%D0%BE%D0%B6%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B/ (дата обращения: 02.04.1917).

19 Сулаев И. Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений (1917 – 1991 гг.). Автор. дисс. ... докт. ист. наук. Махачкала, 2010.

20 Сулаев И. Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане 1920 – 1930-х годов: из истории отношений. [Электронный ресурс]. URL: <http://shkolnie.ru/pravo/120825/index.html/> (дата обращения: 02.04.2017).

2. Эпоха «девяностых»: реисламизация и борьба за сохранение светских начал культуры в Дагестане

Начало реисламизации, проникновение и распространение инокультурных исламских традиций. Фундаментализм, основанный на религиозной этике и повседневном быте первых мусульман, стал основой возрождения религии в стране в 1990-е и 2000-е годы. С началом перестройки началась интенсивная реисламизация и в Дагестане. Новая идентичность дагестанцев стала мериться через понятия ислама, активно насаждаемые религиозными деятелями новой волны. В общественной жизни резко выросла роль религии. Одновременно обострились вопросы защиты светской культуры, советского наследия этой культуры.

В развитии религиозных настроений населения республика в конце XX – начале XXI вв. прошла несколько этапов. В конце 1980-х и в 1990-е годы была заметна эйфория от доступности и

свободы отправления культов, получения религиозного образования, от развития исламских СМИ. Однако в 1990-е годы началось проникновение в Дагестан новых для местного ислама идей ваххабизма. С самого начала их проникновения формируется экстремистское крыло их последователей, начинается их конфликт как с верующими, придерживающихся «традиционного», суфийского направления ислама, так и с органами власти, защищающими светские основы дагестанского общества. Нападение международных бандформирований на Дагестан в 1999 году привело к активизации их ячеек и кровопролитным террористическим вылазкам, длившимся более 10 лет.

В 2010-е годы с укреплением в Ираке, Сирии, запрещенной в РФ террористической организации ИГИЛ, многие активисты боевых отрядов ваххабитского толка, находящихся в дагестанском подполье, выехали в Ирак и Сирию [6]. Это привело к некоторому «затишью» в общественно-политической обстановке в республике. Меньше стало террористических актов.

Позитивным началом новых процессов, связанных с утверждением в массовом сознании ислама, стала борьба против алкоголизма как советского «наследия». В итоге в республике стало резко сокращаться потребление алкоголя. Сокращается и преступность, связанная с ним. Дело доходило до того, что тех, кто не скрываясь, продолжал пьянствовать или пропускать пятничную молитву в мечети, стали подчеркнуто сторониться. Известны стали случаи, когда таких людей «долго отказывались хоронить на сельских кладбищах» [21, с. 73]. Сильно повлиял на рост религиозности населения районов растущее число поездок в хадж сельских жителей. По приезду многие из них бросают пить, курить, ведут богобоязненный образ жизни. В обследованных селениях Ахвахского, Ботлихского, Хунзахского, Цумадинского и Цунтинского районов в начале 2000-х годов каждый четвертый или пятый житель был хаджи (побывавший в хадже) [3, с. 93, 94, 96]. Сегодня, через двадцать лет после таких наблюдений, число таких лиц стало еще больше.

В последние десятилетия в Дагестане резко выросла роль ислама в семейных делах. Многие родители, побывавшие в хадже, а

также молодые люди, кто выучился исламу, заставляют, вынуждают своих жен, дочерей, внучек носить платки, хиджабы, не садиться за общий стол с мужчинами, не танцевать с мужчинами, не смотреть телевизор, не работать в учреждениях (быть только домашними хозяйками), не выходить из дома с элементарно открытой одеждой и т. д. Некоторые мужчины рьяно требуют от своих жен, взрослых дочерей, невест одеваться по всем канонам исламской моды Саудовской Аравии: черного или темно-коричневого цвета платья, хиджаб и др.

Религиозность сама по себе надо считать нормальным явлением для современного общества, но нетерпимость на почве религиозных убеждений опасны для общества, чем бы оно не мотивировалось. Одной из самых сильных идей ваххабитов, касающейся общественной практики, стали их лозунги социальной гармонии, братства и единства всех мусульман, осуждение роскоши, стяжательства, других социальных пороков. Это, можно сказать, «исламский утопизм», но он помножен у них на крайний фанатизм в вопросах веры и крайний экстремизм в практике борьбы со своими политическими противниками. К таким противникам они причисляют и всех тех, кто, по их мнению, являются «отступниками», «лицемерами», «многобожниками» (речь о тех, кто верует в святых).

Реисламизация последних десятилетий изменила религиозные ориентации значительной части дагестанской учащейся молодежи, что показывают и социологические опросы. Так, например, в представлениях большей части студентов дагестанских вузов религия помогает им решать проблемы в области морали и духовной жизни (56 %), в семейной жизни (48,7 %) При этом, отвечая на вопрос о том, как влияет религия в решении проблем в области семейной жизни, морали, духовной жизни, аварцы по сравнению с представителями других этносов указали на большее влияние религии в решении проблем семейной жизни (66%), морали и духовной жизни (57 %) [9, с. 128–129].

В 1990-е годы значительной активизации религиозных настроений способствовало празднование 200-летия со дня рождения имама Шамиля. Именно в связи с этим событием впервые активно

столкнулись идеи ислама и светских традиций дагестанской культуры. Многие дагестанцы и сегодня помнят полемику времени конца 1990-х годов между учеными и духовенством республик о том, надо ли ставить памятник лидеру национально-освободительного движения имаму Шамилю. Так, в 1996 году было принято постановление Правительства РД (15.11.1996, № 185) «О сооружении памятника имаму Шамилю в г. Махачкале». Однако памятник не был построен. По этому поводу в свое время руководитель Фонда Шамиля профессор Д. М. Магомедов говорил, что Духовное Управление мусульман Дагестана выступило против воздвижения памятника Шамилю на том основании, что «это, якобы, идолопоклонство». Профессор говорил, что он «беседовал с муфтием Дагестана, с религиозными деятелями и приватно, и публично. К сожалению, каждый остался на своей позиции. Я не услышал от них убедительных доводов против памятника. Мне совершенно непонятно, почему требования неукоснительного соблюдения норм шариата прозвучало только в отношении памятника Шамилю, почему это не касается живописных изображений и фото-портретов других религиозных деятелей прошлого: шейхов, мюридов? Ведь есть хадисы, которые однозначно запрещают всякую изобразительность. Таким образом, эта акция направлена не столько против памятника, сколько против самой личности Шамиля. ДУМД не понимает, что памятник Шамилю способствовал бы укреплению ислама. Мне очень жаль» [8].

В последнее десятилетие в Дагестане стало заметно и другое. Новые руководители Дагестана в условиях реисламизации Дагестана взяли курс на сохранение уважительных отношений с исламской уммой республики, с ее официальными и даже со многими неофициальными лидерами. Это началось еще с 1990-х годов. Особенно активно позиционировал себя как лидер, желающий совместить в современной дагестанской культуре как светские, так и исламские традиции и недавний глава республики Р. Г. Абдулатипов. Его позицию можно было понять, так как после вооруженного противостояния ваххабистской молодежи (это время растянулось с 1999 по 2013 годы) с властью и деятелями светской культуры, естественно было желание закрепить «перемирие» в республике. Отсюда и его политика проведения религиозных обрядов-

маулидов, встреч с деятелями официального ислама на приватном уровне (в доме самого главы), посещение пятничных и праздничных богослужений в главной мечети г. Махачкалы. Не менее значимыми были публицистические выступления Р. Г. Абдулатипова на тему ислама, его обрядов и ритуалов, рассчитанные на дагестанскую молодежь. Например, Р. Г. Абдулатипов иронично предлагал мусульманской молодежи республики, носящей бороды, ездить на верблюдах. «Некоторые ходят с бородой и мне говорят, что пророк Мухаммад тоже ходил с бородой. Ребята, пророк Мухаммад ездил на верблюдах – ежайте тоже, – говорил полушутя глава Дагестана. – Время! Ислам должен адаптироваться ко времени, если бы ислам не адаптировался к конкретным культурам народов, то остался бы в Саудовской Аравии». Р. А. Абдулатипов выражал также убеждение, что опыт других конфессий может помочь развитию мусульманского общества. «Мы должны брать все лучшее, что было в других религиях», – заявлял он [1].

