Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Армавирский государственный педагогический университет»
Общественная академия наук, культуры и образования Кавказа
Армавирское городское общество историков-архивистов

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ
в контексте интеграции региона в состав России (конец XVIII – начало XXI века)

•

Дизайн-студия Б

Армавир • 2015

УДК 94 (470.62)
ББК 63.3(2Р37)

Исследование выполнено при финансовой поддержке Минобрнауки РФ в рамках базовой части государственного задания высшим учебным заведениям и научным организациям в сфере научной деятельности в рамках проекта № 944 «Этнолокальные сообщества в поликультурном пространстве России: проблемы универсализма и идентичности».

Руководитель проекта: **С.Л. Дударев,** доктор исторических наук, профессор.

Рецензенты: **Н.Н. Гарунова,** доктор исторических наук, профессор ДГУ;
З.Б. Кипкеева, доктор исторических наук, профессор Ставропольского филиала ЮРГУ.

Авторы: **Великая Н.Н.,** доктор исторических наук, профессор;
Дударев С.Л., доктор исторических наук, профессор;
Ктиторов С.Н., кандидат исторических наук, доцент;
Цыбульникова А.А., кандидат исторических наук, доцент;

Этноконфессиональная ситуация на Северном Кавказе в контексте интеграции региона в состав России (конец XVIII – начало XXI века): монография / под ред. проф. С. Л. Дударева. — Армавир: Дизайн-студия Б, 2015. — 262 с.

ISBN 978-5-906137-64-7

В монографии освещаются проблемы этноконфессиональных отношений на Северном Кавказе, начиная с судьбоносного для региона периода включения в состав Российского государства и вплоть до современности. Авторы на широком историческом фоне демонстрируют генезис и специфику религиозных воззрений горцев, начиная с домонотеистических представлений и культов, включая длительное переживание их элементов вплоть до современности, так и роль мировых религий — христианства и ислама в духовной культуре местных народов. На конкретных примерах демонстрируется политика российских властей по организации и регулированию конфессиональной жизни в регионе. Особое внимание уделяется показу диалогичной по своему характеру поликультурной и поликонфессиональной среды в городских центрах Северного Кавказа второй половины XIX – начала XX в. Обосновывается вывод, что здесь, как и в масштабах всей России, усилиями властей, несмотря на декларируемое главенство православия, фактически поддерживался и защищался религиозный плюрализм, обеспечивалась возможность развития всего многообразия национальных культур, что являлось важным фактором складывавшегося государственного единства.

Настоящая работа адресована широким читательским кругам, прежде всего, историкам, этнологам, научным сотрудникам, краеведам, студентам вузов и всем интересующимся этноконфессиональными аспектами северокавказской истории.

На обложке: Христианские кресты в горах Северного Кавказа. Фото А.Б. Белинского.
На обороте обложки: Изображения на мужском надгробии в пос. Кяхулай (Дагестан)

УДК 94 (470.62)
ББК 63.3(2Р37)

ISBN © Великая Н.Н., Дударев С.Л., Ктиторов С.Н., Цыбульникова А.А., 2015.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ АВТОРОВ 4

Раздел 1. Пережитки домонотеистических верований в контексте генезиса духовно-религиозных представлений и социальных практик народов Северного Кавказа (с древнейших времен до наших дней) (Н.Н. Великая, С.Л. Дударев) 7

Раздел 2. Основные этапы конфессиональной истории некоторых субэнических групп и народов Северного Кавказа в дореволюционный период (Н.Н. Великая) 141

Раздел 3. Этноконфессиональные аспекты миграционной политики российских властей на Северо-Западном Кавказе в середине XIX в. (А.А. Цыбульникова) 160

Раздел 4. Конфессиональная инфраструктура городов Кубани и Причерноморья в контексте развития кросс-культурного взаимодействия (середина XIX – начало XX века) (С.Л.Дударев, С.Н. Ктиторов) 191

Раздел 5. Этноконфессиональный диалог в пространстве предкавказского города конца XIX–начала XX в. (на примере Армавира) (С.Н. Ктиторов) 210

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 258

ОТ АВТОРОВ

Настоящая монография является результатом очередного этапа исследований, выполненных в рамках базовой части государственного задания высшим учебным заведениям и научным организациям в сфере научной деятельности в рамках проекта № 944 «Этнолокальные сообщества в поликультурном пространстве России: проблемы универсализма и идентичности». Объектом внимания специалистов кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирского государственного педагогического университета стала этноконфессиональная сфера истории и культуры народов Северного Кавказа. Высокая актуальность данной проблемы несомненна. Духовно-религиозная жизнь населения региона долгие годы рассматривалась в советскую эпоху только с точки зрения атеистической пропаганды, анализа истории человеческих заблуждений и смены одних верований другими на пути к торжеству отрицания Бога и утверждению веры в идеалы социализма и коммунизма, несовместимой с религиозными воззрениями. Между тем, религиозное измерение как человеческой истории в целом, так и прошлого северокавказского региона является неотъемлемой частью изучения социо-политических и духовно-культурных процессов в человеческих социумах, начиная с древнейших времен. Особое значение в современную эпоху, в которую происходит возврат к традиционным религиозным ценностям, отринутым в 1917 г., имеет вопрос о взаимоотношениях российского государства и религиозных конфессий, исторически распространенных на территории России. Особое преломление он имеет в северокавказском регионе, где с давних времен происходит пересечение различных мировых религий (прежде всего, христианства и ислама) и их деноминаций. Новый этап религиозной жизни в истории Северного Кавказа наступил с того момента, когда начали развиваться интеграционные процессы, способствовавшие

включению североказцев в состав Российского государства. Именно связь этих процессов с генезисом духовно-религиозной жизни народов северокавказского региона и развитие процессов самоидентификации в их среде являются главной целью исследования в данной монографии.

В первом ее разделе (авторы — доктора исторических наук, профессора Н. Н. Великая и С. Л. Дударев) вначале рассматривается общая панорама развития религиозных представлений и верований у автохотонных этносов Северного Кавказа с древнейших времен и вплоть до наших дней. Анализируется специфика древнейших и древних форм религии и сложное взаимодействие их с мировыми конфессиями — христианством и исламом, основные вехи и особенности распространения последних в регионе. Затем авторы предпринимают специальный анализ проявлений домонотеистических верований в обрядности народов региона в современный период (на примере свадебных, похоронных и «детских» обрядов). Интерес авторов к подобным проявлениям связан с тем, что именно они придают особый окрас местным христианству и традиционному исламу, отличая, в особенности, последний, от фундаменталистских версий.

Во втором разделе (автор — доктор исторических наук, профессор Н.Н. Великая) представлены очерки основных этапов конфессиональной истории некоторых субэнических групп и народов Северного Кавказа в дореволюционный период, а именно казачества, а также грузинского и армянского населения региона, как важных составных частей многоцветной местной этнической панорамы.

В третьем разделе (автор — кандидат исторических наук, доцент А. А. Цыбульникова) в центре внимания находятся этноконфессиональные аспекты миграционной политики российских властей на Северо-Западном Кавказе в середине XIX в., связанные с регулированием демографического состава населения данной части северокавказского региона, в особенности, в связи с т. н. махаджирством, т. е. переселением адыгов в Османскую империю. А.А. Цыбульникова полагает, что согласно современным нормам исход горцев с Северного Кавказа был не более чем актом свободного волеизъявления ряда этнических групп, вызванным объективными обстоятельствами в виде вхождения территорий их проживания в культурно-правовую зону другого государства (при всех неоднозначных сторонах этого драматического процесса).

В четвертом разделе (авторы — доктор исторических наук, профессор С. Л. Дударев, кандидат исторических наук, доцент С. Н. Ктиторов) анализируются вопросы конфессиональной инфраструктуры городов Кубани и Причерноморья в контексте развития кросс-культурного взаимодействия (середина XIX – начало XX в.). Исследователями показа-

но, так на Кубани и в Причерноморье (как и в других районах Северного Кавказа) в исследуемое время складывались важные основы полиэтничной и многоконфессиональной этно-культурной среды, которая служила важнейшей опорой центральной власти, продолжала и продолжает играть свою стабилизирующую роль для устойчивости социума как во всем Отечестве, так и нашем регионе.

Пятый раздел (автор — кандидат исторических наук, доцент С. Н. Ктиторов) посвящен проблемам этноконфессионального диалога в пространстве предкавказского города конца XIX – начала XX в. (на примере Армавира). Специалист приходит к выводу, что знакомство с духовной жизнью и историей культовых объектов досоветского Армавира позволяет сделать принципиальный вывод о специфике конфессиональной политики всего Российского государства, к котором, несмотря на декларируемое главенство православия, фактически поддерживался и защищался религиозный плюрализм, обеспечивалась возможность развития всего многообразия национальных культур.

Авторы выражают надежду, что проделанная ими работа в посильной мере послужит делу укрепления этноконфессионального взаимодействия между народами Северного Кавказа, являющегося ярким воплощением того своеобразия историко-культурного и т. д. развития отечественной истории, которое получило наименование «российскости».

Раздел 1. ПЕРЕЖИТКИ ДОМОНОТЕИСТИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

1.1. Введение

В последние десятилетия наблюдается значительное духовно-религиозное оживление, выраженное в возрождении христианских и, особенно, мусульманских верований у народов Северного Кавказа. Однако учитывая исторические особенности распространения указанных конфессий в регионе, их синкретизм, это означает и возрождение многих архаических представлений и тесно с ними связанных традиций.

Распространяясь по Кавказу, христианство воспринимало и адаптировало часть местных, «языческих» (точнее, дополитеистических и политеистических) религиозных традиций (а ислам — местных и христианских воззрений). В результате, возник симбиоз, с одной стороны, христианства и его кавказской подосновы, а с другой — ислама, христианства и «язычества». Внутри этих этнизированных систем продолжали жить и развиваться многие древние воззрения и культы, синкретизм элементов которых с мировыми религиями оставлял специфику кавказского варианта «народного христианства» (хорошо известного в средние века в Западной Европе) и местного ислама.

Исходя из сказанного, исследование пережитков традиционных домонотеистических религиозных верований, отражающих специфику духовно-религиозной культуры народов Северного Кавказа, составляющих ее особый колорит, представляется актуальным и целесообразным по ряду причин. Во-первых, изучение эволюции и закономерностей развития религиозных верований и культов представляет особый интерес для понимания глубинных, ментальных причин нынешнего социально-политического состояния северокавказского общества. Во-вторых, изучение архаического этнического сознания имеет собственную научную значимость, обусловленную тем, что исследуются фундаментальные свойства бытия. В-третьих, актуальность темы связана с тем, что выяв-

ление и анализ вкрапленных в современное религиозное сознание автохтонных этносов региона рудиментов древнейших верований может стать важнейшим источником по истории традиционной культуры северокавказских народов.

Нижняя хронологическая граница не имеет строгого временного обозначения, т.к. начало формирования духовной культуры современных кавказских народов уходит в древнейший период и его религиозного мировоззрения — процесс перманентный и пролонгированный во времени. Тем не менее, мы условно обозначаем ее III–II тысячелетиями до н.э., поскольку к этому времени относится целый ряд археологических памятников местного населения, дающих свидетельства о его духовной культуре и древнейших верованиях. Верхняя хронологическая граница — начало XXI в.

Древние религиозные формы этнического сознания, сохранившиеся в современной практике народов Северного Кавказа, рассматриваются с использованием полевого этнографического материала, собранного большей частью во второй половине XX – начале XXI в. Он характеризует реликтовые формы домонотеистических религиозных представлений, связанных с различными циклами традиционной обрядности северокавказских народов: со сватовством, с обручением, свадьбой, с охраной здоровья будущей матери, с родами, с охраной жизни и здоровья роженицы и ребенка, с обрядами укладывания ребенка в люльку, первой его стрижки, с появлением первого зуба, с первым самостоятельным шагом ребенка, а также с обрядами в доме умершего, похоронными и погребальными обрядами.

Привлекаются по мере надобности и те письменные источники (зарубежные и отечественные), которые зафиксировали элементы духовно-религиозной культуры северокавказских этносов в XV–XIX в. (Д. де Лукка, Э. Дортелли д'Асколи, К. Главани, С. Броневский, Г.-Ю. Клапрот, Дж. Лонгворт, Д. Белл, Э. Спенсер, И. Бларамберг, и др.)[1].

Важным источником для реконструкции древних верований северокавказских народов служат, фольклорные материалы: мифологические сказания; песни, сказки, обрядовые тексты и пр.[2] Народная память способна сохранять бытовые детали давно ушедшего времени, религиозные, этические и эстетические представления, начало которым было положено на заре человеческой истории. В то же время, этот ценный источник требует к себе критического отношения в силу своей избирательности.

Следующую группу источников нашего исследования составили полевые этнографические материалы, собранные магистрантом АГПУ П.А. Шерстюковой в рамках научно-исследовательской практики на базе Центра кавказской культуры г. Геленджика, и представляющие собой опрос представителей северокавказских народов[3].

Пережиткам домонотеистических воззрений народов Северного Кавказа, в том числе и связанных с традициями жизненных циклов, уделяло внимание большинство исследователей, так или иначе касавшихся вопросов традиционной культуры и быта народов Кавказа. В частности, пережитки архаических верований в семейной обрядности и в общественном быту народов Кавказа, в том числе, Северного, одним из первых еще в начале XX в. изучил известный отечественный кавказовед Г.Ф. Чурсин[4]. Впоследствии к этой теме обращались такие авторы как А.А. Исламов[5], С.Ш. Гаджиева, А.М. Аджиев[6], З.И. Хасбулатова[7], А.Г. Абдинова[8], Ф. Бадалов[9], С.Л. Дударев[10], М.К. Мусаева[11] и др.

Отдельной темой разработок многих авторов являлась проблема религиозного синкретизма северокавказских народов. Одним из наиболее важных исследований на эту тему является кандидатская диссерта-

1 Лонгворт Дж. Год среди черкесов. Нальчик: Эль-Фа, 2002; Броневский С.М. Новейшие Известия о Кавказе, собранныя и пополненныя Семеном Броневским: В 2 томах: т.1 и 2. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004; Белл Джеймс. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 гг. В двух томах. Нальчик: Эль-Фа, 2007; Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III; Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах по приказанию русского правительства Юлиусом фон Клапротом, придворным советником Его Величества, императора России, членом Академии Санкт-Петербурга и т. д. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2008. Спенсер Э. Путешествия в Черкесию. [Электронный ресурс] URL: (дата обращения: 14.09.15); Бларамберг Иоганн. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа [Электронный ресурс]URL:http: // az.lib.ru/b/blaramberg_i_f/text_1833_opisanie_kavkaza.shtml (дата обращения 19.10.15).

2 Адыгские сказания и сказки. Майкоп, 1963; Гадагатль А.М. Нарты. М.. 1974.

3 Полевой материал. Информатор. Б.М. Ахмедова, 1944 г.р., сел. Балхар; Полевой материал. Информатор. Н.З. Валиева, 1934 г.р., сел. Уркарах; Полевой материал. Информатор. Р.Б. Гаджикурбанова, 1938 г.р. и др. Благодарим П.А. Шерстюкову за предоставленные материалы.

4 Чурсин Г.Ф. Культ мертвых на Кавказе. Очерки по этнологии Кавказа. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. С. 26–55.

5 Исламов А.А. К вопросу о первобытнорелигиозных представлениях у предков вайнахов // Известия ЧИНИИ истории языка и литературы. Т. IX, часть первая. Вып. 1. Статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии (сборник работ аспирантов). Грозный, 1972. С. 44–69; Он же. Вайнахские культы огня и плодородия как явления матрилинейного порядка // Известия ЧИНИИ истории языка и литературы. Т. IX, часть первая. Вып. 1. Статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии (сборник работ аспирантов). Грозный, 1972. С. 70–84.

6 Гаджиева С.Ш., Аджиев А.М. Похоронный обряд и причитания кумыков // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 47–48.

7 Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченце и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981. С. 67–92.

8 Абдинова А.Г. Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана (XIX – начало XX в). Махачкала, 2012.

9 Бадалов Ф. Магия в свадебной обрядности лезгин [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: // lezgi-yar.ru/news/magija_v_svadebnoj_obrjadnosti_lezgin/2013-05–22–1400.

10 Дударев С.Л. К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Северном Кавказе в XX – начале XXI в. // Археология, этнография и краеведение Северного Кавказа // Материалы 17-й Всероссийской межвузовской конференции. Армавир, 2010.

11 Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007.

ция Н.Н. Бараниченко (Великой), в которой отмечено, что под знаком синкретизма в горах края (имелась в виду тогдашняя Чечено-Ингушетия) происходила не только христианизация, но и исламизация[12]. В совместных исследованиях эту проблему на примере вайнахов (чеченцев и ингушей) рассматривали В.Б. Виноградов и Н.Н. Великая[13], которые сделали вывод о том, что внедрение новой конфессиональной системы в чеченскую среду не отрицало существования обычного права, традиционных народных праздников, связанных с основными хозяйственными циклами и датами календаря, фольклором, а привело к формированию народного (этнизированного) ислама.

Религиозный синкретизм у народов Дагестана являлся темой исследования таких авторов как А.О. Булатов[14], С.А. Лугуев[15], И.А. Абдулаева[16] и др. Данные авторы также полагают, что исламизация региона не привела к полному вытеснению архаических верований, которые успешно вписались в религиозную практику исламского Дагестана, особенно в обрядах и поверьях, связанных жизненными циклами человека. Аналогичные выводы на примере других народов Северного Кавказа сделали такие авторы как Л.И. Лавров[17], Л.Я. Люлье[18], Т.Е. Дзеронов[19] и др.

Сохранение домонотеистических верований в обрядах северокавказских народов в XIX – начале XX вв. прослеживается в ряде этнографических работ. Это исследования М.А. Агларова[20], Б.Х. Бгажнокова[21], С.Ш. Гаджиевой[22] и др.

Рассматривая этапы развития религиозных верований народов Северного Кавказа мы использовали исследования А.В. Авксентьева[23], В.Б. Виноградова[24], Н.Н. Великой[25] и др.

Особый интерес представляют научные исследования в которых анализируется современная религиозная ситуация на Северном Кавказе. В частности проблемы генезиса исламского радикализма рассматривает И.П. Добаев[26], проблеме распространения ваххабизма на Северном Кавказе посвящена статья М.Ю. Рощина[27]. Достаточно полно обзор современной религиозной ситуации на Северном Кавказе содержат такие коллективные работы как «Религиозно-общественная жизнь российских регионов»[28] и «Ислам на Северном Кавказе: история и современность»[29].

1.2. Изменения духовно-религиозных представлений у населения Северного Кавказа с древности до наших дней

Древнейшие и древние верования и их отголоски в традиционном быту горцев

Изучение такого поликонфессионального региона как Северный Кавказ, невозможно без учёта различных духовных составляющих, своеобразных религиозных наслоений, возникших на длительном историческом пути местных народов. Но эти народы отличаются друг от друга религиозными обычаями даже в рамках одной конфессии. Почему такое стало возможно? По-видимому, были различные субстратные основы для наслоения религиозных пластов. Поэтому христианство и ислам получили различные варианты развития и проявления на Северном Кавказе.

Интересен и тот факт, что полностью изжить элементы домонотеистических верований не удалось ни в период христианизации, ни в эпоху исламизации региона. Они очень отчётливо проявляются в обрядах, культах, заговорах, народной медицине, повседневной жизни, одежде и т.д.

12 Бараниченко Н.Н. (Великая). Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов // Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1985. С. 14.
13 Виноградов В.Б., Великая Н.Н. Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1989. №3. С. 59–63; Великая Н. Н., Виноградов В. Б. Лозунг чистоты ислама и народная культура (на примере Чечни первой половины XIX в.) // Кавказский сборник. № 1 (33). М., 2004. С. 131–136.
14 Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 2012.
15 Лугуев С.А. Традиционные нормы культуры поведения и этикет народов Дагестана (XIX – начале XX в.). Махачкала, 2009.
16 Абдулаева И.А. Традиционное и инновационное в религиозной культуре Дагестана: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2005.
17 Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Нальчик, 1987.
18 Люлье Л.Я. Черкессия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 2009.
19 Дзеронов Т.Е. Русская культура и развитие духовно-религиозных процессов в Осетии в XVIII – начале XX в.: Автореф. дисс. ... канд. Филос. наук. Махачкала, 2001.
20 Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002.
21 Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
22 Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961.
23 Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984.
24 Виноградов В.Б., Межидов Д.Д., Успаев Г.И. Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981.
25 Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа (VII–XIX вв.). М., 2009; Она же. Очерк X. Религиозные верования народов Северного Кавказа // Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки) / Под ред. и с предисл. В.Б. Виноградова. Пятигорск, 2010. С. 223–315.
26 Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов-на-Дону, 2002.
27 Рощин М.Ю. След исламского фундаментализма на Северном Кавказе // Фундаментализм. М., 2003. С. 71–95.
28 Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т. I / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2014.
29 Ислам на Северном Кавказе: история и современность / Под ред. И. Текушева и К. Шевченко. Прага, 2011.