Это было время, когда стало заметно некоторое ослабление ваххабитских увлечений дагестанской молодежи. Уменьшился накал его противостояния дагестанскому обществу, власти. Это время Москва решила использовать для борьбы с коррупцией дагестанских чиновников, так как при всем том что коррупцией заражены все области и края современной России (по оценке Р. Г. Абдулатипова), борьба с ней была более актуальной для Дагестана. Ваххабитская молодежь республики с начала противостояния власти часто делала упор именно на эту проблему Дагестана. При этом она обвиняла верховную власть России в том, что она потворствует в этом деле местным чиновникам.

Реальную картину складывающегося в эти годы в Дагестане положения показывают и материалы журналиста, уроженца горного села Тинди Цумадинского района. Он пишет: «Исламский бум наблюдается во всем мире, не только в постперестроечной России. А в дагестанских аулах – в особенности. В моем родном селе сегодня главный, извините за тавтологию, головной убор – тюбетейка, а доминирующий музыкальный мотив – азан в исполнении будунгов со всех трех мечетей, призывающий к очередному намазу... Пожив здесь несколько дней, невозможно не заметить, что жизнь идет уж слишком однобоко, а духовная ее сторона ограничивается

лишь выполнением религиозных обрядов. Грустновато что-то. Когда здесь в последний раз побывали артисты Аварского театра, исполнители аварских песен, уже никто не помнит. Клуб и библиотека, которые раньше никогда не пустовали, заброшены. Великолепная тиндинская свадьба, которую играли три дня всем селом, предана забвению – ее заменил маулид. А ведь один из хадисов пророка звучит так: молись, как будто умрешь завтра, и живи, как будто на земле пребудешь вечно!» [13].

Влияние реисламизации на художественную культуру Дагестана особо проявилось в сфере народной свадьбы, о чем подробно будет сказано ниже. Оно проявилось и в сфере промыслов резьбы по камню, промыслов изготовления надмогильных камней. Такие промыслы в меньшей степени, чем народная музыкальная культура, оказались связанными с исламской идеологией, ее канонами. Материал показывает, что в последние двадцать лет в Дагестане стала интенсивно возрождаться традиционная орнаментальная резьба и промыслы изготовления надмогильных камней, многие традиции которой были утрачены еще в советские 1920–1930-е годы. Вместе с тем здесь стали заметны отличия от более ранней, дореволюционной традиции. Памятники уже не закрашиваются разноцветными красками, в ряде сел исчезла традиция ставить узорчатые камни (на них наносятся только надписи). Распространение получил и новый «декор». В последние десятилетия получили популярность и памятники с декором-изображениями, отображающими святыни ислама (мечеть в Мекке и др.) [14, с. 142–146].

Исследователь Г. А. Хизриева также отмечает, что сегодня мы встречаем как современные стелы, тесно связанные с культурой письменной, так и традиционные стелы. «Надписи на стелах первого вида выполнены грамотно как на русском, так и арабском языках. Они могут содержать изображение мечети, звезды и полумесяца. Но они уже безусловный результат культуры письменной. Такие стелы ничем не отличаются на всем Северном Кавказе и их легко можно найти на городских мусульманских кладбищах Дагестана, Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, Карачаево-Черкесии, Ингушетии и Чечни и др.» [20].

В последние годы усиливается влияние религиозной культуры и в городах Хасавюрте, Кизилюрте, Буйнакске. Дагестан сегодня остается самой исламизированной республикой Российской Федерации. В быту, среди молодежи все большее распространение получает атрибутика суфизма. Это и стриженные бородки, и рукопожатие двумя руками и др.

Вместе с тем, традиционная художественная культура светского типа, ее различные модернизированные формы продолжают господствовать во многих районах республики. Дагестан как субъект РФ остается в целом светской республикой. В ряде предгорных, южных районах Дагестана, где в основном проживают даргинцы, лакцы, лезгины, табасаранцы, кумыки играют свадьбы с музыкой и танцами. Оплотом светской культуры остаются города Махачкала, Дербент, Кизляр. Художественную часть этой культуры подпирают наши театры, художники (скульптуры). Значительное место в пропаганде светской культуры занимает и молодая дагестанская эстрада, выделяющаяся своей многочисленностью. Именно «золотая молодежь» эстрады стоит на исламском пути упрощения морали. Ее роль в современном светском обществе важнее, как образно заключил журналист С. Исрапилов, «целой дивизии внутренних войск» [11, с. 8].

Дагестанский ислам сегодня устойчиво сохраняет свои традиционные позиции в похоронно-поминальной обрядности. Уже не прочтешь в республиканской прессе высказывания о создании новой обрядности в этой сфере типа «гражданской панихиды», как это не раз бывало в советское время. Вместе с тем, в этой обрядности устойчиво закрепляются немало элементов светского характера. Наряду с исламскими обрядами обычными становятся траурные собрания перед похоронами, проводимыми по исламским канонам. Вместе с тем в СМИ критикуются излишества в похоронной обрядности. Настойчивы требования проводить похороны скромно, без больших затрат, которые часто обременяют семью покойника. Приведем краткое резюме на эту тему одной статьи из еженедельника «Махачкалинские известия» [4]. По ее словам, «пресловутая дагестанская традиция на кич, страх сделать хуже, чем другие, и столкнуться с общественным осуждением после

смерти близких толкают дагестанцев на безумства, противоречащие нормам ислама и здравому смыслу». Кратко резюмируем и остальные наблюдения журналистки. «Раздать мешок сахара вместо пачки макарон, дорогие конфеты вместо дешевого печенья, зарезать две коровы вместо одного барашка, а столы накрыть так, чтобы пришедшие на соборезнование ушли домой с симптомами переедания... И это лишь часть дагестанского списка под названием «соблюсти приличия». Поминальный гастрономический рай попеременно сопровождается плачем, сплетнями и досужими разговорами... Что касается могил усопших, то и здесь есть простор для фантазии и демонстрации кошелька: памятники-«небоскребы» с портретами умерших, гранитные плиты, мраморные ограды, вазоны для цветов и все излишества, которые религия не приветствует, а народ называет «понтами» [4]. Далее журналистка приводит мнение авторитетных богословов, объясняющих каноны ислама по случаю похорон.

Газета «Махачкалинские известия» обратилась с вопросом к участникам группы «Дагестан online» в социальной сети Facebook: какие похоронные и поминальные традиции, сложившиеся в Дагестане, они считают неприемлемыми. Оказалось, что большинство опрошенных не устраивает традиция накрывать столы и раздавать садака в угоду общественному мнению. Отрадно, что в последние годы начали бороться с излишествами в похоронах. Были сходы тухумов, которые принимали решение: не есть в доме умершего, не принимать от родственников умершего то, что они раздают; тазият только три дня и чтобы после трех дней никто не ходил на соборезнование. Уже считается плохим тоном есть в доме умершего и принимать то, что там раздают, приводит журналистка мнение одного из опрошенных [4].

В последние годы заметно и другое. Спали напряженные отношения в ряде сел, когда часть их жителей исповедовала ислам экстремистского толка, а другая часть – исламские верования традиционного типа. В итоге существовали расхождения в числе обязательных дней для посещения родственниками могилы усопшего в первое время после похорон, в раздаче милостыни-садака всем тем, кто выразил соборезнование родным умершего.

К слову с приходом к власти в РД нового главы В. А. Васильева тематика СМИ, связанная с исламом и религией в целом, значительно изменилась. Это связано как с содержанием высказываний нового главы (В. А. Васильев в своей публичной деятельности меньше касается этой сферы идеологии), так и потерей авторитета бывшим главой республики Р. Г. Абдулатиповым, активно муссировавшим эту тему. Более того, именно он ввел в общественную практику республики проведение маулидов по случаю тех и других общественно значимых событий. Сказывается и то, что в последний год на первом месте в СМИ оказалась тема коррупции. Она сегодня больше интересует жителей Дагестана.

Трансформации свадебных традиций как индикатор взаимовлияний ислама и светской культуры. Выше мы уже отмечали появление новых свадебных традиций, возникших под влиянием реисламизации. Вместе с тем в данном разделе мы возвращаемся к этой теме, так как новые свадебные обычаи стали наиболее ярким индикатором современных взаимовлияний ислама со светской культуры Дагестана. Укажем также, что настоящая тема так или иначе поднималась в ряде предыдущих наших публикаций [16, с. 116; 15, с. 305–315]. Сегодня она активно обыгрывается и в журналистской публицистике, в блогах, чатах и информационных материалах новостного характера в Интернете.

Начнем с ответа на вопрос: «Какая была свадьба в Дагестане в прошлом»? Разносторонние представления о свадебной культуре Дагестана второй половины XIX – начала XX вв. дают исследования известного этнографа С. Ш. Гаджиевой [7]. Кроме материалов, освещающих специфику свадебной обрядности у разных народов Дагестана, исследователь приводит интересные сведения историко-социологического характера, связанные с новациями того времени, касающимися традиционного калыма – выкупа за невесту. Эта проблема в тот период стала настолько острой, что общественные сходы сел пытались ограничить его размеры, так как растущие суммы калыма стали превращаться в обузу для семей скромного достатка.

Трансформации свадебной культуры советского времени изучались меньше, по крайней мере, нет основательной монографии,

как у С. Ш. Гаджиевой. В вышедших и выходящих сегодня публикациях, диссертациях заметна тенденция – искать только позитив и не затрагивать «острые углы» тех же свадебных традиций современности [19].

Наиболее ярко реисламизация коснулась такого явления художественной культуры Дагестана, как свадьба. Традиционная свадьба под влиянием новых веяний в 1990-е годы стала значительно меняться. Именно в свадьбе дагестанские фундаменталисты (и ваххабиты и суфии) увидели основное зло, мешающее развитию религиозных настроений. Под флагом борьбы с распространением алкоголизма джамаатские общины горного Дагестана стали с 1990-х годов ограничивать и запрещать не только продажу спиртных напитков в сельских магазинах, но и запрещать их распитие на свадьбах, запрещать танцы и музыку (зурна, барабан и др.). Взамен предлагался устраивать маулид, который в новых условиях, по мнению исследователей, «стал одной из характерных черт той религиозной формы ислама, которая сложилась в Дагестане» [21, с. 73].

Таким образом, наиболее ярким обновлением дагестанской исламской культуры стала свадьба-маулид. Для дагестанцев она была явлением инокультурным, так как такая форма свадьбы была обычной для многих исламских стран Ближнего Востока. На первых порах такая свадьба была воспринята дагестанским населением как более демократичное, чем принятые формы традиционной свадьбы, мероприятие. Отсутствие расходов на спиртное, престижность в глазах большей части сельчан, возможность «подстраховаться» от некогда совершенных «грехов», и вообще особая «благодатность» такой свадьбы – все это привело к закреплению таких традиций проведения свадеб. На таких свадьбах нет и большой статьи расходов – расходы на музыкантов. Правда, в городах подобная статья расходов все же сохраняется, так как для чтения религиозных гимнов здесь приглашаются специальные группы музыкантов, певцы, ведущие. Среди последних нередко встречаются и актеры театров. Всем им тоже надо платить. поэтому расходная часть для многих остается обременительной.

Поскольку в горных селах кадии местных мечетей не могут все запретить, там стали появляться и компромиссные формы свадеб, когда молодежи после свадьбы разрешается с женихом и невестой уходить в горы и там устраивать танцы с музыкой. Чтобы представить складывающуюся обстановку приведем ряд собранных нами полевых материалов, характеризующих новую ситуацию в области традиционной художественной культуры Дагестана, связанной с музыкально-песенной и танцевальной культурой.

Популярность маулида, праздника рождения Пророка, его распространение среди верующих Дагестана было связано не только с культурной глобализацией, но и традиционно укоренившимся в Дагестане в прошлом и в последние десятилетия суфийским направлением ислама, так как маулид исторически сформировался под сильным влиянием суфизма.

Коснемся ситуации, например, сложившейся, например, в отдельных районах. Так, в Гумбетовском или Чародинском районах. Практически во всех селах районов в последние годы не играют свадьбы с танцами и традиционной музыкой. Для обоснования нового взгляда на место свадьбы в жизни людей исламское духовенство здесь активно использует траурные мероприятия при смерти молодых (и не только) сельчан. Играть свадьбу в такой ситуации, когда не прошел год после похорон, да еще если это небольшое село, считается неуважением памяти покойного и новая традиция быстро закрепляется в общественной практике. В этих условиях свадьба-маулид без музыки, танцев, выпивки с чтением религиозных стихов воспринимается как глубоко моральная традиция.

Надо учесть и то, что многодневная традиционная свадьба с выпивкой и музыкой в условиях современного ритма жизни, многими воспринимается и как громоздкое трудноуправляемое событие. Городская же свадьба с «ящиком» для подарков и четким регламентом более привлекательна для многих.

«Маулидная» форма свадьбы в Дагестане начала практиковаться в трудные 1990-е годы, когда экономическое положение многих сельских жителей было достаточно скромным. В то же время, надо признать, этот фактор не являлся главным. Сложилась ситуация, когда мнение родителей в таком вопросе, как свадьба,

перестало быть определяющим. К середине 1990-х годов подросла молодежь, выучившаяся исламу и посещающая пятничные богослужения. Она стала предпочитать более «богоугодные» свадьбы. Их друзья, одноклассники также стали поддерживать друг друга в таких желаниях. Хадж был также одним из факторов распространения исламской формы свадеб.

Свадьба-маулид сегодня стала феноменом новейшей дагестанской культуры. Такие свадьбы не были характерны для советского времени. В «светских» районах республики (Дахадаевский, Кайтагский, Хунзахский, Касумкентский, Ахтынский районы и др.), сегодня играют и традиционные свадьбы с национальной музыкой с выпивкой. Интересно и то, что в северокавказских национальных республиках также продолжают играть свадьбы с национальной музыкой и танцами [27; 28]. Думаю, надо сожалеть о том, что под влиянием исламской идеологии многие дагестанские села теряют важные составляющие своей народной художественной культуры. Во многих районах уже не модно пение, умение играть на музыкальных инструментах, а народные праздники, обряды можно увидеть только на сценах районных Домов культуры.

На почве отношения к форме организации свадьбы (маулид или традиционная светская свадьба с музыкой), в отдельных семьях стали возникать даже конфликты относительно семейных торжеств. Вместе с тем в условиях городов молодежь не чурается других атрибутов, используемых при свадьбах-маулидах, – аренда престижного зала, дорогих машин для кортежа, большое число гостей и др. Жители сел, которые все-таки хотят сыграть детям полномасштабную свадьбу с весельем, танцами и музыкой, с разрешения (это не более, чем этикет) сельчан-родственников тех, кто недавно умер или погиб, играют свадьбы в городских банкетных залах. Это, как правило, состоятельные люди, имеющие в городах свои дома. Сегодня в крупных городах республики проживают достаточно крупные «диаспоры» из многих сел горной зоны, и потому на таких свадьбах достаточно много сельчан. На такие свадьбы приезжают и родственники жениха и невесты из сел; при этом сельских женщин на свадьбе легко заметить по платкам (в горном Дагестане он заменяет хиджаб), которые они не снимают и в свадебном зале во время танцев.

Многие такие городские свадьбы начинаются с маулида утром, а после обеда все идут в банкетный зал, где могут быть не только оркестр, который играет и национальные мелодии, но и выпивка на столах.

Почти не отличается от мест, откуда ушли, характер играемых свадеб, бытующих в переселенческих селах равнины. Так, например, в Хасавюртовском районе в с. Сулевкент (даргинцы) играют «музыкальные» свадьбы с выпивкой, как и в Дахадаевском районе, откуда их переселили еще в 1944 году (сначала в Чечню, а потом в Хасавюртовский район). Интересно и то, что здесь недавно умер зурнач, и уже на свадьбе не слышна зурна с барабаном. В соседних селах Адиль-Отар и др., где живут чеченцы, в большей степени играют свадьбы-маулиды (особенно если это свадьба дочерей или если умер сосед, а свадьбу откладывать 40 дней не могут). В других переселенческих селах (Шагада, Цилитль), где живут андийцы, также развиты свадьбы-маулиды. Для жителей этих сел характерен в целом безалкогольный образ жизни. Таковы традиции и горных андийцев (Ботлихский район).