Изучение религиозных представлений народов Северного Кавказа невозможно без освещения проблемы древнейших культов, возникших в первобытную эпоху и обладавших особой устойчивостью, в последующие века.

Верования народов Северного Кавказа прошли несколько стадий развития. Древнейшие верования связаны с идеями той исторической действительности, которая в этих верованиях отразилась.

К наиболее ранним формам религии, пережитки которых сохранялись до недавнего времени, относятся погребальный культ, тотемизм, анимизм, магия и др.[30]

Древнейшие формы хозяйства и быта, отжившие общественные отношения, культурные связи с соседними народами, их взаимное влияние в той или иной степени отражались и отлагались в народном сознании, а также в верованиях, суевериях, приметах, соединившихся с обрядами и обычаями.

Человек связан с окружающим миром этими крепчайшими узами, которые помогают найти в нем свое место. Наблюдая и осмысливая окружающий мир и себя в нем, человек понимал, что вокруг него не только хаос, но и элементы порядка, подчиняющиеся определенным законам природы. Не требовалось особой проницательности, чтобы понять: изменить эти законы, установить другие человек не в силах[31]. Для общения с незримым миром человек прибегал к помощи «посредника» — предмета, символа, наделенного особым свойством — служить вместилищем незримой силы. Каменные, костяные, деревянные идолы, грубые и примитивные, становятся условными знаками, обозначая то, что иначе не может быть выражено. Важна не форма идола, важно содержание, которое видит в нем человек[32]. Возникал культ — религиозное действие, единое для определенного сообщества людей. Внутри культа вырабатывался обряд — система действий, смысл которых — общение с божеством. Местами проведения обрядов стали открытые капища, затем святилища, храмы. В честь божества слагались гимны, создавались его изображения, устраивались празднества. Отныне бог и вера становились неотъемлемой частью жизни человека. Тем самым жизнь обретала смысл и упорядоченность, следовала определенным правилам и ритму.

Одним из наиболее важных культов был погребальный[33]. Особенности его у разных племен изучают археологи при раскопках древних захоронений. Их результаты свидетельствуют о том, что с течением времени менялись конструкции погребальных сооружений, ориентировка и поза погребенных, предметы, сопровождавшие умерших, но при этом оставалась неизменной главная идея — снабдить умершего всем необходимым в потусторонней жизни, которая представлялась продолжением жизни земной. Отсюда разница в погребальном инвентаре у мужчин, женщин и детей, представителей разных социальных слоев общества (наиболее зажиточных и социально значимых персон сопровождали на тот свет рабы, лошади, богатый инвентарь и пр.). Со временем обычай класть вещи в могилу трансформировался. Кабардинцы и черкесы, например, стали класть на могилы деревянные изображения разных предметов. Затем их стали выбивать на надмогильных памятниках. В частности, на мусульманских чуртах встречаются изображения газырей, ружей, ножей, плетей, пороховниц, коней и т. д. Подобных надмогильных сооружений на Северном Кавказе сохранилось довольно много, особенно в горной зоне.

Отношение к покойникам было двойственным. Их боялись. Этим был вызван обычай связывать покойнику ноги, заваливать могилы камнями и пр. И в то же время умерших сородичей почитали, стремились привлечь на свою сторону, задобрить. На базе представлений о том, что мертвые сородичи оказывают покровительство живым, сложился культ предков. На их могилах приносились жертвоприношения. За покровительством к предкам обращались в самые тяжелые для общины и семьи дни.

Согласно представлениям горцев, души (которые первоначально мыслились как некие материальные субстанции) покойников в загробном мире пашут, сеют, охотятся и т. д. Обеспечивать их пищей и питьем обязаны живые родственники, чем и был порожден обычай многочисленных поминок, которые мыслились как нечто совершенно обязательное, без чего ушедшие в мир мертвых будут голодать. У осетин вплоть до похорон у изголовья покойника стоял специальный стол, на который клали понемногу от всех жертвенных блюд. Кроме того, во все вечера присутствия покойника в доме организовывалось угощение соседей и близких родственников. Пищу относили и на могилу. Затем кормление

30 Примеры, касающиеся разных народов региона, см.: Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977; Бондарь Н.И. Традиционная культура кубанского казачества. Избранные работы. Краснодар, 1999; Заседателева Л.Б. Терские казаки (середина XVI – нач. XX в.). Историко-этнографические очерки. М., 1974; Из традиционной этнографии народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1993; Исторический вестник. Вып. 3. Нальчик, 2006; История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. М., 2004; Кавказ: история, народы, культура, религии. М., 2007; Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999; Куракеева М.Ф. Семейная обрядность казаков (к 300-летию Кубанского казачьего войска). Черкесск, 1996; Матвеев О. Слово о Кубанском казачестве. Шептун С. Из истории православной церкви на Кубани. Краснодар, 1995; Народы Дагестана. М., 2002; Народы Кавказа. Этнографические очерки. Т. 1. М., 1960; Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985; Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чахкиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей. Грозный, 1990; Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.; Л., 1931; Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984 и др.

31 История первобытного общества. М., 1983. С. 73.

32 Там же. С. 313.

33 Великая Н.Н. Очерк X. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 226–227.

умерших делалось реже. Но и в середине XIX в. поминок у осетин насчитывалось более десяти в год.

Терские казаки, помимо обязательных поминок (на 3, 6, 9, 40-й дни и ежегодно в день смерти), вспоминали покойных предков при проведении всех больших праздников. В каждой семье имелись т.н. поминальные книжки, куда записывали имена умерших родственников. Если умерший снился, по нему необходимо было отслужить панихиду. Считалось, что мертвые могут влиять на дела живых. По этой причине, например, на Кубани невеста-сирота приходила на могилу родителей просить у них благословения.

Традиция устраивать поминки и носить на кладбища пищу и напитки бытует и по сей день. Она сохранилась у народов региона независимо от их христианской или мусульманской принадлежности.

В глубокой древности человек и не думал отделять себя от природы, но это не значит, что он не стремился понять, объяснить мир, в котором жил. Одним из первых способов подобного объяснения стало перенесение человеком своих собственных свойств и ощущений на весь окружающий мир. Так родилась вера в то, что природа — живая. Камни, деревья, реки, леса — все это живые существа, только непохожие на человека. Чуткий, настороженный, внимательный человек давних времен просто не мог не ощутить присутствующую в мире силу, от которой зависели и жизнь и смерть. Почитание сил природы имело у народов Северного Кавказа большое значение. Обращаясь к природе человек, тем самым, подчеркивал свою зависимость от неё и всячески старался умилостивить многие явления природы, различными подношениями и культовыми обрядами, веря при этом, что подарки и жертвоприношения помогут ему в жизни.

К ранним религиозным верованиям относятся анимистические представления (анимизм — вера в духов, душу), которым предшествовали аниматические, то есть вера в безликую одухотворенность всей окружающей природы. Эти мотивы ныне стали достоянием сказочного фольклора и эпоса. Так, в нартском эпосе вся природа одушевлена: деревья, горы, камни и тому подобное. Они могут понимать человеческую речь, общаться друг с другом и людьми. У славянского населения региона особым почитанием пользовалась земля-кормилица. Терские казаки относились к ней, как к живому существу, на землю никогда не плевали, не били оземь палкой и т.п.

Возможно, с этими, а также фетишистскими (фетишизм — поклонение неодушевленным предметам, которым приписывались сверхъестественные свойства) верованиями связано почитание северокавказцами гор, скал, камней и др. Т.н. «Основной камень Карачая» почитался всеми карачаевцами, его кусочки клали под углы строящегося дома, в сундуки и т.п. В Балкарии почитали священные камни Байрым-Таш, Аштотур-Таш. В Чечне и Ингушетии известны такие священные вершины, как Тебулос-Мта, Мат-Лам, Цей-Лам. Кабардинцы и черкесы почитали Эльбрус («Іуащхьэмахуэ» — «счастливая гора»). Карачаевцы называли его «Мингитау» («Вечная гора»), где бьет источник с вечной водой. Эльбрус считался недоступным для человека. Осетины почитали горы Ресыхох (у Рокского перевала), Теплейхох (в Нарской котловине) и др. Кубанские казаки почитали Лабинскую гору, где встречались пещеры, вырытые неизвестными отшельниками[34].

Камень играл особую роль в религиозных воззрениях северокавказских племен эпохи бронзы. Во-первых, камень очень широко использовали при погребении, как в период майкопской культуры (каменные вымостки в курганах, кольца-кромлехи вокруг могил). Во-вторых, в погребениях северокавказской (кубано-терской) археологической культуры (культурно-исторической общности) II тыс. до н. э. обнаружены камни-амулеты, которым приписывалась чудодейственная сила. Пережитки культа камня известны у народов Кавказа вплоть до XIX – начала XX в.[35] и позднее[36].

По мере развития религиозных верований горы стали рассматриваться как места пребывания духов, божеств. А распространение ислама привело к появлению на почитаемых горах могил мусульманских святых, шейхов. Аварцы стали поклоняться таким святыням на горах Ахульго, Буцрах, Турчидаг, лакцы — на горе Бацилла, лезгины и рутульцы — на горах Шалбуздаг и Цийкул и др.

Культ местных, общинных покровителей был обычно привязан к местным святилищам, где и совершались обряды. У осетин это были дзуары. Дзуар — это обычно старая постройка, иногда бывшая христианская церковь, а иногда просто группа священных деревьев. При каждом святилище состоял выборный или наследственный общинный жрец — дзуарлаг, руководивший совершением обрядов.

Все известные к настоящему времени культовые места чаще всего помещались на вершинах, почитаемых населением гор (например, гора

34 Великая Н.Н. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 227–228.
35 Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929.
36 По сообщению чеченского этнографа С.А. Хасиева самому слову «камень» (тІулг – чеч.) в народе придается магический смысл (Хасиев С.А. О некоторых древних чеченских оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // АЭС. Т. 4. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1976. С. 185).

Рис. 1. **Святилище Реком. Северная Осетия.**

Оштен, где расположено озеро Хуко у шапсугов) или в священных рощах (Ореховая роща у абадзехов)[37].

У ингушей были общинные святыни — эльгыц, как правило, специальные постройки; были и священные рощи[38]. «Священные» деревья у различных народов Северного Кавказа служили местом для устройства молений со всевозможными просьбами. Отголоски этого поверья видны в повествованиях, где герой получает поддержку и помощь под одиноко стоящими деревьями. Представления людей о «священных» деревьях, способных помочь человеку, нашли свое отражение в фольклорном материале[39].

В сказке «Кукщакыз», содержатся отголоски древнеадыгского обряда захоронения трупов на деревьях в деревянных колодах, фиксируемого иностранными путешественниками в Черкесии в XV–XVII вв. (Джорджо Интериано, Эвлия Челеби)[40]. Героиня этой сказки, девушка Кукщакыз, отвезла тело брата к одинокому дереву. Когда же она стала

ходить вокруг дерева, плача и причитая, дерево раскрылось на две половины, и девушка положила туда тело брата. Затем обе половины дерева постепенно закрылись. Впоследствии Кукщакыз получила брата в целости и сохранности[41]. Священные рощи были табуированы. Неприкосновенность рощ и находящихся в них предметов распространялась и на преступников, искавших убежища в священных местах. По свидетельству французского дипломата XVIII в. К. Главани, если человек, совершивший у черкесов преступление или даже убийство, скрывался в священном лесу и привязывал на себя какую-либо тряпку из висевших на деревьях, то он освобождался от наказания, так как считалось, что ему теперь покровительствует священная роща[42]. Впрочем, поступивший так чувствовал себя в безопасности только до того момента, пока эта тряпка (кусок материи) находилась на теле провинившегося[43]. В священных рощах у черкесов также совершался суд[44].

Народы Северного Кавказа приписывали все случаи человеческой жизни всевышним существам. Поэтому на ратном поле, в болезнях и во всех важных случаях старались умилостивить их молитвами, обетами, принося в жертву волов и других животных[45]. При этом широко использовались всевозможные магические средства, являющиеся древнейшими.

Одной из главных задач общественной магии является управление погодой. В частности, она должна была обеспечить достаточное количество осадков. Без дождя увядает растительность, страдают и умирают люди. Чтобы регулировать поступление атмосферных осадков, имелся, как правило, особый разряд колдунов. Средства, с помощью которых колдуны стремились выполнить свои обязанности, обычно опирались на принципы магии. Если он хочет вызвать дождь, то подражает ему разбрызгиванием воды или имитацией облаков; если он ставит своей целью прекратить дождь, то обходит воду стороной и прибегает к услугам огня для того, чтобы выпарить слишком обильные выделения влаги. Если у колдуна ничего не получается, то в действие вступают общественные моления.

37 Ляушева С.А. Эволюция религиозных верований адыгов. Ростов-на-Дону, 2002. С. 31; Кишмахов М.Х.-Б. Проблемы этнической истории и культуры убыхов. Сухум; Карачаевск, 2012. С. 370.
38 Саламов Б.С. Обычаи и традиции горцев. Орджоникидзе, 1968. С. 71.
39 Уважительное отношение к священным рощам встречается на Кавказе и сегодня. Абхазы – равно как христиане, так и мусульмане – чтут подобные природные объекты (Абхазские язычники // АИФ. № 32. 2010. С. 16).
40 Кишмахов М.Х.-Б. Указ. соч. С. 371–373.
41 Адыгские сказания и сказки. Майкоп, 1963. С. 45–49.
42 Главани К. Описание Черкесии // Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 113.
43 Там же. С. 114.
44 Спенсер Э. Путешествия в Черкесию [Электронный ресурс]. URL: http: // fond-adygi.ru/dmdocuments/%D0%A1%D0%.pdf (дата обращения: 14.09.15).

Многие народы считали, что, распахивая землю или изображая пахоту, женщины способны вызвать дождь. Так, на Кавказе исполнялся во время засухи ритуал под названием «вспашка дождя». Девушки впрягались в плуг и тащили его в реку до тех пор, пока вода не дойдет им до пояса.

Чисто магические обряды борьбы с засухой описаны у черкесов-шапсугов. Один из способов вызывания дождя при засухе состоял в том, что все мужчины селения шли к могиле человека, убитого молнией («каменной могиле», считавшейся общинной святыней, как и деревья вокруг нее); в числе участников обряда непременно должен был быть член того рода, к которому принадлежал покойник. Придя на место, все они брались за руки и под обрядовые песни плясали, босиком и без шапок, вокруг могилы. Затем, поднимая кверху хлеб, родственник покойника обращался к последнему от имени всего общества с просьбой послать дождь. Закончив свои мольбы, он брал с могилы камень, и все участники обряда шли к реке. Камень, привязанный веревкой к дереву, опускали в воду, и все присутствующие, прямо в одежде, окунались в реку. Шапсуги верили, что этот обряд должен был вызвать дождь. Через три дня камень надо было вынуть из воды и вернуть на прежнее место; по поверью, если этого не сделать, дождь будет идти, не переставая, и затопит всю землю.

Из других способов магического вызывания дождя особенно характерно хождение с куклой, сделанной из деревянной лопаты и одетой в женский наряд; эту куклу, называемую хаце-гуаше (княжна-лопата), девушки носили по аулу и возле каждого дома её обливали водой, а в заключение бросали в реку. Обряд исполнялся одними женщинами, и если им случайно встречался мужчина, то его ловили и тоже бросали в реку. Через три дня куклу вынимали из воды, раздевали и ломали[46]. Сходные обряды с куклой были известны у народов Дагестана. У последних отмечался также и магический ритуал «выпахивания» дождя: девушки волокли плуг по дну реки назад и вперед. Для прекращения слишком продолжительного дождя пахали таким же образом полосу земли около деревни[47]. В этих же целях применялись обряды с ряжеными детьми, украшенными цветами и лентами, что однажды были зафиксировано писателем-декабристом А.А. Бестужевым-Марлинским в Дербенте. Аналогии этого имеются у ряда народов мира[48].

Особое место среди адыгских культов и символических обрядов занимало драматическое представление «Ажагафа» («Танец козла»). Ни один праздник, связанный с земледелием и животноводством, не проходил без «Ажагафа», в котором отразились тотемистические представления адыгов. Подтверждением тому может служить древнейший фольклор, которому присущи анимистические и магические верования. Характерны для него зооморфные персонажи и чудовища. Но они, следует заметить, как и песни не всегда имели внутреннее развитие, четкую композицию.

В процессе дальнейшего развития начальное представление об оживленности и одухотворенности человека и всей природы раздваивается. Возникает представление о душе и теле, их раздельности и возможности самостоятельного существования. Подобные представления формировались под воздействием таких явлений, как сон, обморок, тень и т. п.

«Раздвоение» постепенно стало характерным и для явлений природы. Так зародился полидемонизм — вера в многочисленных духов окружающей среды. По-видимому, с материнско-родовой идеологией связаны представления чеченцев и ингушей о духах — матерях природы и стихий. Среди них «Хинана» // «Хиннаналг» — Мать воды, «Дерцнана» // «Дарзнаналг» — Мать вьюги, «Мехнана» // «Михнаналг» — Мать ветров и др. У тюркоязычных народов существовала вера в Мать сна («Жукъу Анасы»), Мать золы («Кюл Анасы»), Мать кори («Кеме Анасы») и др. У кумыков, карачаевцев и балкарцев Мать воды именовалась «*Суу Анасы»,* у адыгов — «П*сыхо-гуащэ»*. По представлениям ногайцев, каждая вода имеет свою мать, и даже лужа без матери не бывает.Согласно верованиям осетин, у каждой реки есть своя госпожа-покровительница. Именем водяных дев проклинали и благословляли. На берега источника осетинки приводили своих невесток спустя несколько дней после свадьбы с приношениями и молитвами. Только после этого невестка впервые в присутствии участников церемониала брала воду и тем самым получала право ходить за водой.

Ногайцы верили в хозяев земли («Ер иеси»), неба («Коьк иеси»), дома («Уьй иеси») и др. У народов Дагестана мифологической персонификацией ветра были: Гьорол эбел (авар.), Щурла ГIашура (дарг.), Чассажи (лак.), Обур куртка (ног.). Известны следующие демоны болезней: Унтул эбел (авар.), Аццалов (лак.), Мезе (таб.), Залзанагый (рут.), Аврув анасы (кум.); демоны кладбища: Къав (авар.), Ххурттама (лак.), Малкамут (лезг.), Курузай (таб.). Были демоны-духи однозначно враждебные, были и добродетельные, а в отдельных случаях — сочетающие те и другие черты. В дальнейшем они представлялись в виде людей, чудовищ, животных.

45 Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 57.
46 Ляушева С.А.Эволюция религиозных верований адыгов. Ростов-на-Дону, 2002. С. 114.
47 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 153.
48 Дударев С.Л., Дударев Д.С. Об одном «языческом» обряде у мусульманского населения Дербента, описанном А.А. Бестужевым // Археология, этнография и краеведение Северного Кавказа. Армавир, 2010. С. 14–18.

Считалось, что каждому пространству соответствовал определенный демон-хозяин: в лесу — леший, в реке — водяной. Баня — жилье банного духа, хлев — дворового. Исследователи классифицируют демонов по степени близости к человеку, т. е. населяющие: а) освоенное человеком пространство (жилой дом и его двор, село и его окрестности); б) неосвоенное (за селом, рекой, в лесу, в горах и т. д.), а также по полу. При этом отмечается, что окончательное утверждение патриархальных отношений привело к тому, что женские духи-покровители или стали олицетворением злых сил, или подчинились мужским божествам, отходя на второй план, т. е. женское начало в религии постепенно вытеснялось мужским.