Опишем ситуацию и в недавно «светском» Гунибском районе. Сегодня в этом районе уживаются разные традиции. В последние годы во многих селах района активно формируются и начинают действовать «мирные» общины салафитов. Салафиты, прекрасно понимая, что в вопросах культа к ним закон не может придраться (статьи Закона РД «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях» о запрещении проводить «групповые религиозные обряды» без государственной регистрации на местах фактически не действуют), все чаще легализуются в форме самостоятельных общин. Отчасти под их влиянием, а также позиции других верующих в районе распространятся традиция играть свадьбы-маулиды.

В с. Губден Карабудахкентского района, в селах Кадарской зоны Буйнакского района еще с начала 1990-х годов перестали играть свадьбы с традиционными танцами и музыкой. Известный дагестанский композитор, К.-П. Алискеров, выходец из Губдена, рассказывал нам в свое время, что в селении пресекался даже семейный, домашний музыкальный досуг (дома, во дворе). Если из

какого-либо дома доносилась музыка, то вскоре приходили из мечети специальные люди и требовали прекратить музыку.

Сегодня для населения многих районов не совсем верно утверждение, что «религия сохраняет свое влияние на большую часть населения благодаря широко разветвленной обрядности, охватывающей различные стороны жизни людей, так как она находится в руках духовенства» [13, с. 357–358]. Сама обрядность сегодня во многом поликультурна. Ту же народную свадьбу, хотя мы не называем ее обрядом, содержит кроме религиозных много светских черт. Исторически многие обряды Дагестана сформировались на основе синтеза или наслоений двух культур: местных традиций, так и идеологических догматов того же ислама. Часто используемый в литературе термин «общечеловеческие ценности» в реальной практике сегодня также воспринимается через окрас идеологических постулатов ислама. В республике произошел исламский подъем, ставший «первым и важнейшим признаком постсоветской эпохи Дагестана» [21, с. 73]. Он охватил, прежде всего, аваро-андо-цезские, частично даргинские и кумыкские селения Центрального и Северного Дагестана. Здесь происходит «шариатизация» традиционного музыкального и хореографического искусства.

Свадебная культура – одно из важнейших звеньев как традиционной, так и современной празднично-досуговой культуры. В ней аккумулируются многие мировоззренческие установки людей, проявляются музыкально-праздничные (традиционная музыка, танцы, обрядовые игры и др.), досуговые, материальные элементы культуры народа. С нею сегодня связаны и даже новации в области архитектуры (строительство специальных «банкетных» залов дворцового типа).

Современная свадьба стала явлением, отражающим важные инновационные процессы современной культуры. Дело в том, что в эпоху глобализации стали активно вымываться элементы традиционной свадебной культуры, все большую популярность приобрели евро- и восточные стили в свадебной одежде, пище, реквизитах и даже ритуалах свадьбы. В лучшем случае, мы сталкиваемся с более или менее разумным сочетанием традиционных и иннова-

ционных элементов. Думается, национальная музыка, танцы, обрядовые действия, сценические постановки с актерами в традиционных костюмах продолжают напоминать нам об исторической самобытности культуры народов Северного Кавказа.

Свадьба отражает важные идеологические сдвиги общества, обусловленные широким распространением в последние десятилетия религиозного сознания, поэтому свадьба уже не однотипна как в советское время, когда в основном бытовали два типа свадеб: сельские и городские свадьбы. Сегодня свадьбы играют в более разнообразных формах. Можно выделить такие их формы, как: сельская свадьба традиционного типа, городская свадьба с элементами евростиля, свадьба-маулид, свадьба с музыкой и танцами, но без спиртных напитков.

Новации в свадебной культуре возникли в основном под влиянием ряда факторов: во-первых, реисламизация и распространение связанных с ней представлений о греховности музыкально-песенной культуры и употребления спиртного; во-вторых, глобализация культуры и появление новых форм досуга и массовой культуры; в-третьих, распространение интерстилей городской культуры в одежде, пище, обрядовой культуре; в-четвертых, разрушение традиционных культур и рост явлений межкультурного непонимания.

Остановимся на некоторых реалиях современной жизни, связанных с трансформацией свадебной культуры Дагестана, республики Северного Кавказа. «Перестройка» свадьбы в последние десятилетия привела к резкому сокращению обрядовых частей, «деталей» свадьбы. Более устойчиво сохранились сегодня танцевально-хореографические, музыкально-фольклорные, игровые, досуговые (игровые) звенья народной свадьбы. Это и понятно. В историческом прошлом именно они определяли наиболее яркую сторону свадебного торжества. Кроме того, эти звенья «поддерживались» и застольями с выпивкой, пышность которых возрастала по мере укрепления материального положения населения. Широкое распространение заводских спиртных напитков (водка и др.) в конце XIX в. и в течении XX в. привело и к чрезмерности их потребления и появлению редких до этого болезней (алкоголизм и др.). Еще в 1880-е годы академик Д. Н. Анучин, побывавший в с. Кубачи,

писал, что кубачинцы «любят заявлять о своей состоятельности – богатыми нарядами, изобилием вина и пр.». По его словам, в селе проходят «крупные попойки на свадьбах..., а с отказывающихся пить берут штраф в пользу молодых» [2, с. 426].

То, что такие свадебные торжества с обильным спиртным часто оборачивались ростом алкоголизма в селах, – это исторический факт и отрицать его не имеет смысла. Этот фактор активно использовался духовенством в борьбе против основ светской культуры и народных праздников еще в первой половине XIX века, когда разворачивались события Кавказской войны [16, с. 108–116]. Сегодня, через почти два столетия, многое повторяется. В последнее время в регионах России с мусульманским населением распространилось веяние – проводить свадьбы и юбилеи (никахи) с широким размахом, но без алкоголя на столе. Это результат современной реисламизации.

Наиболее ярким проявлением новаций эпохи глобализации, связанных с влиянием ислама, стал маулид-свадьба, наиболее характерная для Дагестана. 20 лет назад в республике никто не поверил бы в то, что маулидом можно играть свадьбу. Общеизвестно, что свадьбы-маулиды не были в исторических традициях Дагестана. О такой форме свадьбы не пишут ни этнографы, ни историки, достаточно подробно изучившие традиционную свадьбу начала XX века. На книгу С. Ш. Гаджиевой мы уже ссылались. В советское время маулид известен был лишь как часть ритуалов, проводившихся после смерти близкого или по случаю выполнения какого-либо обета семьи. В энциклопедическом словаре «Ислам», изданном Институтом Востоковедения АН СССР, в статье «Маулид» также нет упоминания о том, что маулиды могли приурочиваться к свадьбе [10, с. 163]. Возникновение и широкое распространение маулида, расширение его функций, заметное в последнее время в Дагестане, связано с бытующим здесь суфийским направлением ислама.

В десятках сел горных районов Дагестана в последние десятилетия не игрались свадьбы традиционного типа. Инициаторами, указчиками новшеств выступает духовенство. Оно успешно использует волю религиозных общин-джамаатов. Дело в том, что еженедельно на пятничные моления во многих селах собирается

почти все взрослое мужское население. После молитв здесь принимаются те или иные решения, касающиеся продажи спиртного в магазинах или рекомендаций не пить ее на свадьбах.

Эта проблема возникла не случайно. Общеизвестно, насколько была актуальна тема «пития» россиян. Пьянство охватило не только города и мегаполисы, но и многие сельские места. Дагестан шел в прошлом и идет сегодня «по следу» этой опасности. Отрадно, что найден был и такой рецепт. Именно религиозный фактор и мощное общественное мнение мобилизует сельские общины для преодоления этой опасной для общества и для личности тенденции. Известно, что медицина еще бессильна перед фундаментальными свойствами многих генотипов человека, подверженных такой болезни. Только общественное мнение оказалось способным сдержать эту опасность. При этом наблюдается интересный феномен, когда пьющими оказываются отцы, воспитанные советским временем, а трезвенниками – новое поколение, молодежь. Здесь надо добавить, что приходится сожалеть, что такое происходит не под флагом светских, а религиозных лозунгов. Этот фактор активно используется для утверждения религии в ряде сфер жизни.

Сегодня на волне отказа от выпивки среди молодежи «формируется» другая, не менее опасная, чем алкоголизм, социальная проблема, связанная с увлечением наркотиками (курение анаши и др.). Этому способствует то, что такое курение отличается менее бросающимися внешними проявлениями. Так, автоинспектора жестко реагируют на пьяных водителей, но могут не заметить, если за рулем «обкуранный».

В Дагестане и во многих республиках Северного Кавказа сегодня вырабатывается и тип свадьбы с музыкой, но без спиртного. В отличие от Дагестана в той же соседней Чечне такая свадьба становится основным видом свадьбы. Такие свадьбы можно считать компромиссными формами, и они имеют хорошую перспективу. Справедливы пожелания имамов отдельных сельских мечетей, которые не рекомендуют членам своей общины играть свадьбы своих близких со спиртными напитками. К такой позиции исламского духовенства, резко отрицательно воспринимающих питье спиртных напитков, безусловно, надо относиться с пониманием.

Введение «сухих законов» в селах спасает многие семьи, особенно молодежь, от алкоголизма, ставшего опасным синдромом современной ситуации. Низкая духовность, а, главное, безработица и другие социальные проблемы толкают молодых на путь примитивного досуга со спиртным. Ушли в прошлое традиционные игры, тяжелый труд различных сельскохозяйственных заготовок сена, дров, стройматериалов и др. Блага цивилизации (комфорт, газовое отопление, телевидение и др.) нередко оборачиваются бездельем и в итоге негативом в виде увлечения алкоголем.

Интересны и материалы интернет-ресурсов о новых традициях, связанных с нашей темой. Есть десятки сайтов об особенностях и проблемах современного свадебного торжества. Здесь не только реклама товаров свадебных салонов, но и статьи, чаты с их обсуждением. Для показа характера материалов, встречающихся здесь, приведем несколько цитат. Вот мнение одного из сторонников проведения свадьбы-маулида: «Дочь или сын, став совершеннолетними мусульманами, создают свою семью. Что может быть радостнее этого? Каждый празднует, исходя из своих возможностей... Мужчины и женщины должны веселиться отдельно друг от друга. Иначе получается, что наши женщины надевают самые красивые наряды, украшения и танцуют на свадьбах вместе с посторонними мужчинами. Их мужья в это время заняты выпивкой, совершение греха порождает в них безразличие... В них не появляется ни капли ревности, когда на их глазах супруга, ... разукрашенная, нарядная кружится в танце с чужими мужчинами. Даже многие из тех, кто не пьет, следует законам ислама, не соблюдают в этих случаях грань между дозволенным и запретным... Это очень дикий обычай, от которого давно пора избавиться. Ведь, можно с не меньшей радостью веселиться отдельно от мужчин, искренне радуясь событию в женском кругу» [25].

Продолжим цитирование. «А ты знаешь, – обращается автор высказываний к читателю, – как обычные свадьбы проходят (речь о свадьбах-маулидах – *А. М.*)? Точно также, но у жениха не музыка играет, а религиозные песни (маулид). И нет никаких танцев (это если очень религиозная семья). А так могу рассказать как на прак-

тике. Говорят, что делают маулид (действительно проводят), потом все равно идут танцы (минут на 30), ну чтобы деньги на невесту положить» [25].

При такой ситуации можно наблюдать, что на современных свадьбах действительно пьющих стало меньше, и свадьбы играют чаще безалкогольные. Даже пригород Махачкалы Тарки стал безалкогольной зоной, «молодёжь села объявила что, если поймают пьяного, то его будут лупить» [28].

Как многие общественные явления, так и организаторы свадьбы-маулида нередко вынуждены идти на компромисс. На свадьбах-маулидах можно видеть невесту, одетую в подвенечное платье с фатой. Разница только в том, что часто такое платье бывает закрытого типа (подобное практикуется в мусульманских странах Востока). Рассказывали случаи, когда невесту отвезли с «открытым» платьем в зал, где жених играл свадьбу-маулид, и потом родственники жениха долго иронизировали на эту тему, шутя, что невесту «забыли» одеть.

Как дань родительским желаниям и символику воспринимали молодые религиозный брак в советское время. Он состоял в том, что родители брачующихся предварительно заключали брак «магьар» у местного муллы. Нередко при заключении таких браков дело доходило и до уродливых явлений. В 1980-е годы увлечение спиртным было настолько сильным, что мулле за услугу кроме денежной оплаты полагалась и одна-две бутылки спиртного. Сегодня религиозный «магьар» стал обязательным условием начала свадьбы. В ЗАГС во многих селах молодые уже не спешат. Это также связано и с процедурами, когда заявление молодых должно быть зарегистрировано задолго до свадьбы.

Еще раз повторим, современный рост свадеб-маулидов в Дагестане и на Северном Кавказе связан и с реакцией людей на грандиозные масштабы публичности свадеб (в этом особенно упражняется новая элита), финансовых трат. Маулид становится в этой ситуации формой скромной «для кармана», признанной (популярной даже) общественным мнением свадьбы. На маулиде из-за отсутствия спиртного, кортежей лимузинов и т.п. трат естественно меньше. Есть и моменты, когда семья в условиях траура не может

(или не хочет) откладывать свадьбу. В этой ситуации маулид-свадьба становится удобной формой разрешения ситуации. Разведенным при новой женитьбе (замужестве) также выгодно играть маулидную форму свадьбы.

Свадьбы-маулиды сегодня стали также «удобной» для семьи формой свадебного застолья на свадьбах дочерей. Такие свадьбы и в историческом прошлом игрались часто намного скромнее, чем свадьбы сыновей, и подобное отношение в целом сохраняется и сегодня. В прошлом были и «укороченные» во времени свадьбы. Их называли «маленькими», «гармошечными», так как на такие свадьбы не приглашались барабанщик и зурнач, и играла только гармошка. Но сегодня для такой свадьбы во многих местах закрепились именно маулидная форма свадьбы.

Однако люди остаются со своими привычками, молодежи естественно хочется музыки, танцев, веселья, совместного с женской половиной досуга, поэтому во многих селах чтобы пить и танцевать, жители собираются не только за селом. Для того, чтобы сыграть свадьбу с музыкой и со спиртным, особое распространение получило в последние десятилетия «бегство» в города (где сегодня действуют немало свадебных залов) или межрайонные свадебные центры, строящиеся предприимчивыми лицами. Конечно, здесь важную роль играет состоятельность семей, уровень популярности среди сельчан таких свадеб. Люди понимают цену веселью и радости, но часто религиозная атмосфера в селе вынуждает молчать и не акцентировать внимание на этом.

Одна из свадеб, где заметен публичный компромисс разных подходов, хорошо описан в материале журналистки Анастасии Гостевой. Кратко приведем его, так как он достаточно точно отражает складывающиеся реалии: «За три часа в банкетном зале «Венеция» в центре Махачкалы собралось 350 человек. За плотно сдвинутыми столами мужчины и женщины сидят по отдельности, притертые друг к другу, как горошины в стручке. Старухи в национальной одежде и с платками на головах едят хинкал и рассматривают молодежь. Молодежь стреляет глазками по сторонам. Большинство девушек, несмотря на 43 градуса в тени, – в длинном и темном. Со всех сторон доносится: «А ты видела, как он на меня посмотрел? А это чей родственник?» На столах – минеральная

вода, фрукты, сочащиеся маслом конвертики долмы и почти домашние по виду и вкусу салаты. Алкоголя не видно, но стоит девочкам попросить шампанского, как его тут же приносят и наливают. И девочки, пригубив пару глоточков, стайкой отправляются танцевать... Во главе стола в центре зала – молодожены, Омар и Аида. Это – свадьба невесты. Здесь ее родители и родственники, подружки и соседи. Отсюда жених заберет ее на свою свадьбу – в Буйнакск, к своим гостям и своей семье. А пока оркестр играет лезгинку и тамада заходится в красноречии, объявляя следующий номер – танец восточной красавицы Лейлы, – и в проходе между столами появляется девчушка лет 10, лиходвигающая бедрами и позвякивающая монистами...». Как явствует из дальнейшего описания, вскоре жених с невестой уезжают на свадьбу жениха. Журналистка продолжает, «...когда спустя час мы оказываемся в очередном банкетном зале со сдвинутыми столами, хинкалом, газировкой «Буратино», но теперь уже и дорогим алкоголем, все повторяется – тосты, лезгинка и летящие вверх деньги». Потом автор описывает танец жениха и невесты. «Аида (невеста – А. М.) выходит в центр круга в платье цвета кофе с молоком, с рукавами-буфами. Белое от пудры лицо почти неподвижно, рыжие локоны падают на голые – в последний раз – плечи. Ни на кого не глядя, она движется между мужчинами, которые выскакивают перед ней в танце. Под ноги падают смятые сторублевки, и дети кидаются за ними, словно за мячами на Уимблдоне» [27; 28].