Одним из интереснейших и популярных образов демонологии народов Северного Кавказа является «*алмаст*»//«*агмасты*»//«*албасты*» *и т. п.* Она-де предстает перед людьми в образе женщины громадного роста и огромной физической силы. Все ее тело покрыто шерстью, на голове длинные волосы, пятки обращены вперед. Она имеет огромные груди, которые отвисают до колен. По народному убеждению, *албасты* водится преимущественно в лесах, а также в водоемах. *Албасты* обычно показывается человеку сидящими под деревом и расчесывающими волосы. *Албасты* можно заставить работать на себя, взяв в залог ее волос, который надо хранить в надежном месте, например, между листов Корана или под очажными камнями, которых этот нечистый дух страшно боится.

Образ демона *албасты* распространен на огромной территории, в основном там, где проживали тюркоязычные народы. Несмотря на некоторые различия, эти народы (азербайджанцы,балкарцы, карачаевцы, кумыки, ногайцы, туркмены и др.) называли его близкими по звучанию словами. Также похожи и их представления об албасты. Вера в этого демона получила распространение у соседних с тюрками народов — вайнахов, терских казаков и др. По поверьям последних, безобразные косматые женщины, которых они называли лобастами, живут в водоемах, захватывают идущих мимо и могут умертвить щекоткой[49]. Четко выраженные материнские признаки, связь с водой и растительностью говорят о том, что, скорее всего, этот тюркский образ восходит к каким-то древним духам плодородия, переместившимся затем в разряд вредоносных демонов[50].

Очень развит был у народов Северного Кавказа зоолатрический культ, который сохранился еще с эпохи первобытного общества. Проявление этого культа нашло отражение в украшении звериными мотивами оружия и конского убора.

Наиболее почитаемой была группа диких зверей — лев, барс, пантера, олень, медведь и др. Менее значительная группа — грифоны, драконы, а также далекие южные птицы — цесарка, павлин[51]. Изображение диких зверей, таких как барс, тигр, медведь, можно объяснить симпатией кавказцев к сильным, красивым, бесстрашным, ловким хищникам, символы которых наделялись магической силой. Так, существовало поверье, что коготь медведя, постоянно находившийся при человеке, может спасти его от сглаза или травмы. Почитание медведя нашло отображение в топонимических названиях. В частности, левый приток реки Белой называется — мышъэ — медведь, къо — долина («Медвежья долина», «Долина медведей»). Медведи были частыми героями адыгских народных сказок. В них они выступают как помощники человека — пашут, заготавливают дрова на зиму, охраняют пасеки. И везде у зверя с человеком хорошие, дружеские отношения. Образы диких зверей вдохновляли северокавказские народы на военные действия и охоту. Различные следы почитания животных (рождение или воспитание персонажей животными, их помощь героям, превращение в них человека) обнаруживаются в волшебных сказках кавказских народов. Например, барс — хищник очень популярный на Кавказе в фольклоре, литературе, изобразительном искусстве. У грузин с барсами сравнивали самых опытных и мужественных воинов. В нартском эпосе адыгов неоднократно упоминается Барсово поле (Барсгубгъэ), где происходили битвы и где проявляли чудеса героизма нарты богатыри[52].

Особым почитанием у народов Северного Кавказа был окружен волк, о чем ярко свидетельствует нартский эпос. Так, герой эпоса Сослан становится неуязвимым после того, как был «закален» в волчьем молоке. В эпосе и фольклоре часто встречаются мотивы ряжения в шкуру волка (принятие образа животного для достижения определенной цели). О почитании волка разными племенами в далеком прошлом свидетельствуют его изображения на кобанских, сарматских и др. изделиях. Преклоняясь перед волком, человек наделял его сверхъестественным могуществом и приписывал особую силу его жилам, шкуре, зубам, когтям. Во время судебного разбирательства о воровстве у осетин одним из сильнейших средств опознания виновного было заставить подозреваемого перешагнуть через зажженную волчью жилу. Чтобы оградить больного от злых сил, считалось достаточным обрядить его в волчьи шкуры. Распространенным явлением в быту было ношение различных волчьих

49 Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Григорьев А.Ф. Очерки духовной культуры гребенского казачества в дореволюционный период. Ставрополь: Ставлит, 2012. С. 129–130.
50 Великая Н.Н. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 229–230.
51 Ловпаче Н.Г. Изображение зверей в торевтике адыгов // Культура и быт адыгов. Вып. 2. Майкоп, 1980. С. 167.
52 Гадагатль А.М. Нарты. М., 1974. С. 125, 277.

оберегов (от болезней — волчьих зубов, зашитых в кожу). Осетины, балкарцы, карачаевцы даже верили в особое божество Тутыр, которое покровительствовало волкам. О культе волка у осетин свидетельствует и название фамилий (Бираговы).

Аналогичные имя- и фамилеобразования известны и другим народам Северного Кавказа. В частности, у вайнахов существовалоличное имя Борз — волк (распространение ислама внесло в него некоторые коррективы — Борз-Али), тейп в верховьях р. Чанты-Аргуна назывался — «Борзхой». До сих пор сохранились похвалы: «бъорз санна майра ву» — храбр, как волк; «турпал борз» — геройский, сильный волк и др. П.К. Услар справедливо писал, что «волк — самый поэтический зверь в понятиях горцев. Волк идет на более сильного, чем сам. Недостаток силы возмещает отвагой, дерзостью, ловкостью». К волку-тотему возводили свой род монголы и тюрки[53].

Существовавшие у горских народов культы домашних животных (барана, козла, быка[54], коня[55]) были тесно связаны с очень значимым культом плодородия. Примечательно, что начиная периода поздней бронзы — раннего железа у народов Северного Кавказа существовал и культ свиньи (животного, мясо которого составляло неотъемлемую часть пищи местного населения)[56] и дикого кабана. Об этом говорят личные имена у вайнахов — Хьаккий — свинья, Нал — кабан, Хурсиг — поросенок, которые давали до принятия ислама, а иногда и еще совсем недавно[57]. Наименование «Хьаккой» имел чеченский тейп, живший в верховьях реки Чанты-Аргун (Д.Д. Мальсагов, А.А. Исламов). Профессор И.Ю. Алироев исследуя истоки культа свиньи у вайнахов, обратил особое внимание на сходство многих календарных, земледельческо-производственных и религиозно-языческих терминов в вайнахских языках с названиями свиньи, кабана, их частей тела (и др.)[58].

Культ плодородия включал в себя почитание антропомофных божеств с подчеркнутыми признаками пола[59], а также эротические сцены в петроглифических изображениях (например, на башне у некрополя Цайн-Пхеда)[60]. Пережитки этого культа встречались вплоть до XX в., причем в областях Северного Кавказа, являющихся наиболее исламизированными. О.М. Давудов отмечал, что в сел. Келеб Советского района Дагестана сохранялись ритуальные танцы с четко выраженными сексуальными движениями. Те же движения содержит и «Акушинский» танец[61]. Для сравнения заметим, что праздненства эротического характера, сопровождавшиеся танцами, посвященными божеству плодородия и изобилия Квирия, имели место в Пшавии и Хевсуретии (Грузия)[62]. Это был характерный компонент традиционной народной культуры, который встречается у многих народов мира[63].

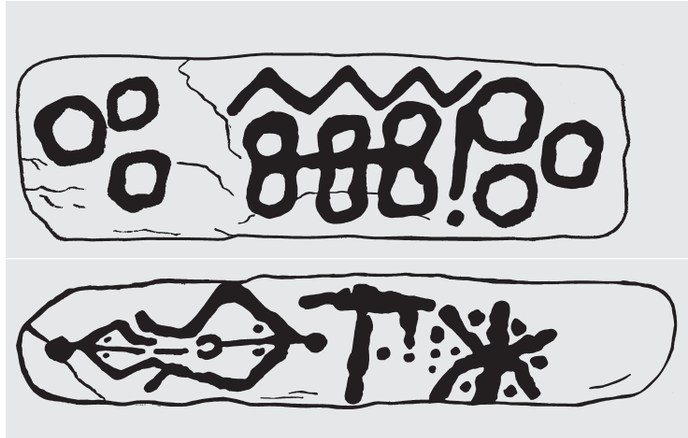


Рис. 2. **Петроглифы на стене башни у некрополя Цайн-Пхеда.**

Первобытные верования — фетишизм, тотемизм, анимизм, магия, в которых отражались представления человека о сверхъестественных свойствах природных явлений и объектов — постепенно сменяются множеством богов, имеющих конкретные облик, имя, культ.

53 Великая Н.Н. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 232; Подобные «волчьи» фамилии известны и у грузин (Герзмава).

54 Великая Н.Н. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 230–231.

55 Этот популярный культ особенно хорошо известен до принятия ислама у осетин, чеченцев, ингушей и адыгов, встречаясь на Северном Кавказе вплоть до конца XIX в. Оседланного коня подводили к умершему и оставляли на некоторое время около него; у коня могли отрезать кончик уха. У осетин существовал специальный посвятитель коня (бæхфæлдисæг), который в особой речи говорил о предстоящем путешествии в загробный мир на коне и т. п. (Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. 3-е изд., испр. и перераб. М.: Наука, 2004. С. 330–331).

56 Козенкова В.И. Поселок-убежище кобанской культуры у аула Сержень-Юрт. С. 42–44.

57 [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/b/blaramberg_i_f/text_1833_opisanie_kavkaza.shtml (дата обращения – 19.10.2015). Отчество известного в советской Чечено-Ингушетии, а затем и современной России партийного, государственного деятеля, ученого – Х.Х. Бокова – «Хакяшевич».

58 Мусаев Р.М. Почитание дикого кабана и домашней свиньи у чеченцев и ингушей до принятия ислама // Археология и вопросы атеизма. Грозный: ЧИГУ, 1977. С. 78–80.

59 См. например: Доманский Я.В. Древняя художественная бронзы Кавказа в собрании Государственного Эрмитажа. М.: Искусство, С. 79, табл. XVII; Давудов О.М. Культуры Дагестанат эпохи раннего железа. Махачкала: Дагфилиал ИИЯЛ им. Г. Цадасы, 1974. С. 185, таб. XV; Кривицкий В.В. Религиозные представления населения Северного Кавказа в эпоху поздней бронзы и раннего железа по памятникам прикладного искусства. Санкт-Петербург, 2012. С. 70–74.

60 Исламов А.А. К вопросу о средневековых погребальных сооружениях в врховьях реки Чанти-Аргуна. С. 141, рис. 9.

61 Давудов О.М. Указ. соч. С. 132.

62 Кривицкий В.В. Указ. соч. С. 74.

63 От аграрного общества к государству всеобщего благосостояния. М.: РОССПЭН, 1998. С. 182; Дударев С.Л. Статьи, заметки, леки по истории. Вып. VI. Армавир, 2007. С. 117.

Складывался система политеистических представлений, многобожие, длительное время традиционно именовавшееся термином «язычество».

В дохристианский и доисламский период политеистические верования, тесно переплетенные с ранними, «магическими» формами, были господствующими у народов Северного Кавказа. В культах языческого пантеона богов отражались желания и чаяния народа, связанного, прежде всего с земледелием и скотоводством — основными занятиями населения Северного Кавказа.

На местах отправления языческих культов происходили моления и жертвоприношения. На одном из холмов-убежищ Сержень-юртовского поселения (Восточная Чечня) открыто святилище, ряд жертвенников и предметы ритуального характера (глиняные антропоморфные и зооморфные статуэтки, амулеты-обереги, орудия труда, остатки глиняных сосудов и т. п.)[64].

Святилища представляли собой округлые или сложные по очертаниям (Сержень-Юртовское святилище имело планировку, близкую пентагону)[65] земляные и деревянные, чаще каменные, сооружения на возвышенности или насыпи, окруженные валами или рвами. Подобное святилище было обнаружено в 1984 году на Губсской крепости[66]. Святилище было каменным и находилось за большими земляными насыпями. В центре располагался огромный камень, с одного края которого был сделан сток для крови.

Политеистический пантеон местных богов был многообразен. Большинство божеств, имена которых сохранились в верованиях горцев, связаны либо с земледелием, либо со скотоводством — прямо или косвенно. Есть и божества-покровители охотничьего промысла. У осетин, например, наиболее почитались боги (на их образы наслоились христианские черты и даже христианские имена): Уацилла (то есть святой Илья) — покровитель земледелия и скотоводства, посылающий дождь и грозу; Фальвар — покровитель овец; Тутыр — пастух волков, позволяющий волкам резать овец; Авсати — божество диких животных, покровитель охотников[67].

У черкесов главными божествами считались: Шибле — божество молнии (смерть от молнии считалась почетной, убитого молнией человека не полагалось оплакивать, могила его считалась священной)[68]; Созереш — покровитель земледелия, бог плодородия; Емиш — покровитель овец[69]; Ахын — покровитель рогатого скота[70]; Мерем — покровительница пчеловодства (имя, видимо, от христианской девы Марии)[71]; Мезитха — покровитель охотников, лесное божество; Тлепш — покровитель кузнецов; Тхашхуо (Тха) — верховный бог неба[72].

У чеченцев верховным божеством был Дела — властелин света и светлого мира, в прошлом божество солнца и дневного света, Эла был хозяином тьмы и подземного мира. Стела/Села управлял громом и молнией, Хиннана была богиней воды, Лаьттнана — земли, Уннана — божеством болезней, ЦІу — божеством огня. Елта — первоначально был покровителем земледелия, затем хозяином зверей и покровителем охотников, Тушоли — богиней плодородия, Галь-Ерды — божеством скота, Молдыз-Ерда — божеством войны, Эштр — богом загробного мира[73].

У балкарцев и карачаевцев во главе пантеона (как и у других тюркоязычных народов) стоял верховный бог Тейри (Тенгри) — творец вселенной, пользовавшийся особым почитанием. Богиней материнства считалась Умай. Всем растительным миром ведал Дауле. Божеством урожая был Голу. В виду большой роли скотоводства, у балкарцев и карачаевцев существовали покровители разных пород скота: Долай — крупного рогатого, Аймуш — овец (он и представлялся в виде золоторогого белого барана), Маккуруш — коз и др.

Высшую ступень осетинского религиозного пантеона занимал бог — творец мира — Хуыцау. С произнесения его имени начиналась любая молитва,любое пожелание. Другими божествами являлись: Фалвар (покровитель мелкого рогатого скота), Курдалагон (покровитель кузнечного дела), Донбеттыр (божество водной стихии), Барастыр (повелитель Страны мертвых) и др. Страшным бичом в прошлом были эпидеми-

64 Козенкова В.И. Поселок-убежище кобанской культуры у аула Сержень-Юрт в Чечне как исторический источник (Северный Кавказ). М., 2001. С. 12–13, 25–27.

65 Там же. С. 13.

66 Ляушева С.А. Эволюция религиозных верований адыгов. Ростов-на-Дону, 2002. С. 26.

67 Миллер Вс. В горах Осетии. Владикавказ, 1998. С. 146.

68 Культ Шибле, правда, в некоторой видоизмененной форме, сохранился в некоторых аулах и по сей день. Дети ходят по дворам с изображением Шибле и, распевая песни ему посвященные, просят дождя. Хозяева одаривают ребят конфетами, печеньем или деньгами, не забывая при этом обильно поливать их водой.

69 Есть две версии перевода слова Емыш. Первая, Емыш – баран. Смысл этого слова иногда еще можно услышать: «У, Емыщ, ори о», то есть, «Ты неповоротлив, как баран». Второе значение этого слова «неустающий». Жертвенными животными у адыгов были корова, козел, но чаще всего – баран. Разведение мелкого рогатого скота занимало особое место в хозяйственной деятельности адыгов и во многом определяло их благосостояние.

70 До сих пор существует предание о тропе Ахыновой коровы, идущей от Черного моря, вдоль берега реки Шахе до Главного Кавказского хребта. Существует множество Ахыновых рощ, разбросанных на всем протяжении реки Шахе.

71 Л.И. Лавров указывает, что этот культ сочетает в себе христианские и кавказо-языческие элементы. В честь Мерем адыги распевали песню: С крестом над головой / Под раскатами грома,/С урожайным полем, / При виде Тхагуаще / Будешь жить (Хан – Гирей. Вера, нравы, обычаи. Образ жизни черкесов. Майкоп, 2007. С. 17).

72 Ляушева С.А.Эволюция религиозных верований адыгов. Ростов-на-Дону, 2002. С. 28.

73 Виноградов В.Б., Межидов Д.Д., Успаев Г.И. Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981. С. 37–40; Бараниченко Н.Н. Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов : Автореф. дисс. ... канд. Ист. наук. М.: МГУ, 1985; Ильясов Л. Религиозная культура чеченцев с древнейших времён до нашего времени. [Электронный ресурс]. Режим доступа: nohchalla.com/o-rodine/2012-01–30–14–24-06/2012-01–30–14–45–25/651-religioznaya-kultura-chechencev.html. (дата обращения – 30.01.2012).

ческие болезни, буквально косившие население. Осетины считали, что спастись от эпидемий они могут только путем умилостивления специальных святых, к которым в первую очередь относился Аларды — бог, насылающий оспу, а также глазные болезни. Его величали светлым, золотым. После выздоровления заболевший оспой в обязательном порядке накрывал стол в честь Аларды.

Очень почитаемым божеством была языческая богиня домашнего очага Афсин. Она заботилась о детях, покровительствовала брачным узам и т. д. Женские божества присутствовали в пантеоне всех народов Северного Кавказа. Они являлись богинями плодородия в самом широком смысле этого слова, то есть должны были обеспечивать плодородие полей, плодовитость людей и животных. Им поклонялись женщины, желавшие иметь детей. С распространением ислама, бездетные женщины стали посещать могилы известных духовных лиц и уже здесь давали обещание принести святому в жертву белого барана, если родится сын.

В осетинском пантеоне присутствовал покровитель оленей и других благородных животных Афсати, который жил в дружбе с нартами и дарил им целые стада оленей в дни пиршеств и свадеб. Это божество в форме «Апсат» встречается у балкарцев, карачаевцев, а также сванов. Адыги называли его Мэзитха (см. выше) и представляли сидящим на кабане с золотой щетиной. Отправляясь на охоту, горцы обязательно молились указанному божеству, просили, чтобы из своего стада он отпустил оленя (тура, козла).

Очень важным божеством у всех народов Северного Кавказа являлся бог грома и молнии. Он же выступал и в качестве бога плодородия (гром и молния — предвестники дождя). Ингуши обращались к нему со следующими словами: «Небо часто (быстро) заставь греметь. Тучным опустись на землю. Заставь солнце целительно смотреть, пролей дождь маслом, возрасти посеянное, размножь летом питаемое, не дай нам грубой пищи».

В прошлом название божества грома и молнии бытовало у абхазов в форме Афы, у вайнахов — Села, у балкаро-карачаевцев — Чоппа, Элия, Шакай, у адыгов — Шибле, у лакцев — Асе, у цахуров — Арш и т.д. Карачаевцы обращались к нему с просьбой о дожде, плодородии и урожае. Вокруг пораженного молнией совершался ритуальный танец, исполнялась песня «Чоппа». На то место, куда ударила молния, совершали ритуальное выливание молока — белой почетной пищи. Чоппе приносили в жертву козленка.

У осетин под влиянием христианства функции древнего божества стали связываться со святым Ильей (в христианизированной форме Уацилла). Гром и молния рассматривались как преследователи нечистой

силы (молния-де поражает дерево, когда туда прячутся злые духи). Разбитые таким образом и высохшие деревья становились священными и под ними совершались магико-очистительные обряды. Кусочки таких деревьев адыги использовали в качестве амулетов. Про убитого молнией говорили, что он удостоился благодати божества, и не оплакивали. Пораженного молнией хоронили с почестями на месте гибели, а его могила почиталась. Шапсуги во время засухи вместе с родственниками убитого молнией шли к его могиле просить бога о ниспослании дождя. Убитый молнией считался как бы святым, через которого можно было просить дождь у Шибле[74].

В Дагестане верховные боги назывались: Бечед (авар.), ЦIоб (авар.-анд.-дид. и нах.), Гьал (арч.), Зал (лак.), Умчар (таб.), Йиныш (рут.), Гыниш (цах.), Тенгри (кум.). Покровителями охоты и диких животных были: Будуал (авар.), Авдал (лак.), Кашкафтар (рут.), Абдал (цах.), Авамчи (кум.). Покровителями ремесел являлись: Темирхъояс (авар.), Чухъассу (лак.), Дауд (таб.), Тушеды риш (рут.).

Приведенный перечень свидетельствует о сравнительной разветвленности пантеона богов, который в определенной мере похож на пантеоны других народов мира. Были боги, почитаемые на большой территории, но были и те, которым поклонялись отдельные союзы сельских обществ и жители сел. В ходе создания более широких этнических общностей более сильное племя поглощало более слабое и вытесняло его бога, происходило слияние божеств с одинаковыми, а порой и различными функциями и атрибутами, менялись и их имена.