Свадебная обрядность имеет свои особенности в республиках Северного Кавказа. Как отмечает исследователь З. Султанова, «следует заметить, что наиболее строго придерживаются свадебных традиций чеченцы, карачаевцы, ингуши (обряды этих народов довольно схожи между собой). К примеру, у народов Дагестана свадьбы (речь о городских свадьбах. – А. М.) уже приобрели европейский оттенок. Особенно это проявляется в городской местности. Появилось много новых моментов: бросание букета невесты (да и сам букет не является привычным аксессуаром), непривычно и то, что жених с невестой сидят за одним столом, танец молодых раньше не практиковался, как и чересчур открытые наряды некоторых невест. Но прогресс не спрашивает разрешения старейшин, да и у свадеб нового типа есть определенные плюсы» [18].

Особенно трансформировалась в последние годы ингушская свадьба. Вообще у ингушей свадьбы всегда были достаточно традиционны. Раньше выпивку на свадебный стол (стол, предназначенный для молодежи) организовывал не отец семейства, а его зять. Была на свадьбе и традиционная музыка, песни, танцы. Свадьбы игрались дома как семейные мероприятия, поэтому специальных банкетных залов не строили. Разницы между городской и сельской свадьбой почти не было. Однако в последние несколько лет под влиянием ваххабитов (они развернули настоящую войну против спиртного и музыкальной культуры) теперь свадьбы проходят без спиртного и музыки. Организуются только свадьбы-маулиды. Даже предложение республиканского Дома народного творчества организовать выезды на свадьбы профессиональных музыкальных коллективов не дает результата. Для Ингушетии характерным стало и существенное ограничение продажи спиртного [18]. Остались единицы магазинов, которые торгуют им. Это происходит без директивы, указаний сверху.

Менее подвержена влиянию религиозной идеологии свадебная культура современной Осетии-Алании, Кабарды. В Кабарде, например, безалкогольными свадьбами выделяются лишь семьи репатриантов из ближневосточных стран.

Отметим, что после советского нигилизма с его отрицанием религии и всего того, что с ним было связано, постсоветская эпоха способствовала возрождению религии. Она же привела к усиленной борьбе ее последователей с народной и профессиональной культурой светского типа. Выдать религиозное за единственный источник культурного наследия – становится навязчивой идеей многих сторонников религиозного возрождения. При этом забываются место этноидентичности в культурной традиции, уникальность достижений в культурных традициях каждого народа. В этой ситуации важнейшей задачей становится задача сохранения яркой народной культуры, ее различных форм, бытующих как наследие. Нельзя отказываться и от того, как пишет И. Х. Сулаев, что «за десятилетия советского атеизма, удалось вырвать верующих из-под влияния духовенства и приобщить людей к светской культуре» [17, с. 317].

Современную свадьбу нельзя изучать без учета многих факторов общественной жизни. Надо учесть, что сегодня, как пишут исследователи М. Я. Яхьяев, Е. Г. Камышова, «религия как духовная традиция крайне важна и не только для человека верующего, но и для неверующего, который уважительно относится к своей цивилизационной идентичности, не отрывает себя от корней своей национальной культуры. Но эта традиция «священна» для неверующего не потому, что основана на «высшем» авторитете, а по той причине, что она была верой многих поколений его предшественников, строивших свою жизнь согласно требованиям веры» [22, с. 40].

Таким образом, в последние десятилетия свадьба как праздник, как важная общественная традиция стала индикатором реисламизации общества, отражением сложного переплетения светских и религиозных традиций общества.

Литература

1. *Абдулатипов Р. Г.* Абдулатипов предложил бороатым мусульманам ездить на верблюдах. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ansar.ru/rfsng/abdulatifov-predlozhil-borodatym-musulmanam-ezdit-na-verblyudah/> (дата обращения: 27.06.2016).

2. *Анучин Д. И.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. // Известия императорского русского географического общества. С.-Пб., 1884. Т. XX.

3. *Бобровников В. О.* Современное дагестанское село // Народы Дагестана / отв. ред.: С. А. Арутюнов, А. И. Османов. Г. А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 90-105.

4. *Боярова Б.* Высокая похоронная мода // Махачкалинские известия. 2018. 3 авг.

5. Выйти замуж... в СКФО [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islamnews.ru/news-44301.html> / (дата обращения: 27.06.2012).

6. Выходцы с Кавказа в рядах ИГ (ИГИЛ). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/251513/> (дата обращения: 21.05.2018).

7. *Гаджиева С. Ш.* Семья и семейный быт народов Дагестана. М., 1981.

8. *Дугричилов М.* и журнал «Наш Дагестан». Запрещенный имам. Часть третья. Интервью с проф. Д. М. Магомедовым. 2007. 23 марта. [Электронный ресурс]. URL. <https://murtazali.livejournal.com/8412.html/> (дата обращения: 21.05.2018).

9. *Ибрагимов Х. А.* К религиозному поведению современного студенчества // Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2010. № 2 (22). С. 126-132.

10. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

11. *Исрапилов С.* Ислам против государства // Северный Кавказ. 2010. № 27–28.

12. *Курбанов М. Р., Курбанов Г. М.* Религии в истории народов Дагестана. Махачкала, 2006.

13. *Магомедов А.* Тиндинский хинкал под луковым соусом // Дагестанская правда. 2011. 19 мая.

14. *Магомедов А. Дж.* Современное культовое искусство // Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества: Материалы Республиканской научно-практической конференции. 27 октября 2000 г. Махачкала, 2002. С. 146-150.

15. *Магомедов А. Дж.* Современная дагестанская свадьба как феномен культурной глобализации // Искусство и наука в современном мире: сборник материалов Международной научной конференции, проведенной РАН и РАХ. 11-13 ноября 2009 г. М., 2011. С. 306-314.

16. *Магомедов А. Дж.* Традиционная художественная культура Дагестана и ислам (по материалам истории до XX в.) // Исламоведение. 2012. № 1 (11). С. 108-116.

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

18. *Султанова З.* Современные ингушские свадьбы. [Электронный ресурс]. URL: <http://fb.ru/article/11124/sovremennyye-ingushskie-svadby/> (дата обращения: 26.06.2012).

19. *Хадирбеков Н. Б.* Свадебные обряды народов Южного Дагестана в прошлом и настоящем (XIX–XX вв.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2009.

20. *Хизриева Г. А.* Об «экзегетическом» и «эсхатологическом» в коллективном сознании мусульман Северо-Восточного Кавказа

/ Материал опубликован в ежегодном научно-аналитическом бюллетене «Форумы российских мусульман на пороге нового тысячелетия», Нижний Новгород, 2006. URL: <http://www.islamrf.ru/news/culture/legacy/2039/> (дата обращения: 09.10.2015).

21. *Ярлыканов А. А.* Религиозные верования // Народы Дагестана / отв. редакторы: С.А. Арутюнов, А.И. Османов. Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 66-76.

22. *Яхьяев М. Я., Камышова Е. Г.* Светское и религиозное в современном обществе // Исламоведение. 2011. № 3. С. 39-45.

23. URL:<http://internationale.ucoz.ru/forum/35-100-1/http://go.mail.ru/search?mailru=1&drch=e&q=%C8%F1%EB%E0%EC%F1%EA%E8%E5+%F1%E2%E0%E4%FC%E1%FB+%E2+%D3%E7%E1%E5%EA%E8%F1%F2%E0%ED%E5&rch=e/> (дата обращения: 26.07.2011).

24. URL:https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%80%D0%B0%D0%B6%D0%B4%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%85%D0%B8%D0%B4%D0%B0/ (дата обращения: 26.07.2011).

25. URL: <http://www.islamdag.ru/book/1351/> дата обращения: 10.06.2012 г.

26. URL: <http://www.dolalay.com/forum/viewtopic.php?id=1410/> дата обращения: 23.06.2012).

27. URL: <http://www.kavkazweb.net/forum/lofi/version/index.php/t42766.html/> (дата обращения: 23.06.2012).

28. URL: http://www.wday.ru/semja/svadba/_article/8089/ (дата обращения: 28.07.2012).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Развитие ислама в Дагестане за тысячелетний период, как показывает исторический материал, шло путем расширения его влияния на массы и трансформации более ранней культуры. Многочисленные этнографические исследования свидетельствуют о противоречивом характере развития культуры Дагестана в условиях господства ислама. К сожалению, этнокультура Дагестана, связанная с доисламскими верованиями и обрядами, традиционной художественной культурой (народное искусство, фольклор), специально еще не изучена под углом роли влияний на них ислама. Речь идет не о похоронных и поминальных обрядах, где значительная роль идей ислама и его культов очевидна.

В советский период истории Дагестана государством были предприняты многочисленные попытки преодолеть влияние ислама на общество. В первые десятилетия новой власти они часто носили административный, директивный характер. Позже были попытки смягчить антирелигиозную политику власти, усилить ее крен в сторону научно-просветительской работы с населением, категорически была запрещена религиозная пропаганда.

Политика перестройки и гласности в стране, начатая в середине 1980-х годов, существенно изменили отношение власти к религии. Стали возможными религиозная пропаганда, религиозное образование, подготовка кадров служителей культа. Эти новации стали заметными и в Дагестане, но ситуацию в религиозной жизни республики обострили увлечения молодежи экстремистским направлением ислама, выдаваемым за «чистый» ислам.

В конкретно-историческом плане в новое время (XIX – начало XXI вв.) светская и религиозная традиции культуры в Дагестане сосуществовали мирно, конфликтуя в отдельные времена. Эти конфликты возникали во время событий Кавказской войны (движение Шамиля), а также в 1920-е и в конце 1990-х годов.

Проблема преодоления конфронтационных отношений и утверждение толерантных форм отношений светской культуры и ислама сегодня относится к одной из актуально значимых проблем для ряда регионов российского общества, в частности Дагестана.

Изучение этой проблемы должно стать одной из приоритетных задач гуманитарной науки Дагестана.

Дагестан переживает новый виток противостояния исламской и светской культур. Во многих горных районах в последние десятилетия свадьбы заменены маулидами, не проводятся старинные народные праздники. Убиты ряд директоров школ, журналистов и других лиц, активно выступающих за светские традиции общества. В этих условиях изучение тематики, связанной с пропагандой и отстаиванием ценностей светской культуры и ее роли в жизни дагестанского общества, в республике приобретает характер «опасного занятия».

Реалии современной жизни показывают, что реисламизация последних десятилетий, учащение и интенсификация связей между народами в эпоху глобализации стало оборачиваться ужесточением идеологического и реально-практического противостояния между исламом и светскими институтами общества.

Тоталитарные черты мышления, свойственные последователям многих религий, исламу в том числе, часто проявляющаяся их нетерпимость к иномыслию, с одной стороны, а также крайности развития демократических традиций общества. Пользуясь свободой СМИ, отдельные группы деятелей культуры и искусства стремятся к разрушению человеческой морали, исторически сложившихся устоев и понятий о семье, создают через печатные СМИ, Интернет, кино огромное поле виртуального насилия, формирующего через подрастающие поколения очаги реального насилия в обществе и т. д. Все это способствует противостоянию разных векторов общественной идеологии. Векторы насилия расширяются не только в виртуальном пространстве, но и в реальном мире. Рост преступности, наркомании, других асоциально опасных явлений – сегодня одна из главных тем почти всех СМИ.

Если в прошлом такие векторы культурного развития могли развиваться во многом изолированно друг от друга («не мешая друг другу»), то сегодня они развиваются в одном контексте, пересекаются, сталкиваются и провоцируют негативное, ожесточенное восприятие друг друга. Толерантное мышление, как противовес таким процессам, формируется медленно и трудно.

Есть и другой аспект проблемы, очень важный для Дагестана. Он заключен в изменении идеологических полюсов. Господство воинствующего атеизма советской поры в 1990-е годы в Дагестане сменилось исламским возрождением и распространением идеологии и культовой практики ислама среди широких слоев населения. Страхи партийной интеллигенции и чиновников советского времени, озабоченных тем, что «вдруг кто-то узнает, что ты соблюдаешь исламские обряды», сменились сегодня опасениями у тех же лиц, что вдруг «кто-то узнает, что ты атеист и не веруешь в бога». Человек неверующий (в ислам), атеист сегодня оказывается в поле дискомфорта и напряженной ауры верующего окружения. Болезненно воспринимаются любые заявления против религии как идеологии и культовой практики. Сегодня в Дагестане заявления типа «я – атеист» или «я не верю в Аллаха» вызывают косые взгляды и не очень лестные комментарии в твой адрес. Яркий пример подобным тому процессам – поведение учителей, от которых не услышишь ни одного подобного заявления. На религиозных обрядах-маулидах сегодня сидят не только подростки, но и ученые. Около 85 % населения Дагестана, по опросам, считает себя верующими. Фактически в республике сложилась ситуация, когда ислам заменил коммунистическую идеологию.

Остро стоит сегодня и проблема толерантного взаимодействия различных течений суннитского ислама. Ваххабизм с его нетерпимостью к отклонениям от «истинных» и «правильных» основ ислама привел республику на грань гражданской войны. На этой почве в республике вот уже более 20 лет не удастся достигнуть единства в мусульманской умме. В этих условиях светская прослойка общества оказывается зажатой между ваххабизмом, опасно враждующим с другим исламским течением – суфизмом, государством (его правоохранительной и информационной системой) и бизнесом. Можно говорить и о том, что сегодня светская культура Дагестана часто развивается сама по себе благодаря энтузиазму отдельных творцов и внутренней политике России.

Вместе с тем и здесь не все однозначно. Благодаря российской власти, все еще «одной рукой» декларирующей светские ценности, министерства культуры, образования, другие госструктуры

республики обеспечивают за счет бюджета в целом устойчивое развитие светских начал дагестанского общества.

Обращает внимание и то, что в Дагестане нередко госструктуры республики занимают нейтральную позицию в вопросах развития светской культуры. В условиях коррупции, казнокрадства чиновникам выгодно кричать о своей лояльности к религии, о своей набожности (если речь о конкретных личностях и др.) и молчать, когда речь идет о важности привития подрастающему поколению научного мировоззрения и светских начал культуры общества. Высшие руководители республики в целях поднятия своего авторитета часто делают громкие заявления, что они тоже «верующие» и т. д.

Административную карту в Дагестане сегодня можно условно разделить на «светские» и «исламские» районы. Внешним ключевым различием между ними стало отношение к спиртным напиткам и музыкальной культуре как традиционного и современного типа. «Будем разрешать пить или запретим продажу алкоголя? Будем разрешать свадьбы с музыкой и танцами?» – такова исходная формула утверждения «официального» ислама во многих горных районах. Конечно, религиозные общины решают и другие вопросы, но стержневым вопросом последних десятилетий стал именно вопрос об алкоголе, музыке, танцах, народных обрядах-праздниках. В итоге, запрет на продажу алкоголя, проведение свадеб и массовых гуляний-праздников стала нормой для многих горных районов Дагестана. Однако решенная, на первый взгляд, проблема приобретает другие формы. Пить нельзя, но курить «травку» как бы можно, так как об этом в Коране не написано. В итоге, бросившая пить молодежь начинает приобщаться к наркотикам. Это фиксируется в Дагестане, соседней Чечне, в других регионах. На сегодня эта проблема еще не так остра, но что будет завтра, мало кто сможет предсказать точно.