Наряду с развитым многобожием в доисламский период, пережитки которого сохранились и в более поздние времена, существовали семейно-родовые культы, которые были развиты у многих народов Кавказа, в том числе, ингушей, осетин. Ингуши, например, считали семейной святыней домашний очаг и все, что с ним связано (огонь, золу, надочажную цепь). Если любой посторонний человек, хотя бы и преступник, входил в дом и хватался за надочажную цепь, он поступал под покровительство семьи, хозяин дома обязан был его защищать всеми мерами. Это было своеобразным религиозным осмыслением известного патриархального обычая гостеприимства кавказских народов. В огонь перед каждой едой бросали маленькие жертвы — кусочки пищи. Но олицетворения очага, или огня, по-видимому, не было (в отличие от верований народов Сибири).

74 Адыги настолько преклонялись перед Шибле, что даже убитых молнией объявляли шихитами (т. е. шахидами; в этом термине со всей очевидностью фиксируется исламское влияние) – «святыми», а место их захоронения – святыми местами. Обычно убитых громом хоронили на месте их гибели.

У осетин, у которых были сходные верования, существовало и нечто вроде олицетворения надочажной цепи: её патроном считался кузнечный бог Сафа. Особо отметим то, что надочажная цепь имела особое место в обычае прощания невесты с очагом родительского дома и посвящения ее домашнему очагу мужа. У осетин перед отправлением невесты из родительского дома в церковь шафер три раза обводил ее вокруг очага, а затем заставлял прикоснуться к висящей над очагом цепи[75]. Данная цепь в силу выдающегося значения своей символики выполняла и другие важные функции в обрядовости горцев. Один из распространенных в дореволюционном Армавире обычаев «вызывания дождя» заключался в том, что во время засухи несколько пожилых черкесских армянок, накинув на себя железные надочажные цепи, трижды обходили церковь, поливая землю водой и обливая собравшихся зрителей[76].

У ингушей каждая фамилия (то есть род) чтила своего покровителя, может быть предка; в его честь сооружался каменный монумент — сиелинг. Раз в год, в день родового праздника, около сиелинга устраивалось моление. Были свои покровители и у объединений родов — у галгаев, у феаппи, из которых позже образовался ингушский народ.

В конце XIX в. Б.В. Далгат отмечал, что у осетин, чеченцев и ингушей существуют патроны или боги-покровители, общие всему племени или отдельному обществу из нескольких семей и, наконец, боги-покровители отдельных аулов или отдельных родов. Они называются эрдами или ердами. Особенно распространены были эти культы у осетин. В Северной Осетии, по свидетельству А.М. Ладыженского, вплоть до начала XX в. у каждого клана было родовое святилище дзуар (родового духа-покровителя) (см. выше). Тут ежегодно справлялся храмовый праздник и устраивался родовой пир (кувд). Члены рода, переселившиеся в другое место, присылали своих представителей праздновать родовой кувд у дзуара. О родовых культах адыгов и карачаевцев писали путешественники XV–XVII вв.[77]

У народов Дагестана, большинство из которых стали мусульманами в VIII–XIV вв., чисто языческих родовых культов не сохранилось. Под влиянием ислама эти культы сменились почитанием мусульманских шейхов. О. Каранаилов описал один такой культ, существовавший в XIX в. в Чохе. Чохский тухум Османов, по легенде, произошел от арабов, приехавших с Абу-Муслимом (легендарный герой-исламизатор Дагестана). Поэтому в ураза-байраме, когда из мечети выносили значок и саблю, оставленные Абу-Муслимом, их нес кто-нибудь из тухума Османов. Никто другой не смел взять эти реликвии[78].

У кавказских горцев сохранились и следы профессиональных и ремесленных культов, особенно культа, связанного с кузнечным производством. Черкесы почитали бога кузнецов Тлепша. Кузнецу, кузнице, железу приписывались сверхъестественные свойства, и прежде всего способность магически исцелять больных и раненых. Кузница была местом совершения таких лечебных обрядов. С этим связан и особый варварский обычай «лечения» раненых у черкесов — так называемый чапш; раненого (особенно при переломе кости) старались развлекать днем и ночью, не давая ему заснуть; односельчане собирались к нему, устраивали игры, танцы; каждый входящий громко ударял по железу. Раненый должен был крепиться, не обнаруживать своих страданий. По рассказу очевидца, иногда, «измученный болезнью, шумом, пылью, больной засыпает. Но не тут-то было. Рядом сидящая с больным девица берет в руки медный таз или железный лемех и начинает из всех сил бить молотком по медному тазу (или лемеху) над головой больного. Больной со стоном просыпается...»[79].

У абхазов был аналогичный культ кузнечного бога Шашвы. У них же сохранились и следы почитания богини Ерыш, покровительницы ткачества и других женских работ. О других культах, связанных с женскими домашними занятиями, на Кавказе мало известно.

Магическое значение железа как оберега отмечалось у всех народов Кавказа. Например, известен обычай проводить новобрачных под скрещенными шашками[80].

Таким образом, языческие верования народов Северного Кавказа возникли в эпоху первобытнообщинного строя и продолжали формиро-

75 Чурсин Г.Ф. Культ мертвых на Кавказе. Очерки по этнологии Кавказа. Нальчик, 2010. С. 37.

76 Это был, в данном случае, глубоко драматический жест! У горских женщин одевание надочажной цепи на шею, или опоясывание ею (осетины) является символом глубокой скорби: так делала вдова последнего представителя семьи, сопровождая покойника на кладбище; выражение «чтобы ты надела на шею свою очажную цепь» считалось у осетин самым тяжелым проклятием (Калоев Б.А. Осетины: историко-этнографическое исследование. 3-е изд. М.: Наука, 2004. С. 331). Данный поступок следует оценивать в контексте психологии членов аграрных обществ, жизнь которых находилась в большой зависимости от природно-климатических, погодных условий, неблагополучие которых нередко ставило такой социум на грань выживания.

77 Историко-культурные традиции народов Северного Кавказа: Научно-справочное пособие / Под ред. В. А. Тишкова. М.; Пятигорск; Ставрополь, 2013. С. 17.

78 Историко-культурные традиции народов Северного Кавказа: Научно-справочное пособие / Под ред. В. А. Тишкова. М.; Пятигорск; Ставрополь, 2013. С. 18.

79 Ляушева С.А.Эволюция религиозных верований адыгов. Ростов-на-Дону, 2002. С. 41.

80 Культ железа, возникший на Северном Кавказе в первой половине I тысячелетия до н.э. (а в Закавказье и еще ранее), оказался очень живучим в специфической местной этно-культурной среде. Пережитки его встречались у осетин, чеченцев и ингушей, народов Дагестана еще в начале XX в. (О.М. Давудов, З.И Хасбулатова; Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. I / Сост. Л.А. Чибиров, 1981), а также у армян, грузин, некоторых групп населения Азербайджана, абхазов, горских евреев (К.Х. Кушнарева, С.З. Тарба). По свидетельству Г.Ф. Чурсина, кавказцы приписывали железу и железным предметам магическую силу, способную оградить человека от чар, колдовства, нападений злых духов и т. п. И наоборот, железные предметы могли использоваться в целях черной магии, для нанесения вреда (Чурсин Г.Ф. Культ мертвых на Кавказе. С. 6–7; 30–36).

ваться в последующие столетия. Они отличались большой устойчивостью. Наслоившиеся на них позднее элементы христианства, а затем ислама у отдельных народов (прежде всего, западнокавказских горцев) до начала XIX в.[81] (и еще позднее) не превалировали над древними верованиями. Проходившие через Северный Кавказ народы, передавали местным племенам элементы своей духовной культуры, которые, частью ассимилировались с местной, частью остались неизменными. Для древней религии северокавказцев характерно многобожие, магические запреты и действия, поклонение святым местам и силам природы. Политеистические и магические верования сопровождались многочисленными культами и обрядами. Главенствующее положение в религиозном мировоззрении народов Северного Кавказа играли божества, которые охватывали основные сферы хозяйственной и социальной жизни общества.

1.3. Духовно-религиозная жизнь периода средневековья и нового времени и ее специфика

Христианство у народов Северного Кавказа (до 1917 г.).

Северный Кавказ — одна из древнейших колыбелей христианства в России. Первые семена христианства, по преданию, были занесены сюда еще в I веке, благодаря апостольской деятельности святых Андрея Первозванного и Симона Кананита в причерноморских греческих колониях Кавказа. Сохранившиеся христианские надгробия позволяют утверждать, что к началу IV века в Боспорском царстве уже имелась церковная община. В IV в. христианство, после объявления государственной религией Римской империи, значительно усилило свои позиции в Черноморских греческих колониях и, вслед за этим, начало более успешно проникать в среду населения Северного Кавказа. В свою очередь, распространение христианства в Западном Прикаспии началось в 30-е годы IV в. (деятельность епископа Григориса)[82]. Впрочем, по В.А. Кузнецову, эта религия проникла сюда позднее, в VI–VII вв.[83]

Памятники христианства сохранились и на территории Карачаево-Черкесии. На Рим-горе обнаружены каменный крест и греческая христианская надпись VIII в. В верховьях Кубани и Зеленчуков сохранились храмы, построенные по византийскому образцу. Здесь обнаружены и другие памятники христианства — каменные и металлические кресты,

Рис. 3. **Христианские кресты в горах Северного Кавказа. Фото А.Б. Белинского.**

погребения, совершенные по христианскому обряду, — головой на запад, со скрещенными на груди руками, почти без вещей[84].

В 858 г. император Михаил III направил в Хазарию для проповедования Евангелия преподобных Кирилла и Мефодия. На пути из Византии в Хазарский Каганат они посетили Северный Кавказ. Проповедь святых вызвала усиление симпатий населения к христианству, свидетельством чего стало образование новых христианская общин[85].

81 Кишмахов М.Х.-Б. Указ. соч. С. 543.
82 Гмыря Л.Б. Этапы христианизации населения Западного Прикаспия (IV–VIII вв. н.э.) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. М.: Памятники исторической мысли; Ставрополь: Наследие, 2008. С. 673.
83 Кузнецов В.А. Вопросы истории раннего христианства на Северном Кавказе // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. М.; Ставрополь, 2008. С. 689.
84 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до 15 века. Пятигорск, 2010. С. 72.
85 Шенкао М.Б. К вопросу о распространении христианства на Северо-Западном Кавказе [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: // www.blago-kavkaz.ru/history/item/3024-k-voprosu-o-rasprostranenii-khristianstva-na-severo-zapadnom-kavkaze

О распространении христианства у адыгов свидетельствуют многие авторы: арабские, персидские, европейские — Эломари, Дзузджани, Вильгельм де Рубрук, Иосафат Барбаро и многие другие. Полулегендарные апокрифические сказания V–VI вв. содержат сведения о крещении алан и зихов. На это указывают и отдельные памятники церковной архитектуры Северо-Западного Кавказа (руины базилики в с. Ново-Михайловка).

Большую роль в распространении христианства среди населявших Северный Кавказ адыгов сыграл византийский император Юстиниан Великий (527–565 гг.). Адыгский ученый-просветитель Шора Ногмов писал: «Юстиниан обратил милостивое внимание на адыгов и стал прилагать старания к обращению их в христианство. Адыги приняли его от греков без сопротивления, что и послужило причиной сближения двух народов. Имя Юстиниана в таком уважении между адыгами, что для подтверждения своих слов народ клялся Юстиниановым столом и Юстиниановым троном... Под влиянием союза с Юстинианом греческое духовенство, проникши в Кавказские горы, внесло к нам миролюбивое занятие искусством и просвещением. Священник назывался у нас шогень, епископ — шехник... Христианская вера процветала в Кавказских горах, будучи поддерживаема греческим духовенством, заменявшим убылых присылкою новых епископов и священников»[86].

Таким образом, христианство проникало на Северный Кавказ из Византии. Уже в конце IX века кавказские аланы приняли христианство, хотя, как указывал арабский автор Масуди, аланы приняли христианство во времена халифов Аббасидской династии. Свидетельством этого кратковременного христианства в Алании являются развалины христианских храмов в Карачаево-Черкесии, датируемые специалистами концом IX – началом X в. Более широкое распространение христианства началось с X в. Официальное принятие христианства Аланией состоялось в 916 г.[87]

После 931/932 гг. аланы вновь вернулись к язычеству, изгнав из своей страны епископов и священников, присланных византийским императором[88].

О принятии аланами христианства сообщает и географический трактат 982 г. неизвестного персоязычного автора «Худуд ал-Алам», упоминавший о царе алан как о христианине. В то же время он отмечал, что между жителями Алании есть христиане и идолопоклонники. В.Ф. Минорский в «Истории Ширвана и Дербента» X–XI вв. также писал, что «цари алан непродолжительное время были христианами, но затем вернулись в язычество»[89].

В X–XI вв. христианство среди адыгов распространяли не только византийцы, но и русские из Тмутаракани. Так, тмутараканский князь Мстислав крестил сыновей адыгского князя Редеди (1022 г.).

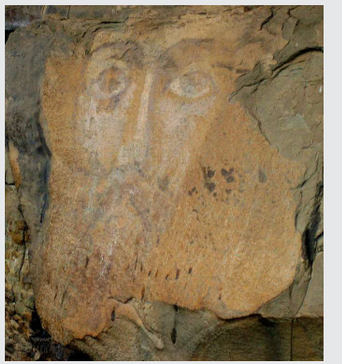


Рис. 4. **Северный Зеленчукский храм.**
Рис. 5. **Икона «Спас Нерукотворный».**

На Северном Кавказе действовали четыре епархии, епископы которых назначались Византией. В Зихии эти епархиальные центры находились в Фанагории, Матрахе (нынешняя Тамань), Зихополисе и Никопсе. Зихия была достаточно тесно связана с Византией. Имеются сведения об участии епископов Фанагорийского и Зихийского в церковных соборах еще в начале VI века. В документах Цареградского Собора 519 года стоит подпись епископа Фанагорийского Иоанна, а в материалах Константинопольского Собора 526 года встречается имя Зихийского епископа Дамиана[90]. Центр Аланской епархии X – начала XII в. находился на нынешнем Нижне-Архызском городище в Карачаево-Черкесии, где расположены знаменитые Зеленчукские храмы[91], а также обнаружена знаменитая наскальная икона «Спас Нерукотворный» (левый берег р. Б. Зеленчук).

В XIII веке Зихская епархия слилась с Авазгийской и Аланской, в XIV в. она носила название Зихско-Матрахской. Вместе с христианством

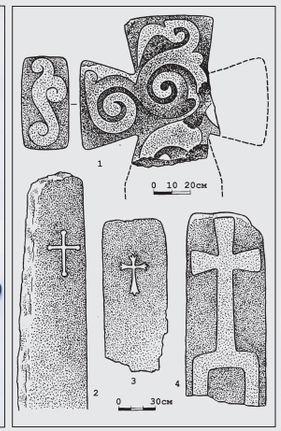
86 Ногмов Ш.-Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1982. С. 34.
87 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до XV века. С. 59–60.
88 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992. С. 27. Мамиев М.Э. Значение антицерковного демарша 931 г. в христианской истории Алании//Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 12 (62). Ч. 1. Тамбов, 2015. С.139–142.
89 Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963. С. 104.
90 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.: Пятигорск, 1992. С. 34.
91 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до XV века. Пятигорск, 2010. С. 63–91.

в адыгский язык вошли некоторые греческие названия, например, пятница и др.[92]

Нельзя не упомянуть и об одной из структур Аланской епархии — епископии Ахохии, которая, возможно, находилась на территории нынешней Кабардино-Балкарии (район сел. Каменномостского) перед нашествием Тамерлана. На ее локализацию здесь, вероятно, указывают многочисленные предметы христианской пластики, изученные С.Н. Малаховым и Р.Р. Рудницким[93].

Помимо Византии, активную миссионерскую деятельность по христианизации горских народов проводила Грузия, старавшаяся таким образом обезопасить свои границы от постоянных набегов горцев[94]. Результатом такой миссионерской деятельности в Ингушетии считается храм Тхаба-Ерды, возникший в домонгольский период. По мнению Е. Крупнова, «активное распространение христианства из Грузии в Ингушетию относится к XII–XIII вв. в период расцвета грузинской феодальной монархии»[95]. В своей «Географии» Вахушти Багратиони, описывая Осетию и осетин, отмечал: «В старину все они по вере были христианами и составляли паству Никозели, главным же образцом двальцы, но в нынешнее время двальцы только именуются христианами, ибо соблюдают великий пост, почитают и поклоняются иконам, церквям и священникам, а во всем другом несведущи. Не имеют священника и остаются некрещеными, кроме тех, которые получают крещение в Карталинии и Раче. Но в Тагаурии, Куртаули, Валагири, Паикоми, Дигории и Басиане главари и знатные суть магометане, а простые крестьяне — христиане, но они несведущие в этой и другой вере: различие между ними состоит только в том, что кушающие свинину считаются христианами, а кушающие конину — магометанами. Все же они почитают подобие идола, которого называют Вачила (Уацилла?) закалывают козла, мясо едят сами, а кожу натягивают на высокое дерево и поклоняются этой шкуре в день Илии, дабы он избавил их от градобития и даровал урожай Земли»[96].

В XIII–XIV вв. была предпринята попытка генуэзцев, действовавших с разрешения ордынских властей, распространить на Северном Кавказе католичество. Автор XV в. И. Шильтбергер отмечал, что «священники их принадлежат к ордену кармелитов, которые не знают по латыни, но молятся и поют по-татарски, чтобы их прихожане были тверды в вере. Притом многие язычники принимают святое Крещение, так как они понимают то, что священники читают и поют». Однако и эта попытка христианизации не увенчалась успехом. Воспоминание о генуэзцах сохранилось в фольклоре карачаевцев, балкарцев и осетин. Согласно преданиям, известным у многих народов региона, в той или иной конкретной мест-



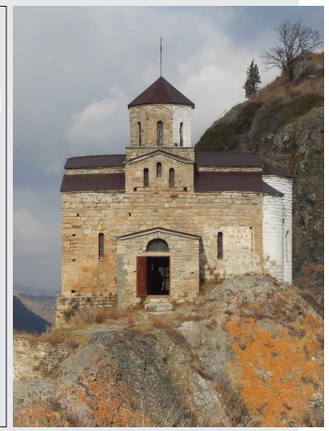


Рис. 6. **Христианская пластика из Кабардино-Балкарии.**
Рис. 6а. **Некоторые разновидности каменных надгробий из Балкарии: 1 – Жанкотехо; 2 – Безенги; 3 – Верхний Холам; 4 – Хабаз (по В.М. Батчаеву).**
Рис. 7. **Шоанинский храм первой половины X в.**

ности «жили ференки (или «перенки»). Католическими исследователи склонны считать и многочисленные надмогильные кресты XIV–XV вв., обнаруженные в разное время в с.с. Каменномостское, Жанкотехо, Хабаз и др. Свойственная католическим миссионерам гибкость и изощренность позволяла им сравнительно легко преодолевать как этнические, так и ландшафтно-географические барьеры[97]. Возможно, этот период оставил в календаре карачаевцев в названиях дней недели имена христианских святых: Элия (св. Илья), Никол (св. Николай), Эндреюк (св. Андрей), абустол (апостол), Геурге (св. Георгий), Барас (св. Параскева)[98].

92 Шенкао М.Б. К вопросу о распространении христианства на Северо-Западном Кавказе. [Электронный ресурс]. URL: http: // www.blago-kavkaz.ru/history/item/3024-k-voprosu-o-rasprostranenii-khristianstva-na-severo-zapadnom-kavkaze (дата обращения 19.10.15).
93 Калеж, крестами осененный // Мария и Виктор Котляровы. Неизвестная Кабардино-Балкария: Увлекательные, захватывающие, остросюжетные рассказы о загадках истории и людях республики, которую называют жемчужиной Кавказа. Нальчик, 2013. С. 229–265.
94 Большую исследовательскую работу по установлению грузинского влияния в средневековье на Северном Кавказе провели В.Б. Виноградов и С.А. Голованова. См.: Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова (к 70-летию со дня рождения). Армавир, 2008. С. 120–131.
95 Крупнов Е.И Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 63.
96 Вахушти. Описание царства Грузинского // История Осетии в документах и материалах. Цхинвал, 1962. С. 37.
97 Батчаев В.М. Балкария в XV – начале XIX в. М.: Институт археологии Кавказа, 2006. С. 165.
98 Культура и быт народов Северного Кавказа / Под ред. В.К. Гарданова. М. 1968. С. 127.

Юлиан (XIII в.) писал, что зихский князь имел сто жен, хотя и был христианином. Захоронения по христианскому обряду в адыгских могильниках встречаются очень редко (несколько погребений в Борисовском и Убинском могильниках). В основном погребения были языческие, с вещами, с вытянутыми вдоль туловища (а не скрещенными на груди) руками[99].

Даже губительное нашествие Тамерлана в конце XIV в. не привело к исчезновению христианства. Уже через несколько лет после этого нашествия архиепископ Иоанн де Галонифонтибус писал о ясах и аланах как о христианах[100]. Аналогичные сведения имеются и записках его современника И. Шильтбергера, который в начале XV в. побывал в центральных районах Северного Кавказа и отметил, что земля черкесов населена христианами, исповедующими греческую веру[101]. Как справедливо отмечают исследователи, «при всех успехах католических миссионеров преобладающим в высокогорной зоне вероучением, по-видимому, все же оставалось православие[102].

Лишь с падением Византии и Алании, народы Северного Кавказа оказались оторваны от остального христианского мира, в результате чего дохристианские традиционные верования вытеснили христианство. Впрочем, произошло это далеко не сразу. Если, как отмечалось выше, в начале XV в. И. Шильтбергер отмечал исповедание греческой веры, то в первой половине XVIII в. современники говорили уже о распространении у них «грузинского закона» (религии). Это важное указание на резко возросшую роль грузинских миссионеров. Как отмечает известный археолог и историк-кавказовед В.М. Батчаев, ретроспективно она отражает процессы XVI–XVII вв.; не исключено, что к тому же времени относится, например, Безенгийской церкви с грузинскими надписями, равно, как и проникновение в балкарскую лексику термина жор (от груз.джвари — «крест»). Ученый полагает, что еще в начале XVIII в. в религиозных верованиях балкарцев продолжал доминировать традиционный языческо-христианский синкретизм, характерный для широких слоев простого населения, что же касается знати (связанной с феодалами Кабарды), то наряду с христианами в ее среде были уже и приверженцы ислама[103].

За время своего бытования среди горцев христианство оказало существенное влияние на народные верования всех без исключения кавказцев. Многие христианские обряды трансформировались, перестав восприниматься как чужеродные. Христианство оказало влияние и на пантеон народов Северного Кавказа, имена многих языческих божеств были заменены именами христианскими святых. Так, в пантеоне многих народов Северного Кавказа встречается в различных вариантах свя-

той Георгий (Уастырджи, Уасгерги, Геурге, Ашджерджи), святой Илья (Уацилла, Вацил, Елиа, Элия, Сели), святой Николай-угодник (Никола, Никол). Перечисленные святые вошли в пантеон народных верований балкарцев, карачаевцев, кабардинцев, черкесов, осетин, ингушей и некоторых народов Дагестана[104]. Поэтому термин «язычество» не вполне отвечает характеру верований северокавказских народов до их исламизации. Знакомство с монотеистическим христианством трансформировало сознание народов, в результате чего классическое язычество образовало синтез с христианской религией, что, прежде всего, касалось обрядовой стороны. Возник христианско-языческий религиозный синкретизм (который впоследствии дополнился элементами ислама). По-видимому, процесс создания новой конфессиональной системы происходил согласно общим закономерностям: сначала — существование и столкновение местного язычества и христианства, затем — ознакомление с чужой религией, освоение ее культовой практики, взаимопроникновение и приспособление, и лишь впоследствии — формирование новой синкретической системы[105], которую сами верующие рассматривали как единую и непротиворечивую и именовали христианской.

Исповедание в течение столетий христианства оставило след в культуре северокавказских народов. Например, почитание креста сохранялось в быту адыгов вплоть до XX века. В черкесском языке есть значительный пласт христианской религиозной лексики. Так, распространенные черкесские фамилии Шогенов (и видимо, Шеуджен) и Карданов образованы от слов «шоджен» — священник и «къардэн» — дьякон. Черкесские названия дней недели также связаны с христианской лексикой. Среда (бэрэжьей) — напоминает о святой Параскеве, пятница (мэрэм) — о святой Марии, суббота (щэбэт) — об иудейском шабате, воскресение (тхьэмахуэ) в переводе означает «Божий день». В черкесском языке сохранились названия христианских праздников Рождества (Хурамы), Сретения (Созреш), Вербного воскресения (Тушгаг), Пасхи (Кутиш). Сохранилось почитание Иисуса Христа (Аус Герга — греческого Иисуса), Моисея (Аймыса), Илии (Яллии), Давида (Тлепша), Георгия (Даушджер-

99 Шортанов А. Адыгские культы. Нальчик, 1992. С. 47.
100 Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 13.
101 Там же. С. 16.
102 Батчаев В.М. Указ. соч. С. 167.
103 Там же. С. 170–171.
104 История народов Северного Кавказа. Т. 1. М. 1988. С. 218.
105 Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары, 1974. С. 27.

Рис. 8. **Древний висящий крест в долине Саше (рис. Дж. Белла).**

Рис. 9. Греческий крест над горной долиной Суква (рис. Дж. Белла).

джия). Аналогичные прослеженным выше процессы шли и у вайнахов (чеченцев и ингушей), у которых в период проникновения к ним христианства произошла частичная замена названий седьмицы на грузинские обозначения дней недели (оршот — понедельник, пIераска — пятница, шот — суббота, кIиранде — воскресенье; ср.: груз.: оршабатIи, параскеви, шабатIи, квира)[106].

Христианская лексика сохранилась и в адыгских топонимах. В верховьях р. Ту на Черноморском побережье есть местность Джорэ — «крест». Правый приток р. Агуй называется Джорыкъуэж — «река крестовой долины»[107].

Принимая христианские обряды и христианских святых, кавказцы старались адаптировать их к своим культам и в соответствие своим верованиям. Если какие-то христианские элементы противоречили народным представлениям, то их просто игнорировали, и в таких случаях христианство свой отпечаток оставляло только на имени божества. Так, на всем Кавказе до конца XIX в. охота занимала важное место, что отразилось на бытовании у всех народов божества охоты. Даже если имена этого божества не совпадали (Елта, Афсати и др.), основные сюжеты вокруг божества охоты были распространены от Черного до Каспийского моря. Такое же распространение получил образ Ильи, как божества-громовержца. Даже ритуалы, связанные с убитым молнией, были в своей семантике сходны. Отличия могли касаться лишь внешней формы ритуала. К примеру, у черкесов существовал обычай класть убитых молнией в гроб, который потом вешали на высокое дерево, после чего приходили соседи, приносили кушанья и напитки и начинали плясать и веселиться. Верующие резали быков и баранов, а большую часть мяса раздавали бедным. Так они поступали в течение трех дней и повторяли то же самое каждый год, пока трупы совершенно не истлевали, считая, что человек, убитый молнией, святой[108]. Бога-громовика кабардинцы называли Шибле. В его власти были вода, огонь, гроза. Считалось, что во время грозы Шибле скачет по небу на вороном жеребце и что раскаты грома не что иное, как отзвуки его небесной джигитовки. В период христианизации

106 Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный: Книга, 1990. С. 303–304.
107 Хужева Л.К. Религиозная лексика в кабардино-черкесском языке: Дисс. ... канд. филол. наук. Карачаевск, 2002.
108 Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 101.

адыгов функции Шибле перешли к Илие (Еллэ)[109]. В честь Еллэ у адыгов существовал танец «шиблеудж».

Над убитым молнией осетины устраивали круговой ритуальный танец «цоппай», после чего его клали на арбу с воловьей упряжью, и отпускали их. Где останавливались волы, там и хоронили убитого. Само же место, куда ударила молния, независимо, был убит кто-то, или молния попала в дерево, либо в здание, становилось местом поклонения, так же, как и у адыгов, карачаевцев, балкарцев, ингушей[110].

О сохранении некоторых христианских обычаев у черкесов упоминает в своём сочинении Эмиддио Дортелли д'Асколи, возглавлявший доминиканскую миссию в Кафе: «У них сохранились некоторые добрые христианские обычаи; например, по вторникам, средам и пятницам они не едят мяса круглый год; соблюдают посты пред праздниками святых Апостолов в июне и Успения пресвятой Богородицы в августе; постятся несколько дней перед Рождеством Христовым, а также весь великий пост, все по уставу греческого вероисповедания»[111].

Удельный вес новаций, генетически связанных с христианством, по сравнению с языческими воззрениями у вайнахов (т. е. чеченцев и ингушей) был гораздо меньшим, что, однако, не мешало самим горцам осознавать себя христианами. Наглядным подтверждением этому может служить культ Тамаж-Ерда, достаточно подробно описанный исследователями[112]. Влияние христианства на культ «крылатого святого» проявилось в употреблении железных крестов, свечей. Следы его видны и в некоторых элементах молитвы. Восклицания «оче», «амин», по-видимому, связаны с христианскими «отче», «аминь». И, наконец, представление о том, что Тамаж-Ерда вскоре должен вернуться на землю и покарать провинившихся, возможно, является отблеском мифа о новом пришествии Иисуса Христа. Все остальные воззрения, относящиеся к этому культу, имеют традиционный характер. И в них можно проследить наиболее ранние пласты. В частности, они связаны со способностью Тамаж-Ерда превращаться в козла. Характерными для местного язычества являются массовые моления и жертвоприношения.

Культ Тамаж-Ерда, в котором произошли наслоение и смешение различных элементов язычества, оказался весьма незначительно поколеблен христианством (в той же мере это относится к культам других божеств и святых). Однако дореволюционные исследователи на основе данных информаторов утверждали, что в пещере молились именно христиане (это утверждается и относительно иных святых и храмов)[113].

Единое христианское самосознание (при тесном переплетении черт христианства и язычества) существовало и у других горцев Кавказа[114], что открывало простор для конфессиональных связей между ними. В частности, по имеющимся в литературе сведениям, в Майсту (Чечня) приходили на моления тушины, пшавы, хевсуры. Последние также присутствовали на празднествах в Малхисте (Чечня). Хевсуры и вайнахи поклонялись Гуданскому кресту, хати Яхсар, другим грузинским святыням. На праздник Св. Георгия в с. Хахмати съезжались женщины из Грузии (Хевсурети, Тушети, Пшави) и горных Чечни и Ингушетии. Указанные праздники происходили на Пасху, Новый год, Георгобу и т. п. и сопровождались массовыми молениями и жертвоприношениями[115].

То же самое можно сказать о религиозных верованиях и культах восточных осетин и ингушей Джейраховского ущелья. Общие для двух народов праздники отмечались в честь Св. Мятцели на Столовой горе еще в конце XIX в.[116]

Судя по письменным источникам XVII в., один из главных признаков христианской принадлежности чеченцев и ингушей виделся в том, что они употребляли в пищу свинину. По словам стрелецкого головы М. Молчанова, «называютца де они (чеченцы-шатоевцы. — *Авт.*) православными христианы, потому что едят свинину».[117] Представления о горцах-чеченцах как о христианах, едящих свинину, сохранялась и в XIX в.[118] То же самое наблюдалось и в Ингушетии. По-видимому, этот признак стал основным тогда, когда в среде вайнахов начал распространяться ислам[119].

Приведенные данные подтверждают наличие у вайнахов, как и у других горцев Северного Кавказа (до утверждения ислама), достаточно сложных, далеких от «первобытного язычества» религиозных воззрений.

109 Шортанов А. Адыгские культы. Нальчик, 1992. С. 115.
110 Культура и быт народов Северного Кавказа / Под ред. В.К. Гарданова. М. 1968. С. 107.
111 Эмиддио Дортелли д'Асколи. Описание Черного моря и Татарии // История, быт и культура народов Северо-Западного Кавказа: хрестоматия : Учебное пособие / Сост. О.В. Ктиторова. Армавир, 2012. С. 23.
112 Архиев Ч. Ингушевские праздники. С. 7–14; Головинский П.И. Указ. соч. С. 253–254; Далгат Б. Указ. соч. С. 102.
113 См., например: Далгат Б. Указ. соч. С. 57; Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. Вып. VI. Тифлис, 1872. С. 57.
114 Примеры см. в предыдущих параграфах.
115 Извлечение из этнографических очерков Г. Урбнели о хевсурах кн. Р. Эристова // Зап. Кавказского отдела Русского Географического общества. Кн. XIV. Вып. 1. Тифлис, 1890. С. 184; Материалы по обследованию Чечни. 1928 г. // Архив Ленинградского отд. Ин-та археологии. Ф. 2. Д. 216. С. 33, 40; Мачинский А.В. Дневник работ Чеченского отряда СКАЭ. 1939 г. // Архив ЛОИА. Ф. 35. Д. 165. С. 27; Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX в. М., 1974. С. 174; Макалатия С.И. Указ. соч. С. 215; Сулейманов А.С. Указ. соч. Ч. 2. С. 278–287; Бардавелидзе Б.В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1933. С. 31.
116 Ахриев Ч. Ингушевские праздники. С. 7–11; Базоркин А. Указ. соч. С. 1–10; Далгат Б. Указ. соч. С. 104–112.
117 Кушева Е.Н., Усманов М.А. Указ. соч. С. 105.
118 Иваненков Н.С. Горные чеченцы // ТС. Вып. 7. Владикавказ, 1910. С. 9–13, 150.
119 Ср.: согласно Вахушти, «тагаурцы, куртатинцы, Валагир, Пайком, дигорцы и басилы, чьи главари и знатные являются мусульманами, а простые крестьяне – христианами, несведущими и в той и в другой вере, так как различие между ними состоит в следующем: те, которые едят свинину, являются христианами, а те, которые едят конину, – мусульманами» (Гаглоев Ю. Об одном месте «Географии» Вахушти // Изв. Юго-Осетинского НИИ. Вып. 11. Цхинвали, 1962. С. 182).

Таким образом, сочетание христианства с языческими культами до исламизации Кавказа стало преобладающей формой религиозных представлений.

Процесс христианизации пережил оживление в XVI–XVII вв., в связи с установлением народами Северного Кавказа связей с Московским государством и началом процесса их интеграции в состав России. В XVI–XVII вв. активизировалось крещение кабардинской знати. Оно носило добровольный характер и охватило тех кабардинских князей, которые были заинтересованы в политических и экономических связях с Россией, в ее помощи и подданстве. Это позволяло им в рассматриваемый период занимать самые высокие государственные посты. Так, крещеные князья Черкасские были: Борис — воеводой в Великом Новгороде, Григорий — воеводой и наместником в Астрахани и Царицыне, Дмитрий — боярином и первым воеводой на Украине, Иван — главой Стрелецкого и Иноземного приказов, Михаил — генералиссимусом и т. д.[120] Род Черкасских сохранял свою христианскую принадлежность и в начале XX в.

Кабардинская знать принимала крещение в Москве и российских городках, появившихся на Тереке. По словам Дж. Луки, священник, живший в Терках, эпизодически появлялся среди черкесов, «совершая таинство крещения» и достигая своей деятельностью Таманского полуострова[121]. Таким образом, с XVI–XVII вв. и на два века вперед обозначилось новое направление распространения христианства на Северном Кавказе — русское, российское. Оно, как следует из документа, заявило о себе не только на Северо-Восточном, но и на Северо-Западном Кавказе.

Уже в XVII в. процесс христианизации затронул и низы кабардинского общества. Так, в 1637 г. кабардинский мурза Муцал Черкасский жаловался на крещение в Терках его дворовых людей[122]. С укреплением позиций России на Тереке усилился поток кабардинских ясырей, которые бежали в крепости и станицы, принимали крещение и назад владельцам не возвращались. Терским воеводам даже предписывалось «крещены... не отдавати»[123]. Указанный процесс привел к появлению компактных поселений крещеных горцев. Например, уже в XVII в. рядом с крепостью Терки находилась как Черкасская слобода, так и квартал новокрещеных черкас[124].

Крещеные кабардинцы и другие служилые «инородцы-новокрещены» в 1735 г. составили ядро Терско-Кизлярского войска. Примечательны фамилии казаков, входивших в него: Ходжаев, Велиев, Казиев, Бетапов, Шергипов, Кантемиров, Гусенбеков, Татаров, Черкесов и др.[125]

Абри де ла Мотрэ в начале XVIII в. отмечал, что те кавказцы, «которые живут ближе всего к московитам, придерживаются греческой религии». У тех же, которые «живут посередине страны» наблюдалось «язычество», а точнее смешение некоторых черт «московитской или магометанской веры со своими языческими обрядами». Д. Кук, говоря о тех черкесах, которые «находятся под властью русских», подчеркивал, что «русские никогда не предлагают задевать их религиозные дела»[126]. Это еще одно свидетельство добровольности принятия, сохранения христианства частью кабардинцев и других горцев в рассматриваемый период.

Христианские миссионеры, направляемые Российским государством, продолжали свою деятельность на Северном Кавказе вплоть до XVIII — начала XIX в.

Особое значение имела деятельность Осетинской духовной комиссии (ОДК), которая началась в 1745 г. и продолжалась до 1792 г. Работе ОДК посвящен ряд исследований, и мы сейчас не станем останавливаться на ней подробно[127]. ОДК была направлена сюда Сенатом и Синодом. В течение нескольких десятилетий она являлась одним из звеньев, связывающим Россию и отдельные районы Северного Кавказа[128]. ОДК работала при Крестовоздвиженском монастыре в Кизляре, где они имели свое подворье[129]. По мнению М.М. Блиева, задача ОДК заключалась в склонении горцев к христианизации, к союзу с Россией и приведении в российское подданство. Автор отмечает, что не материальное вознаграждение (осуществляемое миссионерами при крещении: денежные пособия, исчисляемые в зависимости от социальной принадлежности, холсты на платье и пр.; эта практика вызывала осуждение самой императрицы Екатерины II. — *Авт.*)[130] являлось причиной успеха комиссии, а то, что, принимая христианство, осетины, ингуши ставили вопрос о своем вхождении в состав России и переселении на плоскость, о беспошлинной торговле, о защите их как российских подданных от притязаний кабардинских феодалов[131]. Деятельности комиссии, которая способство-

120 Казаков А.В. Адыги (черкесы) на российской военной службе. Воеводы и офицеры. Середина XVI – начало XX в. Нальчик, 2006. С. 277–282.
121 См.: Виноградов В.Б. Иностранные авторы XVI–XVIII вв. о русско-северокавказских отношениях // Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова (к 70-летию со дня рождения). Армавир, 2008. С. 205.
122 Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. М., 1957. Т. 1. С. 164 (В дальнейшем КРО).
123 См.: Козлов С.А. Кавказ в судьбах казачества (XVI–XVIII вв). СПб., 2002. С. 20.
124 Хождение купца Ф.Котова в Персию. М., 1958. С. 33.
125 Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Ростов н/Д., 2001. С. 62–63.
126 Виноградов В.Б. Иностранные авторы XVI–XVIII вв. С. 206.
127 Великая Н.Н. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 252–258 (См. там же библ.).
128 Русско-осетинские отношения в XVIII веке. 1742–1762 гг. Сб. документов / Сост. М.М. Блиев. Т. 1. Орджоникидзе, 1976. С. 72–74.
129 Гарунова Н.Н. Низовья Терека как главный религиозный центр России на Кавказе в XVIII – первой половине XIX в. // Российская государственность в судьбах народов Кавказа – VII. Материалы научно-практической конференции. Пятигорск, 12–13 декабря 2014 г. Пятигорск: ПГЛУ, 2014. С. 60–61.
130 Там же. 61–63.
131 Блиев М.М. Русско-осетинские отношения (40-е годы XVIII – 30-е годы XIX в.). Орджоникидзе, 1970. С. 90–91.

вала утверждению не только христианства, но и пророссийской ориентации осетин, мешали кабардинские князья, не желавшие терять контроль над этим районом Северного Кавказа. Их отряды «побивали», «чинили смертоубийство» и «брали в полон» крестившихся, осуществляли нападения на священнослужителей, разоряли подворья ОДК. Несмотря на это, процесс христианизации Осетии продолжился. После возвращения осетинского посольства на родину в 1752 г. тагаурские старшины заявили, что все готовы «в совершенное христианство притти» и ставили перед российской властью вопрос о переселении на равнину, жалуясь на тесноту в горах[132].