Когда речь о светских началах культуры, нельзя не сказать о последователях суфийского ислама, среди которых представители практически всех слоев дагестанского общества (чиновники, вузовские преподаватели, ученые НИИ, студенты, деятели культуры и др.). Многие из этих слоев проявляют толерантность по отноше-

нию к светским ценностям общества, но немалая часть из них является и «молчаливыми» противниками многих явлений светской культуры. В печати Дагестана часто муссируется тезис, что решить острые проблемы поможет шариатское государство. В этом нас убеждают, например, публикации в республиканских газетах [1, 2]. Все это ведет Дагестан к архаизации культуры.

В воспроизводстве такой общественно-политической и культурной ситуации особое место принадлежит религиозному образованию детей и подростков. Воспроизводство не только суфийских, но и крайних форм религиозного сознания (ваххабизм и др.) через религиозное образование стало обычным явлением. Можно предположить, что в республике неумеренное приобщение детей к религии будет и дальше провоцировать терроризм. Детские и подростковые установки на воспитанные в таких условиях ценности ислама могут закрепляться на всю жизнь. Не случайно, что в последние годы террористы в ситуации безвыходного положения (при проведении контртеррористических операций) выбирают смерть, требующей особого состояния психики, и все погибающие, как правило, очень молодые люди, прошедшие школу религиозного воспитания. К сожалению, современная психиатрия плохо изучает особенности «помутнения» сознания при особом увлечении религией или теми или иными идеями. Формирование пограничных форм психических состояний – одна из опасностей религиозного воспитания. Не является случайностью и факт, прозвучавший в республиканских СМИ, когда 18-тилетний подросток содействовал бандитам в убийстве отца-милиционера.

События последних лет, связанные с расширением баз террористической организации ИГИЛ (запрещена в РФ), действующей в Ираке и Сирии отразились и на Дагестане. Скажем, в положительном смысле, так как многие молодые люди уехали воевать в эти регионы и террористическая деятельность боевых групп ваххабитов в республике ослабла. Еще в начале 2017 года Президент РФ Владимир Путин сообщал, что в Сирии на стороне боевиков воюют «до 4 тысяч человек из России и тысяч пять из республик СНГ». В сентябре 2018 года Минобороны России объявило, что за три года операций в Сирии было уничтожено 87 тысяч боевиков,

в том числе 4,5 тысяч человек из России и стран СНГ. В конце сентября 2018 года глава комитета СФ по обороне и безопасности РФ Виктор Бондарев заявил, что количество убитых боевиков может достигать «порядка 100 тысяч» [3].

О сохраняющейся актуальности проблемы действий в Дагестане международных террористических организаций, отмечал и временно исполняющий обязанности министра внутренних дел по Республике Дагестан Дмитрий Гутыря. По его словам, всего было выявлено 1505 человек, выехавших из Дагестана для участия в запрещённой деятельности за рубежом. Д. Гутыря сообщил, что помогать боевикам уезжают практически из всех районов республики. Большинство таких граждан, по его словам, молодые люди от 25 до 30 лет. Некоторые из них раньше уже выезжали в эти страны и получали там религиозное образование [4]. Сегодня ведётся активная борьба с теми, кто после поражения ИГИЛ нелегально возвращается в Дагестан.

Литература

1. Демократическое правовое государство или шариатское? // Дагестанская правда, 2010, 12 авг.
2. Шамов И. А. Наших детей насильно загоняют в Средневековье // Северный Кавказ. 2010. № 29–30.
3. URL: <https://news.mail.ru/incident/35367695/?frommail=1/> (дата обращения: 20.09.2018).
4. URL: https://news.ru/obshestvo/sotni-dagestancev-primknuli-k-terroristam-na-blizhnem-vostoke/?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop/ (дата обращения: 20.09.2018).

СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА, СВЯЗАННЫХ С ТЕМОЙ МОНОГРАФИИ

Магомедов А. Дж. Традиционная художественная культура Дагестана и ислам (по материалам истории XX в.) // Исламоведение. 2012. № 1. С. 108-116.

Магомедов А. Дж. Исламские новации в современной свадьбе народов Северного Кавказа // Исламоведение. 2012. № 3. С. 60-72.

Магомедов А. Дж. Традиционная художественная культура Дагестана и ислам. 2013 // Отчет по теме гранта / рук. проекта к.ф.н. Абдулагатов З.М. 73 с.

Магомедов А. Дж. Ислам и традиции светского досуга в Дагестане // Исламоведение. 2014. № 1 (19). С. 65-72.

Магомедов А. Дж. Хмельные напитки в досуговой культуре народов Дагестана // Культурная жизнь Юга России. 2015. № 1 (56). С. 83-86.

Магомедов А. Дж. Ислам и потребление хмельных напитков в Дагестане: к истории вопроса // Исламоведение. 2015. № 3 (25). С. 53-61.

Магомедов А. Дж. Буза, вино... и водка: об одной малоизвестной странице Кавказской войны // Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2015. № 3 (43). С. 135-139

Магомедов А. Дж. Городская культура в материалах устного фольклора Дагестана (песенная лирика с. Кубачи) // Северокавказский город в региональном историческом процессе: материалы международной научной конференции, приуроченной к 155-летию г. Махачкалы. 18 – 19 сентября 2012. Махачкала, 2012. С. 236-238.

Магомедов А. Дж. Светская культура и ислам в Дагестане: проблемы сосуществования // Народы Кавказа в пространстве российской цивилизации: исторический опыт и современные проблемы: материалы Всероссийской научной конференции 13–15 сентября 2011 г. Ростов-на-Дону, 2011. С. 210-214

Магомедов А. Дж. Светское и религиозное направления в культуре Дагестана и место искусства в укреплении светских начал общества // Современное искусство Дагестана в контексте

реалий новой России: сборник научных статей. Махачкала, 2008. С. 181-192.

Магомедов А. Дж. Современное культовое искусство // Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества: Материалы Республиканской научно-практической конференции. 27 октября 2000 г. Махачкала, 2002. С. 146-150.

Магомедов А. Дж. Этнокультурные реалии Дагестана в повестях А.А. Бестужева-Марлинского «Аммалат-Бек», «Мулла-нур» // Проблемы изучения национальных литератур: Материалы Международной научной конференции, посвященной Году литературы / сост. М. А. Гусейнов. Махачкала, 25-26 июня 2015 г. Махачкала, 2015. С. 584-592.

Магомедов А. Дж. Бытовая культура Дагестана в произведениях А.А. Бестужева-Марлинского // Вестник Института языка, литературы и искусства им.Г. Цадасы. 2015. № 8. С. 194-200.

Магомедов А. Дж. Первые фотоматериалы о Дагестане (Вторая половина XIX в.) // Вестник Института, языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы. 2016. № 10. С. 99-108.

Магомедов А. Дж. Город и формирование светской культуры в дореволюционном Дагестане // Сборник материалов Международной научной конференции «Северокавказский город в региональном историческом процессе». Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2016. С. 256-259.

Магомедов А. Дж. Формирование светских начал культуры в Дагестане во второй половине XIX в. *По публикациям Г.-М. Амирова и А. Омарова* // Пятые Всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Магомедова Расула Магомедовича. Махачкала: Изд-во ДГУ, 2018. С.73-75.

Магомедов А. Дж. Проблемы формирования гендерных отношений светского типа в поэме Р. Гамзатова «Горянка» // Вестник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы. 2018. № 15. С. 53-58.

Магомедов А. Дж. Особенности формирования светских традиций культуры в Дагестане в первые десятилетия советской истории // Вестник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы. 2018. № 16. С. 89-93.

Научное издание

Магомедов Амирбек Джалилович

**Художественная культура Дагестана XIX–XX вв.:
диалоговые и конфликтные отношения светской
и религиозной традиций**

Подготовка оригинал-макета *Магомедова Л. Р.*
Дизайн обложки *Эскаева Г. А.*

Подписано в печать 09.10.2019 г. Формат 60x84¹/₁₆.
Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная. Печать ризографная.
Усл. п. л. 11. Уч.- изд. л. 9,6. Тираж 500 экз. Заказ №19-10-289.



Отпечатано в типографии АЛЕФ
367002, РД, г. Махачкала, ул. С.Стальского 50, 3 этаж.
Тел.: +7 (8722) 935-690, 599-690, +7 (988) 2000-164.
www.alefgraf.ru, e-mail: alefgraf@mail.ru