Вслед за осетинами и ингуши просили о включении в состав Российской империи, защите их от притеснений кабардинских феодалов, переселении на плоскость. Ингушские общества заявляли о своем желании креститься, считая себя вправе после этого опираться на поддержку России в решении насущных проблем[133]. В целом, христианизация середины XVIII в. была вызвана не стремлением получить некоторые предметы российского производства, которые миссионеры, как уже указывалось выше, дарили вновь обращенным, а желанием и надеждой обеспечить с помощью России жизненные потребности осетинского и ингушского народов: закрепление на плоскости, преодоление экономической замкнутости в горах, возможность вести торговлю с другими народами, избавление от внешней угрозы, от набегов и податей кабардинским феодалам.

ОДК в этих условиях сыграла положительную роль, так как ее деятельность способствовала установлению прерванных русско-осетино-ингушских связей. По этому поводу, в частности, ингушские старшины писали: «Много-де радовались, как присланным для просвещения нашего российских священников видеть удостоились и из того заключали чрез оных непрерывное с Россиею иметь знакомство...»[134]. Кизлярский монастырь в течении первых лет своего существования обратил в христианство около двух тысяч горцев. В XVIII–XIX вв. в Кизляре существовал отдельный квартал Новокрещенов — Кристи-аул (христианская деревня), заселенная представителями разными кавказскими народами, принявшими христианскую веру[135].

Деятельность ОДК, прерванная в 1792 г., была впоследствии возобновлена[136]. Впрочем, эскалация военных действий эпохи т.н. Кавказской войны не позволила представителям России результативно развивать христианизаторскую деятельность, тем более что в ходе указанных событий ислам завоевывал все большую популярность среди горцев. Тем не менее, шансы на, по крайней мере, частичную христианизацию отдельных групп северокавказских народов, как свидетельствуют современные исследователи, сохранялись еще в конце 1810-х гг., когда, например,

отдельные группы балкарцев извещали российскую администрацию на Кавказе о своем желании перейти в ортодоксальное христианство (миссия Н. Самарганова (Самарганишвили) в Верхней Балкарии в 1820 г., во время которой крестилось 549 неофитов)[137]. Однако, как ни поразительно, но кавказская администрация в лице А.П. Ермолова не захотела поддержать работу возобновленной ОДК. Главноуправляющий на Кавказе наложил строгий запрет на «стимулирование» крещения всякого рода подарками. Но особенно он был против социального поощрения неофитов. А.П. Ермолов указывал на то, что князья, дворяне и почетные старики Горийского уезда ссылались на слова проповедников о том, «что принявшие святое крещение никому более не принадлежат, как духовенству, и ни один помещик не вправе взыскивать с них какую-либо повинность». Вмешательство в социальные отношения со стороны миссионеров «проконсул Кавказа» назвал «разбоем» и заявил о том, что готов принять решительные меры против таковых[138]. В итоге перипетий этно-конфессионального и социо-политического развития народов Северного Кавказа, как очень точно отметил В.М. Батчаев, «к середине XIX столетия в регионе сложилась ситуация, которая может показаться парадоксальной. В вековой борьбе двух империй за обладание Северным Кавказом Россия одержала победу на полях сражений, а Турция — на «идеологическом фронте»[139]. Этот парадокс ученый объясняет сменой геополитических масштабов, связанных с исламом задач, региональными.

Наконец, эпопея по распространению православия на Кавказе усилиями российских властей завершилась следующими событиями. По инициативе наместника Кавказа кн. А.И. Барятинского, предполагавшего с помощью активных миссионерских действий христианских проповедников выдавить мусульманство и тем самым ликвидировать базу для будущих антироссийских выступлений, в январе 1860 г. при активной поддержке великого князя Константина Николаевича было учреждено

132 Блиев М.М. Русско-осетинские отношения (40-е годы XVIII – 30-е годы XIX в.). Орджоникидзе, 1970. С. 165.
133 См.: Бараниченко (Великая) Н.Н., Виноградов В.Б. Христианизация как фактор социально-политической истории Чечено-Ингушетии в XVI–XVIII вв. // Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова (к 70-летию со дня рождения). Армавир, 2008. С. 155–161.
134 Ахмадов Ш.Б. Экономические связи чеченцев и ингушей с Россией и народами Северного Кавказа в XVIII в. // Взаимоотношения народов Чечено-Ингушетии с Россией и народами Кавказа в XVI – начале XX века. Грозный, 1981. С. 98.
135 Гарунова Н.Н. Указ. соч. С. 61.
136 Новая «версия» ОДК занималась управлением приходами в Осетии, Сванетии, Хевсуретии, Пшавии и Тушетии – территориях, не охваченных движением мюридизма. Как отмечают исследователи, ее деятельность была сведена практически к нулю из-за крайней ограниченности средств и бюрократического порядка рассмотрения дел (Муханов В.М. Покоритель Кавказа князь А.И. Барятинский. М.: Центрполиграф, 2007. С. 171).
137 Батчаев В.М. Указ. соч. С. 175.
138 Там же. С. 176.
139 Там же.

«Общество восстановления православного христианства на Кавказе». Оно должно было восстанавливать существовавшие церкви и строить новые в горских приходах, открывать особые классы для преподавания горских языков духовным лицам, заниматься переводом богослужебных книг на кавказские языки (осетинский, абхазский, сванетский, кистинский) и т. д. Однако деятельность «Общества» была в целом неудачной. Успехи в миссионерстве были незначительными из-за слабой подготовки священников для работы в специфической горской среде. Несовершенными были и методы работы, которые ярко саркастически охарактеризовал С. Эсадзе: «Многие были свидетелями, как приводили солдат и артиллерию для сгона желающих креститься в луже». После отъезда А.И. Барятинского с Кавказа произошел отказ от подобных действий и переход к более мягким методам поддержания христианства[140].

Таким образом, к середине XIX в. под влиянием традиционных культов и обычаев христианство на Западном и Центральном Кавказе значительно трансформировалось. Народы Северного Кавказа адаптировали христианские обряды и святых к своим древним народным культам и традиционным верованиям. Тем не менее, христианство у многих народов региона оказалось вытеснено исламом. Как отметил в свое время В.А. Кузнецов, у них имел место факт христианизации, но так и не произошло евангелизации, что было связано с особенностями быта, психологии и менталитета[141].

Православная церковь на Северном Кавказе в пореформенный период. В пореформенный период, когда закончились военные действия, усилилось переселение на Северный Кавказ православного населения, и была проведена церковная реформа, деятельность русской православной церкви на Северном Кавказе по-настоящему активизировалась.

Возвращаясь к деятельности упомянутого «Общества восстановления Православия на Кавказе» нужно заметить, что оно поставило перед собой задачу восстанавливать старые и строить новые храмы, снабжать их утварью и книгами, распространять последние среди населения, устраивать церковные школы и др. Предусматривался перевод духовной литературы на осетинский, абхазский, сванетский и кистинский языки[142].

Обратим внимание на то, что после долгих дебатов общество в своем названии сохранило слово «восстановления», а не «распространения» или «насаждения»[143]. Такие терминологические нюансы объяснялись тем, «что, если мы гласно выразим желание не восстановить, но распространить в горах христианскую веру, то этим мы оправдаем самое сильное из предубеждений мусульман и сами воздвигнем затруднения в достижении цели...»[144]. К народам, которые когда-либо исповедовали христианство, были отнесены южные дагестанцы, многие чеченские общества, ингуши, кабардинцы и др. В 1885 г. в состав Общества входило более 1000 человек (причем, не только духовных лиц), а бюджет превосходил 180 тыс. руб. Его составляли частные и государственные пожертвования. Однако результаты работы Общества на Северо-Восточном Кавказе были достаточно скромными[145]. Православие чаще всего принимали армяно-григориане и несториане, а не мусульмане. В школах Общества мусульмане также составляли незначительную часть. Еще в середине XIX в. о своем желании вернуться к вере предков заявили энгилойцы (грузины-мусульмане). Принятие христианства они использовали для получения земли, освобождения от податей и зависимости от аварцев, что вызвало недовольство последних. Власти были вынуждены приостановить процесс христианизации. И в дальнейшем священнослужителям настоятельно рекомендовалось не давать новокрещеным обещаний, которые могли бы раздражать соседних горцев-мусульман, и не сулить материальные выгоды, чтобы исключить корыстные расчеты неофитов.

Достаточно успешно миссионерская работа осуществлялась в отношении осетин, где позиции христианства были достаточно сильны. В 1860 г. во Владикавказе был создан специальный комитет, который занимался переводом на осетинский язык церковных книг и учебников[146]. А в 1861 г. во Владикавказе были напечатаны осетинский букварь, церковные издания, которые рассылались по осетинским приходам. Местное духовенство должно было вести службу на осетинском языке. Все это входило в задачу подготовки просвещенных проповедников. Планировалось и открытие школ во всех горских приходах, где преподавание должно было осуществляться на горских языках, и лишь затем переходить на обучение русскому языку и письму. Однако методы миссионеров не всегда были действительно мирными, пропагандистскими. К тому же распространились слухи о насильственном крещении, что усилило вы-

140 Муханов В.М. Указ. соч. С. 171–175.
141 Кузнецов В.А. Вопросы истории раннего христианства на Северном Кавказе // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. М.; Ставрополь, 2008. С. 689. См. также: Дударев С.Л. Трудными дорогами совместничества // Сборник научных работ С.Л. Дударева. М.: Илекса, 2011. С. 499, прим. 146, 149.
142 Муханов В.М. Покоритель Кавказа князь А.И. Барятинский. М., 2007. С. 171–174.
143 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе: исторические аспекты проблемы. Армавир; Ростов н/Д., 2004. С. 11.
144 Мусаев М.А. Попытки христианизации дагестанцев, как один из методов уменьшения влияния ислама и упрочения позиций Российской империи на Кавказе в середине XIX века // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2006. № 1. С. 83.
145 Там же. С. 83–85.
146 Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 112.

езд горцев из России. И поэтому власти, не желая обострять ситуацию, предписали миссионерам действовать более мягко[147].

Во второй половине XIX в. ряды священнослужителей значительно пополнились выходцами из осетинского народа. Большую роль в их подготовке сыграла Тифлисская духовная семинария[148]. Это положительным образом сказалось на судьбах христианства в Осетии.

В 1875 г. была открыта Владикавказская епархия. Сюда вошли все осетинские православные приходы, а затем (с 1885 г.) к ним были присоединены и русские приходы Терской области. В этом районе деятельность православной церкви встречала серьезные трудности. Здесь она столкнулась с усиливающейся мусульманской пропагандой среди осетин, нехваткой местного духовенства и др. Успеху первой способствовала и политика властей, которые предоставляли ряд преимуществ осетинам-мусульманам (посылка детей в кадетские корпуса, служба в почетном конвое, предоставление лучших земель на плоскости и др.). Проповедь мусульманства (в том числе и со стороны турецких эмиссаров) значительно усилилась в период российско-османской войны 1877–1878 гг. Несмотря на это, при содействии «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» в Осетии были построены десятки православных церквей, которые обеспечивались иконами и утварью. Началось открытие церковно-приходских школ и духовных училищ. В 1867 г. в Северной Осетии действовало 30 школ с 542 учащимися. В конце 70-х годов, благодаря деятельности владыки Иосифа и осетинских священнослужителей, основные церковно-богослужебные книги были переведены на осетинский язык, составлен и русско-осетинский словарь. Процесс христианизации осетин получил новый импульс. Священники боролись с языческими жертвоприношениями и суевериями, разорительными поминками по умершим, с многоженством и кровомщением. Под влиянием осетинского духовенства сельские сходы принимали соответствующие общественные приговоры[149].

В 1885 г. во Владикавказской епархии действовало 117 церквей (из них 24 в Северной Осетии) и 2 монастыря (в Кизляре и ст. Государственной). Нехватка духовенства вынудила церковные власти открывать учебные заведения для подготовки грамотных священнослужителей. Еще в 1846 г. в Ставрополе была открыта Кавказская семинария (где изучались осетинский и калмыцкий языки), в 1858 г. Екатеринодарское духовное училище было преобразовано в уездное, в 1875 г. в Ставрополе открылось Кавказское женское епархиальное училище. В 1895 г. в осетинском с. Ардон начала свою работу духовная семинария (на 150 чел.), что позволило направлять в горские приходы новых подготовленных священников и учителей[150].

В конце XIX века в Ставропольской епархии священники без религиозного образования были «редкими исключениями», подавляющая часть заканчивала семинарии и духовные училища. Их главной обязанностью по-прежнему являлось «учить и наставлять прихожан в истинах веры и правильной христианской жизни»[151]. Епархиальные училища давали разностороннее образование. Помимо религиозных предметов здесь преподавались русский и французский языки, арифметика, география, история, физика, черчение, музыка и др. Многие выдающиеся представители местной интеллигенции были выходцами из семей священнослужителей: И.Д. Попко, Ф.А. Щербина, А.Д. Бигдай и др.[152]

Распространение грамотности на местных языках, подготовка кадров священнослужителей и др. меры укрепили позиции православия среди тех горских народов, которые сохранили значительные пласты христианских верований и христианское самосознание.

В деятельности православной церкви в рассматриваемый период наметились две линии: одна была направлена на работу с горцами, другая — на русское население[153]. В частности, проповедническая деятельность велась среди староверов и сектантов. При этом священнослужителям рекомендовалось выступать принародно в духе «евангельского мира и той любви, которая долготерпит и превозносится, не безчинствует и все переносит»[154].

Обращалось внимание и на религиозность казачества. По словам одного из священнослужителей, черноморец, хотя и набожен, но эта набожность «довольно груба. Если поставил Богу свечу, отправил молебен всем Святым, то он уже и себя считает святым. Надобно еще много трудиться пастырям церкви, чтобы просветлить их нравственные понятия»[155].

Для борьбы с сектанством и расколом создавались миссионерские братства, которые действовали в Ставрополе, Майкопе, Екатеринодаре[156]. Не без их участия число крещеных в православие на рубеже веков составило 6 тыс. чел.[157]

147 Муханов В.М. Указ. соч. С. 174–175.
148 Калоев Б.А. Осетины. С. 288.
149 Гедеон митрополит Ставропольский и Бакинский. Указ. соч. С. 163–170.
150 Там же. С. 169, 175; Раздольский С.А. Миссионерская деятельность православной церкви на Северном Кавказе в XIX – начале XX веков : Автореф. дисс. ... к.и.н. Краснодар, 1997. С. 18–19.
151 Православная церковь на Кубани. С. 101–102.
152 Там же. С. 152, 515–522.
153 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. Указ. соч. С. 180.
154 См.: Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Ростов н/Д., 2001. С. 186.
155 Православная церковь на Кубани. С. 220.
156 Там же. С. 19.
157 Раздольский С.А. Указ. соч. С. 19; Гедеон митрополит Ставропольский и Бакинский. Указ. соч. С. 153.

Переживало расцвет и храмовое строительство. В середине 70-х гг. в Кавказской епархии насчитывалось 425 церквей. Из них в Ставропольской губернии — 113, в Кубанской области — 220, в Терской области — 77 и в Черноморском округе — 15. Через десять лет (в 1885 г.) число приходов выросло до 600. В том же году произошло разделение Кавказской епархии на Ставропольскую, Владикавказскую и Сухумскую епархии. В Ставропольскую епархию вошли Кубанская область и Ставропольская губерния. По инициативе кубанских казаков и владыки Владимира началась реставрация древних храмов в верховьях Кубани, и в 1889 г. произошло основание Александро-Афонского Зеленчукского монастыря. Восстановление древних храмов осуществлялось за счет пожертвований населения Кубанской области[158].

В 90-е годы XIX в. были открыты первые народные читальни, широко распространялась религиозная литература, возникали специальные книжные лавки, вводились внебогослужебные собеседования, открывались религиозные школы и др. В Ставропольской епархии в начале XX в. число церковно-приходских школ достигло 475.[159] Но, как правило, они были одноклассными и по количеству учащихся на рубеже веков значительно уступали светским. К тому же в религиозных школах учили чтению и письму на церковно-славянском языке. Поэтому требовались время и усилия, чтобы научиться гражданской грамоте. Тем не менее, они сыграли важную роль в нравственном воспитании населения.

Просвещением паствы занимались и монастыри. Так, в Иоанно-Марьинском женском монастыре Ставрополя действовала церковно-приходская школа, выпускавшая учительниц. А в церковно-приходской школе при Спасо-Преображенском женском монастыре (находился близ древнего Сентинского храма) русскому языку и математике с 1899 г. обучались дети не только казаков, но и карачаевцев-мусульман[160]. На рубеже веков т. н. школы русской грамоты епархиального ведомства существовали во многих горских аулах. Так, в селениях Майкопского отдела было 9 таких школ. Джеракаевскую школу посещали и 23 взрослых горца (по вечерам). По мнению учителя Волобуева, горская молодежь осознала необходимость «знать русскую грамоту ввиду совместного сожительства с русским населением и постоянных с ним сношений»[161]. В таких школах преподавался и арабский язык.

Во второй половине XIX — начале XX в. на Северном Кавказе появилось новые мужские монастыри: Михайло-Афонская Закубанская пустынь (1877), Мамай Маджарский Воскресенский монастырь в г. Св. Креста (ныне Буденновск) (1882), Георгиевский в г. Моздоке (1885), Александро-Афонская Зеленчукская пустынь в ст. Зеленчукской (1889), Владикавказский Покровский монастырь в г. Владикавказе (1893), Николаевский миссионерский монастырь в ст. Кавказской (1894), Покровский монастырь в ст. Динской (1899), Свято-Троицкий монастырь у Адлера (1902), Второ-Афонский Успенский монастырь в г. Пятигорске (1904), Казанский монастырь близ ст. Васюринской (1910), Покровский монастырь в г. Новороссийске (1912). В Екатеринодаре (1895), Майкопе (1880), Армавире (1896) были основаны монастырские подворья. Существовали и женские обители[162]. В пореформенный период ряд монастырей открывались близ древних христианских церквей Северного Кавказа.

Все они выполняли не только религиозные, но и важные общественные функции. При них открывались больницы, школы, детские приюты, учебные заведения. В начале XX в. в Екатерино-Лебяжской Николаевской пустыни имелись: книжная и картинная лавки, гостиница для богомольцев, монастырский фруктовый сад, огороды и пр.[163] А в Михайло-Афонской пустыни действовали многочисленные мастерские: иконописная, токарная, слесарная, кузнечная, кровельная, портняжная, сапожная и др. Монастырская братия разводила скот, рыбу в прудах, занималась пчеловодством. К мощам св. великомученика Харлампия, чтимого как покровителя скотоводства, приходили многочисленные паломники, в том числе и горцы, занимающиеся разведением скота, особенно во время падежа животных, эпизоотий. До революции обитель являлась мощным паломническим центром, который по числу приходящих можно было отнести на второе место после Троице-Сергиевой Лавры. С 2003 г. (после закрытия его в советскую эпоху) монастырь возрождается с тем же, что и раньше, названием и девизом: «Свеча за мир!»[164].

В рассматриваемый период церковь организовывала благотворительность: содержала бездомных детей и престарелых, бесплатные столовые для бедных, оказывала помощь всем бедствующим (вдовам, больным и др.). Специальные тарелочные и кружечные сборы производились для сирот и попечителей, для бедных духовного звания, для лечения душевнобольных, для слепых, глухих, для семей убитых и умерших от ран в войнах 1877–1878 гг., 1904–1905 гг. и др. Целевые пожертвования шли на строительство церквей и музеев, содержание церковно-приходских школ, училищ и семинарий, православного миссионерского общества.

158 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. Указ. соч. С. 141–144.
159 Там же. С. 156.
160 Там же. С. 155, 161.
161 Православная церковь на Кубани. С. 504.
162 Там же. С. 331–332, 554; Раздольский С.А. Указ. соч. С. 19.
163 Православная церковь на Кубани. С. X–XI.
164 Пантелеимон, епископ Майкопский и Адыгейский. Указ. соч. С. 21–29.

Церковь откликалась и на события международной жизни. Собирались деньги в помощь пострадавшим от землетрясения в Греции в 1893 г., на строительство православных храмов за рубежом, в пользу нуждающихся славян и т. п.[165]

Церковь привлекала православную интеллигенцию к открытию городских культурных центров. В 1906 г. в Ставрополе был открыт музей церковно-археологического общества, которое занималось сбором экспонатов, изучало историю христианства в регионе. При музее действовали библиотека и архив[166].

Специальные меры предпринимались и для противодействия антирелигиозной пропаганде, которая давала о себе знать в начале XX в. Еще одним направлением работы церкви была борьба с продолжавшими существовать пережитками язычества (суеверия, приметы и пр.)[167].

В целом деятельность православной церкви и духовенства в конце XIX — начале XX в. была достаточно разносторонней. Она охватывала многие сферы общественной и духовной жизни местного населения. Стало больше приходов, укрепилась их материальная база, более разнообразными стали методы работы с верующими и др. РПЦ, хотя и сохраняла статус государственной церкви (а православие объявлялось «первенствующей и господствующей» верой), но в регионе, в силу его конфессиональных особенностей, не всегда находила поддержку властей.

Особое беспокойство духовенства вызывала ситуация в терских старообрядческих станицах. В некоторых из них в первой половине XIX в. не было ни одного православного храма. В пореформенный период и здесь развернулось церковное строительство. Этому способствовал приток в казачьи станицы православного населения из разных регионов России. Место для церквей отводилось, как правило, в центре станиц, на площади. По ее периметру обычно располагались станичное училище, церковно-приходская школа, торговые заведения и пр.

В пореформенный период регион стал быстро догонять центральные губернии по числу храмов, духовенства и др.[168]

Православные храмы, где бы они ни находились, выполняли важную интегрирующую роль в регионе. Они посещались осетинами, малороссами, казаками-старожилами, русскими переселенцами и др. В частности, в Моздокский собор на Успение приходила большая часть жителей города и его окрестностей, включая армян и грузин. Сюда же собирались тысячи богомольцев не только со всего Кавказа, но и, как отмечал современник, «с берегов Дона, Астраханской, Екатеринославской, Харьковской и других губерний»[169].

В целом, деятельность РПЦ способствовала широкому распространению христианства на территории Северного Кавказа. Это позволило

С.А. Раздольскому поставить вопрос о существовании не только экономической колонизации региона, но и православной, которая укрепляла здесь позиции России и сыграла заметную роль «в установлении имперской стабильности на Северном Кавказе»[170].

В рассматриваемый период церковь выполняла ряд важных общественных функций: заботилась о народной нравственности, просвещении, занималась благотворительностью, проявляла заботу о культурном наследии (восстанавливала и сохраняла памятники христианства) и др.

1.4. Ислам на Северном Кавказе (VII – начало XX века)

Первое знакомство народов Северного Кавказа с исламом относится к VII веку. В 651 г. отряды арабской конницы под командованием военачальника Сулеймана вторглись в Южный Дагестан и через Каспийские ворота прошли на север. Но это вторжение не имело успеха, ни в военном, ни в политическом значении. В 652 г. их предводитель Сулейман погиб севернее Дербента[171]. Хотя арабы не смогли тогда закрепиться в Дагестане, вторжения продолжались в течение 150 лет. Со второй половины VII века арабы стали насаждать ислам на захваченных территориях Дагестана. При этом они прибегали не только к силе оружия, но и к мирным средствам, в частности к налоговой политике.

Такой метод насаждения новой религии арабы применяли почти на всех завоеванных территориях. Те, кто принимал ислам, освобождались от подушной, а иногда и поземельной подати (т. е., от джизьи и хараджа)[172]. Как отмечает Валид Али Мохамед Махмуд, феодальные образования Северо-Восточного Кавказа, расположенные к северу от Дербента, хотя и признававшие власть арабов, но остававшиеся в значительной мере независимыми, выплачивали в VIII–IX вв., видимо, только джизью[173]. Кроме того, арабы развернули миссионерскую деятельность. В ре-

165 Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья. С. 181; Православная церковь на Кубани. С. 134–135.
166 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. Указ. соч. С. 158–159; Раздольский С.А. Указ. соч. С. 23.
167 Православная церковь на Кубани. С. 105.
168 Раздольский С.А. Указ. соч. С. 28.
169 См.: Калоев Б.А. Осетины. С. 289.
170 Раздольский С.А. Указ. соч. С. 28.
171 Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984. С. 10.
172 Там же. С. 10.
173 Валид Али Мохамед Махмуд. Ислам и исламские традиции в духовной и материальной культуре населения средневекового Дербента (сер. VII – сер. XIII в): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Ростов-на-Дону, 2009. С. 22.

зультате ислам в Дагестане стал постепенно распространяться все дальше в горные районы. Появление первых мусульманских мечетей также связано с Дагестаном. Самая древняя мечеть «Джума», построенная в Дербенте, относится к VIII веку.

Материалы этого города дают основания полагать, что в его социальной структуре и жизни была значительной роль мусульманских священнослужителей и исламских военно-религиозных группировок[174].

В то же время процесс исламизации народов Дагестана растянулся на столетия. Значительная часть населения, особенно в горах, оставалась приверженцами прежних верований вплоть до конца XV века. К примеру, как указывает исследователь религиозных верований народов Дагестана И.А. Макатов, жители села Кубачи и близлежащих аулов приняли ислам лишь в начале XV века, а население Гидатлинского общества только в 1475 году. Но дальше на север Кавказа в это время ислам не продвинулся и успехов не имел. Позже всего ислам утвердился в Западном Дагестане (XV–XVII вв.). В целом, проникновение ислама в Дагестан растянулось на тысячелетие. Примечательно, что эту религию в первую очередь здесь принимали представители правящей верхушки, ставшие активными проводниками новой религии в своих и соседних владениях[175]. Через ислам эффективно укреплялись вассальные отношения, что прослежено и в других регионах мира, где распространена эта религия.

Проникновение ислама на Северный Кавказ шло не только с юга. В нижнем Поволжье располагалась Золотая Орда, в которой с XIII столетия стал распространяться ислам. Имеются отдельные сведения о проникновении ислама из Золотой Орды на Северный Кавказ по торговым путям[176]. Но, видимо, это влияние было весьма незначительным и заметных следов не оставило.

В числе племен, входивших в состав Золотой Орды и принявших ислам, были и предки нынешних ногайцев. Уже в XVI–XVII вв. ногайцы считались мусульманами. Фактически они были одними из первых народов Северного Кавказа, принявшими ислам, хотя и были длительное время равнодушны к вопросам мусульманской веры. Так, один из путешественников, побывавший на Северном Кавказе в XVII столетии, писал: «Они (ногайцы) магометане, но не соблюдают правил своей религии, не постятся, не собираются на молитву; муллы и тревиджи (мусульманские богословы) не живут между ними, так как не могут привыкнуть к их образу жизни»[177]. На то, что ногайцы и позднее, т. е. в XVIII — середине XIX в., строго не соблюдали нормы ислама говорит то, что в ногайских погребениях этого времени из Восточного Приазовья зафиксированы признаки, не соответствующие канонам мусуль-

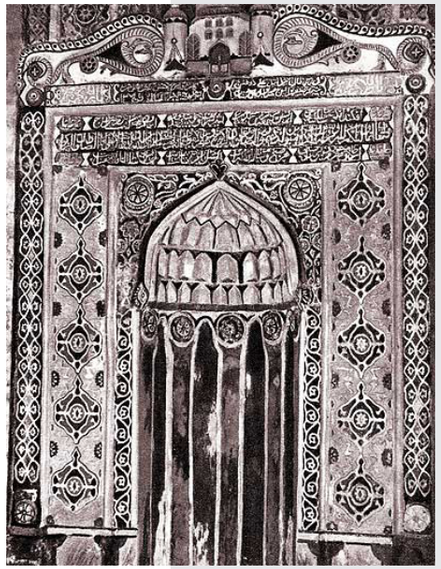


Рис. 10. **Внутренний вид Джума-мечети в Дербенте.**
Рис. 11. **Мечеть-минарет в Дербенте.**

манской религии (отсутствие полуразворота на правый бок, положение черепа не по кибле)[178].

Тем не менее, соприкасаясь с другими народами Северного Кавказа, ногайцы не могли не познакомить последних с исламом. В своем историко-этнографическом очерке «Абазины» известный кавказовед Л.И. Лавров отмечал, что взаимоотношения абазин с кубанскими ногайцами, несомненно, содействовали ознакомлению с мусульманской религией, которая постепенно стала все больше проникать в жизнь населения Северо-Западного Кавказа. Ислам суннитского толка проник к абазинам

174 Там же. С. 25.
175 Великая Н.Н. Исламизация Северного Кавказа (VII–XIX вв.). М., 2009. С. 19.
176 Хан-Магомедов С.О. Дербент. М., 1958. С. 61.
177 Цит. по: Алексеева Е.П. Очерки по экономике и культуре народов Черкесии в XVI–XVII веках. Черкесск, 1957. С. 117.
178 Чхаидзе В.Н. Мусульманские некрополи позднего средневековья – нового времени в Восточном Приазовье // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: Исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012. С. 407.

от ногайцев и крымских татар. Первыми воспринимала его знать, а потом остальной народ. Это могло произойти, по мнению Л.И. Лаврова, в течение XVII–XVIII вв.[179] Появление первых мусульман на Северном Кавказе В.А. Кузнецов также относит к периоду Золотой Орды. По мнению В.А. Кузнецова, мусульманская религия значительное распространение получила с XIV века благодаря включению большей части Северного Кавказа в улус Джучи — Золотую Орду[180]. Как считают некоторые исследователи, крупнейшим исламским экономическим и культурным центром Предкавказья в XIV веке стал город Маджар на реке Кума со смешанным тюрко-монгольским и аланским населением. Археологическими раскопками Северо-Кавказской археологической экспедиции на Верхнем Джулате открыты руины двух мусульманских мечетей из трех, в 1771 году засвидетельствованных И.А. Гюльденштедтом. О трех минаретах в «Татарской долине» Татартупа писал и И. Бларамберг в 1834 году[181]. Следовательно, можно утверждать, что уже в XIII–XV веках на Северном Кавказе имелись мусульманские общины, с которыми не могли не сталкиваться остальные народы Центрального и Северо-Западного Кавказа, в том числе и осетины.

Третья волна распространения ислама связана с Турцией и Крымским Ханством. В XV в. Османская империя, возвысившаяся на обломках Византии, превратилась в могущественную державу. Турецкий султан был объявлен халифом всех мусульман-суннитов (и был им до 1922 г.). Уже в XV столетии в руки Турции попало Черноморское побережье Грузии и Абхазии. В 1475 году были захвачены генуэзские и венецианские колонии на берегах Черного моря. В руках Турции оказался Крым, хан которого стал вассалом турецкого султана.

В XVI в. османы начали захватывать черноморское побережье, заселенное адыгскими племенами. Постепенно им удалось укрепиться на протяжении всей береговой линии. Главной целью турок было продвижение к Каспию, захват Астрахани и Дербентского прохода. Для решения этих задач они стали привлекать крымских ханов, чьи набеги на Кабарду и другие районы Северного Кавказа становились все более частыми. В захваченных районах турки и крымские ханы для закрепления своего влияния старались насадить ислам. По утверждению А.А. Авксентьева, турецкое проникновение в приморские районы Северного Кавказа относится к концу XV, а в глубинные — к началу XVI столетия. Именно в то время, в середине XVI века, началась исламизация народов Северного Кавказа, адыгских и абазинских племен. И активными проповедниками этой политики в XVI–XVII вв. здесь были крымские ханы[182].

Но и среди адыгских племен процесс исламизации проходил в зависимости от политической обстановки. Центром распространения мусульманства была Анапа, до 1829 года находившаяся у Османской империи[183]. Поэтому адыгские общества, жившие ближе к побережью, раньше попали под влияние ислама и турецкого духовенства. Так, по свидетельству путешественников, посещавших в то время Северо-Западный Кавказ, к середине XVI в. ислам укрепился только среди адыгского племени жанеевцев, а проживавшие к востоку от них до самой Кабарды черкесские и абазинские племена были язычниками. Турецкий путешественник Эвлия Челеби, побывавший в этих краях в 1641 г., писал, что ислам медленно проникает к абазинам, черкесам и кабардинцам. Он отмечал, что черкесы-темиргоевцы, населявшие бассейн реки Лабы, были в то время лишь частично мусульманами. Абазины племени Атеми тоже не стали еще мусульманами, а их сородичи племени Бебирдкач (бибердуковцы) были ненадежными мусульманами[184].

Хотя в адыгские племена ислам начал усиленно проникать с XVI столетия, но среди нынешних адыгейцев, кабардинцев и черкесов он укоренился окончательно только в конце XVIII столетия под влиянием турецкой экспансии, а кое-где даже к началу XIX в. Комендант крепости Святого Креста в апреле 1732 г. сообщал в Коллегию иностранных дел в Санкт-Петербург о том, что кабардинские владельцы и узденi придерживаются ислама, а крестьяне «некоторые содержат веру и закон христианский несовершенно, и в некоторых деревнях есть благочестивые церкви, токмо уже оставлены пусты, которые и посыланные от меня за разными делами в Кабарде офицеры и дворяне довольно видели»[185]. Побывавший в 70-х гг. XVIII в. в Кабарде акад. И.А. Гюльденштедт, подтвердив наличие здесь христианских объектов (церквей, надмогильных крестов и пр.), указывал: «Сегодня большая часть знати — магометане, но не имеют ни священнослужителей, ни мечетей, ни школ, и являются невежественными. Народ живет без религии»[186], т. е., как заметил В.Х. Кажаров, не придерживается монотеизма. Этот исследователь

179 Лавров Л.И. Абазины [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: // apsnyteka.org/502-lavrov_l_izbrannye_stati.html.
180 Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ, 2003. С. 122.
181 Бларамберг Иоганн. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // URL:http: // az.lib.ru/b/blaramberg_i_f/text_1833_opisanie_kavkaza.shtml (дата обращения 19.10.15).
182 Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984. С. 31.
183 Там же. С. 31.
184 Ислам на Северном Кавказе: история и современность / Под ред. И. Текушева и К. Шевченко. Прага, 2011. С. 66.
185 Цит. по: Кажаров В.Х. Избранные труды по истории и этнографии адыгов. Нальчик: Печатный двор, 2014. С. 594–595.
186 Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 235.

указывал, что кабардинские князья и дворяне, приняв ислам, усвоили, главным образом, его внешнюю, ритуальную сторону. Анализируя причины поверхностного восприятия этой религии адыгами, В.Х. Кажаров полагал, что даже у придерживавшихся ислама благородного сословия в иерархии ценностей доминировала воинская слава, являвшаяся эквивалентом бессмертия; следование суровым идеалам уэркъ хабзэ (кодексу дворянской чести) являлось своего рода аналогом религиозного подвижничества. Рыцарские идеалы в определенной степени заменяли религиозные ценности, восполняя их отсутствие или слабую выраженность[187]. Впоследствии же, как считал В.Х. Кажаров, происходит органический сплав ислама и традиционной рыцарской культуры[188]. Пожалуй, одним из наиболее ярких проявлений такого синтеза являются, полагаем, адыгские песни — гъыбзе, в которых душа убитого рыцаря, погибшего в бою с «неверными», т.е. шагида («Лабэдэсэм гъыбзе»), попадает в рай (мусульманский — дженнет) который отождествляется, что весьма примечательно, с чертогами верховного языческого бога Тха (Тхашхуо) (а не Аллаха!)[189].

В то же время, кабардинские верхи, желая сохранять все нити власти над народом в своих руках, не шли на всестороннее выполнение норм шариата, опасаясь привлекательности уравнительных идей ислама среди крестьянства[190]. «С другой стороны, — отмечал В.Х. Кажаров — принадлежность к исламу, парадоксальным образом противопоставляла знать черни (которая, не будучи еще фактически исламизированной в XVIII в. бежала от своих владельцев на российскую сторону и принимала крещение (см. выше). — *Авт.*), являлась между ними дополнительным дифференциальным признаком в сфере культуры, что объективно поддерживало существующий социальный порядок в прежнем виде»[191].

В 1 томе «Истории народов Северного Кавказа», подытожившей результаты отечественного изучения региона, достигнутые к концу 1980-х гг., указывалось, что к концу XVIII в. народы Северного Кавказа, за исключением части осетин, считались мусульманами, но при этом продолжали исполнять языческие обряды и почитать различные божества; не случайно, что многие западноевропейские путешественники того времени не могли понять, какую религию исповедует местное население[192]. Что же касается 2 тома указанного труда, то в нем религиозные верования северокавказцев, в т.ч. динамика и особенности их исламизации, не получили даже такого скромного освещения, как в томе 1. Сказалось отрицательное отношение к религии в советский период, как «опиуму для народа». Намного более содержательно в этом смысле выглядит обобщающий труд, вышедший в 2010 г., где религиозным верованиям народов Северного Кавказа, в том числе, исламу, посвящен емкий, пространный

и разноплановый очерк[193]. Впрочем, и он не охватил всего многообразия имеющейся конкретной исторической фактуры, крайне важной для понимания большого своеобразия ислама у западноадыгских племен, которое не могло не отразиться на истинной сущности процессов, шедших в этой части Северного Кавказа в период «Кавказской войны». На этот счет существует ряд наблюдений современников, прежде всего, иностранных и российских авторов, побывавших на Северном Кавказе, на которых следует остановиться подробнее. Вот, например, свидетельство Э. Спенсера: «Доктрина Магомета... так и не пустила глубоких корней среди этого народа; хотя несколько племен побережья исповедуют эту веру, она настолько смешана с христианством, что почти образует отдельную религию»[194]. Его соотечественник Дж. Лонгворт, не менее скептичен в отношении степени исламизации местных этносов: «ислам, хотя и исповедуется всеми, но все же в своих предписаниях и церемониях слабо внедрен здесь; преобладающая часть народа в Шапсугии и Натуквиче (Натухае. — *Авт.*) не обрезана, и многие языческие обряды во многих частях этого побережья только несколько изменены... Ислам, одобренный и практикуемый их вождями и эфендиями (курсив наш. — *Авт.*) почитается, но язычество, из-за его ассоциаций с их обычаями, привычками и чувствами, намного более популярно»[195]. С другой стороны, российский автор И. Бларамберг, чья работа получила высокую оценку императора Николая I... и была засекречена, писал, что у «черкесских племен существуют: магометанская религия, которая является господствующей; некоторые обряды христианской религии, обряды культа Зороастры и, наконец, языческие обычаи». Но примечательно не только это заключение. Знакомство с суммой сведений, собранных И. Бларамбергом, о западных адыгах, демонстрирует очень показательную картину соотношения религиозных элементов в их духовных представлениях. Погребальный обряд их был весьма близок мусульманскому (покойника, завернутого в белую ткань, хоронят

187 Подробнее см.: Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 596–597.
188 Там же. С. 629.
189 Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 630.
190 Используя этот термин, мы понимаем всю его условность, поскольку К.Ф. Сталь, оставивший весьма компетентный труд по этнографии черкесов, писал: «Все крестьяне имеют оружие и владеют им, так же, как и дворяне» (Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказ: племена, нравы, язык. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2011. С. 132).Общество, в котором народ (имеются ввиду, разумеется, мужчины) поголовно вооружен, строго говоря, не крестьянское, а скорее, близкое к «военной демократии».
191 Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 597–598.
192 История народов Северного Кавказа. Т. 1. М. 1988. С. 495–496.
193 Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки) /Под ред. и с предисл. В.Б. Виноградова. Пятигорск, 2010. С. 223–315.
194 Спенсер Э. Путешествия в Черкесию. [Электронный ресурс] URL: (дата обращения: 14.09.15).
195 Лонгворт Дж. Год среди черкесов. Нальчик: Эль-Фа, 2002. С. 174–175.

без гроба, лицом к Мекке, при этом мулла зачитывает отрывки из Корана; над могилами состоятельных людей ставятся стелы, а также сооружаются, как можно понимать, небольшие мавзолеи, подобные описанным И.А. Гюльденштедтом и П-С. Паллласом, и находившиеся у Маджар[196], но при этом содержит и явные местные элементы: «мертвого кладут на своеобразный помост, и целую неделю отмечают это событие: те, кто в эти дни окружает помост, складывают к его основанию головы быков, баранов и коз, которых приносят в жертву богу Шибле (одному из основных божеств адыгского пантеона, богу молнии. — *Авт.*)», а сама могила затем перекрывается ветвями и камнями[197]. Этим автором фиксируется языческий пантеон богов с включением в него отдельных персонажей, которые имеют явные христианские корни (Мерисса или Мереим, считающаяся матерью Бога). Иными словами, налицо явный синкретизм адыгских верований в 1830-е годы (ибо все перечисленные свидетельства относятся к этому времени), имеющий немного общего с ортодоксальным исламом, для которого характерен последовательный и жесткий монотеизм, вера в Единого Бога (таухид). В самом конце 1850-х гг. вышла работа российского автора Н.И. Карлгофа, в которой отмечается, что «черкесы и убыхи считаются мусульманами, но настоящие мусульмане составляют незначительную часть народонаселения — это преимущественно люди, находящиеся в сношения с терками по торговым делам и семейным связям; в большей же части народа, особенно в низших сословиях, религиозные верования состоят из смеси остатков христианства и язычества с малым преобладанием исламизма»[198]. К шариату же «прибегают черкесы только в маловажных делах»[199]. В «Очерках истории Адыгеи» приводятся слова свидетеля чуть более позднего времени — 60-х г. XIX века, отражающие тогдашнее состояние религиозных верований населения:«У нас одни муллы и кадии мусульмане, но они из Турции или из ногайцев; только два человека из тысячи нас читают Коран»[200]. Это говорит о столь же поверхностной исламизации адыгов в конце 1850 — начале 1860-х гг., несмотря на деятельность среди западноадыгских племен до 1859 г. такого видного «исламизатора», как наиб Шамиля Мухаммед-Амин. Однако его деятельность, судя по рукописи глубоко верующего мусульманина Зачерия Брантова, встречала отпор некоторых групп адыгов, опасавшихся деятельности шариатского суда[201]. И это не случайно. Абадзехи (и, как мы увидим ниже, не только они) не любили суда по шариату, который был намного строже, чем суд по адату. Адыгский историко-героический фольклор доносит до нас отрицательное отношение народа к исламским порядкам, вводимым наибом: «Наказ наиба — /Вынужденная клятва./Кто заставит нас дать ее./Для того пусть будет несчастьем./Знамя наиба –/ Плеть муртазыка./Принуди — заставь поклясться./ В воду

сбрось./ Сбрось — в воде утопи»[202]. Одна из главных причин неудачи реформ Мухаммеда Амина была объяснена польским авантюристом Т. Лапинским: «Мусульманский фанатизм, который естественно, влечет за собой тиранию, должен был, однако, натолкнуться на упорное сопротивление народа, который привык рассматривать личную свободу как высшее благо»[203]. Более того, тот же Лапинский, воевавший на стороне адыгов, приводит яркие примеры того, что адыги, после очередного занятия шапсугами и убыхами развалин российских черноморских прибрежных укреплений, т. е. после возникновения иллюзии окончательной победы, была в несколько дней уничтожена вся насажденная имамом административная система — мехкеме были сожжены, начальники изгнаны, кадии и муртазики должны были должны разойтись по домам, мечети были сожжены и восстановлены старые кресты![204] Поскольку то, ради чего адыги терпели все эти нововведения, было, как будто бы, устранено, то не нужно было более терпеть и установленный ранее теократический и управленческий (что в исламе тесно взаимосвязано) аппарат.

Впрочем, несколько вразрез со всеми указанными суждениями звучит мысль барона К.Ф. Сталя: «Мюридизм, постепенно проникающий в понятия народа, еще более укоренил шариат между абадзехами». Правда, тут же он пишет, что в 1841 г. народные суды (мехкеме) были учреждены в пяти абадзехских обществах, а остальные общества, преимущественно нагорных абадзехов, «отказались от этого, сохранивши суд по адату»[205]. Данное отрицательное отношение к внедрению ислама и мюридизма среди адыгов констатируют ныне как российские (М.Г. Хафизова), так и зарубежные (Хаджоко Шаукат Муфти) авторы. Последний отмечает, что, несмотря на признание черкесами господства наиба Шамиля, Мухаммеда Амина, те или иные этнические группы адыгов, на-

196 Гюльденштедт И.А. Путешествие по России и Кавказским горам // Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 245; Паллас П-С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства в 1793–1794 года // Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 252–252.

197 Бларамберг Иоганн. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. [Электронный ресурс] URL:http: // az.lib.ru/b/blaramberg_i_f/text_1833_opisanie_kavkaza.shtml (дата обращения 19.10.15).

198 Карлгоф Н.И. О политическом устройстве черкесских племен, населяющих Северо-Восточный берег Черного моря. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2011. С. 17.

199 Там же. С. 13.

200 Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957. С. 281.

201 Матвеев О.В. Кавказская война: от фронта к фронтиру. Историко-антропологические очерки. Краснодар: Эдви, 2015. С. 109.

202 Цит. по: там же. С. 112.

203 Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 616.

пример, убыхи, не приняли ни Коран, ни его заповеди, не подпав под влияние духа религиозного фанатизма, насаждавшегося наибом. Быстрое насаждение новой религии и грубое навязывание начатков государственности приводило к тому, что «убыхи и шапсуги часто поджигали мечети, суды, и другие общественные здания»[206].

Нельзя не согласиться с теми исследователями, которые пришли к выводу, что ислам для горцев Западного Кавказа, причем ислам, далекий от Корана, т. е. практически ересь, был лишь идеологически обоснованием прежней независимости[207]. В 1830-е гг. на Западном Кавказе военные действия приобрели у некоторых племен название «гъзэоте зау» (газаватская война)[208]. Но как могли те, кто, по сути, оставаясь язычниками и находясь в состоянии джахилийи[209], осуществлять священную войну?[210] Ведь в Коране прямо сказано: «И не призывайте вместе с Аллахом другого бога. Нет божества, кроме Него!» (К.: 29: 88: 88). Идейная природа такого, с позволения сказать, газавата, крайне сомнительна. Ведшие его люди были, в лучшем случае, так сказать, «политическими мусульманами». Данная ситуация побуждает вспомнить то, что оригинальный исследователь мюридизма, чеченский историк С.Ц. Умаров называл его патриархальной ересью в исламе[211]. Как ни парадоксально это прозвучит, но именно слабая исламизация адыгов была, как мы считаем, одной из основных причин мухаджирства. Ибо тот же К.Ф. Сталь прозорливо писал: «Можно утвердительно сказать, что мюридизм, уничтожая у горцев хищничество, междоусобные войны, уничтожая частную зависимость горских обществ и подчиняя оную верховной власти, со временем облегчает нам усмирение гор»[212]. О выдающемся значении мюридизма в учреждении имамата Шамиля, как государственного образования, писал и Р.А. Фадеев[213]. Попытки организовать государственность, а значит, и заложить фундамент более стабильного, устойчивого, общества, которое не стало бы решать свои судьбоносные проблемы только с помощью переселения в другие страны, потерпели у адыгов неудачу[214]. Они остались приверженцами старинной патриархальной свободы: междоусобиц, баранты, кровной мести и т. п., что было несовместимо с государственными порядками как России, так и имамата Шамиля.

В Осетию ислам распространился из соседней Кабарды в XVII–XVIII вв. Впрочем, еще в первой трети XIX в. у осетин еще существовал хорошо известный и у других народов языческо-христианский вариант верований: «Религия осетин — одна и та же у всех родов — отмечал И. Бларамберг — это странная смесь христианства и старых суеверий, поскольку ни у кого не вызывает сомнений, что в прежние времена они исповедовали греко-христианскую веру»)[215]. Тем не менее, другие источники (XVIII и начала XIX в.) отмечают ситуацию, которую мы уже видели в Кабарде —

ислам в Осетии принимали, прежде всего, местные верхи, находившиеся в вассальной зависимости от кабардинских князей, которым постепенно начинали следовать представители простого народа. Исламизация усилилась в Осетии в первой половине XIX в. в связи с попытками Шамиля привлечь осетин на свою сторону[216].

Проникновение ислама в Чечню также растянулось на несколько столетий и пало в основном на XVI — первую половину XIX в. В целом, исламизация Чечни шла с востока на запад и с севера на юг. То есть, плоскостные районы приняли ислам раньше горных, и восточные районы, ближе расположенные к Дагестану, который был важнейшим очагом исламизации, испытали влияние новой религии раньше западных. В горах еще долгое время сохранялись традиционные языческо-христианские верования[217]. Их влияние прослеживается на раннемусульманских памятниках в наличии на надмогильных стела-чуртах (датируемых вплоть до XVII–XVIII вв.) «языческой» символики (солярные знаки, антропоморфные изображения, рисунки предметов быта и т. п.) (Пхакоч, Болохай, Пожах, Нижний Кей, Нижние Оьшни и др.), соединении в погребальном обряде некоторых захоронений как местных домусульманских черт (оформление камнем), так и деталей христианского (вытянутое на спине положение покойного, головой на запад, со скрещенными на груди руками), а также исламского (наличие подбоя, положение покойного у южной стенки могилы и т. д.) происхождения[218].

204 Матвеев О.В. Указ соч. С. 127.
205 Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказ: племена, язык, нравы. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2011. С. 97.
206 Хаджоко Шаукат Муфти. Герои и императоры в черкесской истории. Нальчик: Эль-Фа, 1994. С. 189–190.
207 Матвеев О.В. Указ соч. С. 127.
208 Там же. С. 73.
209 Ал-Джāхилийа (араб.время неведения) – термин обозначает время язычества, состояние неведения, в котором пребывали жители Аравии и других районов до прихода ислама (Ньюби Г. Краткая энциклопедии ислама. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2007. 86–87).
210 Не имея возможности говорить здесь об этом подробно, отсылаем читателя к нашим разработкам относительно сути ведения джихада и газавата (Дударев С.Л. Об особенностях раннего этапа исламского джихада времен Крестовых походов (1099–1174) // Теодицея. Альманах. № 1. Пятигорск: ПГЛУ, 2010. С. 10–16).
211 Умаров С.Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство. Грозный, 1985. С. 23–24.
212 Сталь К.Ф. Указ. соч. С. 83.
213 Фадеев Р.А. Шестьдесят лет Кавказской войны // Фадеев Р.А. Кавказская война. М.: Эксмо, 2003. С. 53.
214 Матвеев О.В. Указ соч. С. 117–139.
215 Бларамберг Иоганн. Указ. соч.
216 Великая Н.Н. Исламизация Северного Кавказа. С. 27–28.
217 Великая Н.Н. Исламизация Северного Кавказа (VII–XIX вв.). М., 2009. С. 21–22.
218 Исламов А.А. К вопросу о средневековых погребальных сооружениях в верховьях р. Чанты-Аргуна // Известия ЧИНИИ. Т. III, вып. 1. Статьи и материалы по истории народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1963. С. 136–138; Исаев С.Х. Надмогильные камни (чурты) с петроглифами из горной Чечни // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы международной научной конференции. Москва, 21–25 апреля 2014 г.: М.: ИА РАН, 2014. С. 353–355.

Наиболее ярким архитектурным памятником горной Чечни, соединявшим черты ислама и местных традиций, является мечеть у сел. Эткала, выполненная в целом в традициях мусульманской архитектуры. Но её минарет выложен в виде миниатюрной вайнахской боевой башни, которые были типичны для местной архитектуры в позднем средневековье. Посредством этого приема архитектор явно стремился расположить к новой вере население Чечни[219]. На выстраиваемую таким образом тесную связь новой религии с традиционным общественным бытом указывает мечеть в селении Макажой. Устроенная прямо в горской жилой башне (гІала), она, в частности, имела в южной части «самодеятельный» михрабный выступ, позднее переделанный в камин (!). Перестройка башни в мечеть произошла, судя по сохранившейся дате на плите, в 1240 г.х., т.е. в 1824–1825 гг.[220]

В 1844 г. М.Я. Ольшевский писал: «Все образование чеченца заключается в изустном затвержении текстов Корана, однако и таких людей между чеченцами немного, даже муллы не твердо знают Коран и толкуют его тексты вкривь и вкось чаще же всего по своему усмотрению или в свою пользу»[221]. Однако поверхностность постижения глубинных основ мусульманского вероучения не помешала в то время чеченцам, ингушам, народам Дагестана и другим народам принять его внешнюю сторону и наиболее расхожие догматы, а также отказаться, в принципе, от политеистических верований (при наличии их пережитков). Впрочем, некоторые исследователи придерживаются на этот счет весьма определенной позиции: они считают, что внедрение новой конфессиональной системы в чеченскую среду не отрицало существования обычного права, традиционных народных праздников, связанных с основными хозяйственными циклами и датами календаря, фольклором, а привело к формированию народного (этнизированного) ислама[222] (см. выше и выводы С.Ц. Умарова).

Утверждению синтезированной веры противились сторонники «чистого» ислама. Они действовали в рамках т.н. шариатского движения[223]. Первоначально главным лозунгом движения было утверждение среди горцев норм шариата и приведение местных адатов в соответствие с требованиями ислама (постановления о переходе от адата к мусульманскому праву выносили сельские сходы). Поэтому его и называют шариатским. Оно постепенно распространялось в регионе с юго-востока (из Ширвана и Дагестана) на северо-запад[224]. Новый виток исламизации региона был неизбежен. Зарубежные проповедники в разных частях региона воочию могли наблюдать колоссальную разницу в обычаях и обрядах населения «старых» исламских государств и северокавказских «неофитов», среди которых сохранялась масса обычаев и обрядов, про-

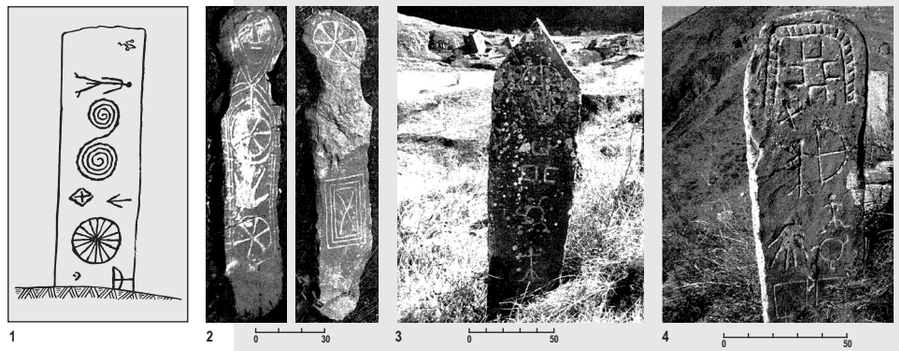


Рис. 12. **Раннемусульманские стелы XVII–XVIII вв. из верховьев р. Чанты-Аргуна (горная Чечня).**

тиворечащих исламским правовым, этическим и прочим нормам. Вопрос заключался в том, в какие формы выльется исламское обновление. Долго у шариатского движения не было политического центра, общих руководителей и единой программы действий. Наряду с неисламскими обычаями предметом критики идеологов шариатского движения, среди которых были известные дагестанские ученые и правоведы XVШ в., например, Мухаммед Кудутлинский и Давуд Усишинский, были закрепленные адатом привилегии горской знати. Борьба со знатью привлекла на их сторону сельских общинников. Вводя в кодексы местного обычного права нормы шариата, общины изгоняли представителей местной знати, объявляя их вне закона. Шариатское движение получило мощную подпитку со стороны суфизма, который был широко распространен на Северо-Восточном Кавказе уже в раннем средневековье. Сюда проникают новые ответвления братств (иногда их называют орденами), принадлежавшие к обновленческому течению в суфизме. Реформированные и

219 Виноградов В.Б. Так это было. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1971. С. 19.
220 Марковин В.И. Архитектурные памятники чеченского исторического общества Чаберлой // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979. С. 111.
221 Ольшевский М. Я. Записки. 1844 и другие годы // Осада Кавказа. Воспоминания участников Кавказской войны XIX века. СПб., 2000. С. 297.
222 Великая Н. Н., Виноградов В. Б. Лозунг чистоты ислама и народная культура (на примере Чечни первой половины XIX в.) // Кавказский сборник. № 1 (33). М., 2004. С. 131.
223 Подробнее см.: Великая Н.Н. Очерк X. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 291–293.
224 Там же. С. 95–96.

усиленные в XVIII в., они развернули активную миссионерскую деятельность. Укрепление российского политического и военного присутствия в регионе в последней трети XVIII в. привело к появлению антироссийских настроений у части местной элиты. В ней завоевывает популярность идея войны за веру и освобождения северокавказских мусульман из-под власти России. К концу XVIII в. движение за очищение и торжество ислама в регионе перекинулось на Центральный, а затем и на Северо-Западный Кавказ. Во главе его также встали склонявшиеся к суфизму отдельные представители местной мусульманской духовной элиты, известные антироссийскими и проосманскими настроениями. В конце XVIII в. в Чечне произошло восстание под руководством шейха Мансура. Именно с него, человека, который явился предшественником имамов Дагестана XIX в., как ни удивительно, началась политизация ислама. Ведь именно дагестанское духовенство, богословы были наиболее искушенными в делах мусульманской веры. Но первым вызов российскому присутствию на Северном Кавказе бросил именно Мансур, который был тем лидером, который сделал первый шаг в отношении т. н. «горской реформации». Можно сказать, что Мансур, будучи учеником дагестанских улемов, превзошел своих учителей. В наши задачи не входит рассмотрение движения Мансура, тем более что по данной теме совсем недавно вышла монография видного историка-кавказоведа В.В. Дегоева[225]. Однако нельзя не указать на то, что Мансур, призывавший отказаться от грабежей, междоусобиц и вредных привычек, выступил как борец со всеми теми пороками прежней родоплеменной «языческой» жизни с ее традициями «военной демократии», чем весьма напоминал начало деятельности пророка ислама Мухаммада. В Мансуре быстро увидели божьего избранника, едва ли не того самого тайного имама, который ушел в гайбу (аль-Гайб.-араб.), т. е. в скрытое существование. Знаменательно и то, что прежде чем идти в русские пределы, он намеревался обратить в новую веру соседних карабулаков и ингушей (это родственные чеченцам вайнахские народы), которые в конце XVIII в. еще во многом были «язычниками». Деятельность шейха Мансура привела к укоренению в сознании народов Северного Кавказа ислама не только как религии, но и как инструмента борьбы против усиления России в регионе[226]. Вот как первый чеченский историк Умалат Лаудаев описывал процесс исламизации своих сородичей: «Коран вселяет в них непримиримую вражду к иноверцам: соплеменные галгаи (ингуши. — *Авт.*), оставшиеся в язычестве... делаются их религиозными врагами. До того дружественные, русские и чеченцы начинают неприязненные друг против друга действия»[227]. Но движение Мансура потерпело поражение и окончательную исламизацию вайнахов пришлось отложить до «лучших времен».

Признаки «внутренней исламизации» у горцев можно наблюдать у кабардинцев, движение которых против укрепления российского присутствия еще в конце 70-х гг. XVIII в. также начинало принимать религиозную оболочку. Об этом говорят тексты эпитафий на надгробиях воинам, погибшим в сражениях 1779 г., в которых указывалось, что они шагиды (шахиды). Почти через 20 лет Кабарду охватывает названное выше «шариатское движение», возглавленное Адиль-Гиреем Атажукиным. В.Х. Кажаров склонен трактовать его, как первый и самый большой всплеск религиозного фундаментализма в истории адыгов, как ренессанс ислама, по сути, ту же «горскую реформацию», стремление познать не только обрядовую, но уже и доктринальную сторону ислама. При этом, участники «шариатского движения», что крайне интересно и примечательно, находились, судя по донесению г.-л. Кнорринга императору, под определенным влиянием идей Французской революции[228]. Указанное движение окончилось неудачей не только в связи с явным превосходством военных сил Российской империи в лице войск Отдельного Кавказского корпуса под командованием А.П. Ермолова. В Кабарде имело место неполное утверждение шариата в связи с сохранением крепостного права и прежней социальной иерархии. В.Х. Кажаров, в принципе, прав в том, что движение Шамиля достигло больших успехов там, где феодальная иерархия была более слабой или вовсе отсутствовала[229]. Но не будем забывать о том, о чем еще в 1860 г. писал Р.А. Фадеев: «Мы имели теперь дело не с обществами, ничем не связанными между собою, сопротивлявшимися или покорявшимися отдельно, но с государством... покорствующим перед властью, облеченною в непогрешимость»[230]. Победив феодалов, истребив их при этом, там где они были, Шамиль создал государственную организацию и новую социальную иерархию, которая стала, по сути, феодальной, в основе которой, говоря современным языком, находился исламский модернизационный проект[231].

225 Дегоев В.В. Непостижимая Чечня: Шейх Мансур и его время (XVIII век). М., 2013. 256 с.
226 Деркач А.Ю., Манаков П.В. Влияние исламского фактора на развитие российско-кабардинских взаимоотношений в контексте проблем и перспектив интеграции Северного Кавказа в российскую государственно-правовую систему в конце XVIII – начале XIX в. // Российская государственность в судьбах народов Кавказа – VII. Материалы научно-практической конференции. Пятигорск, 12–13 декабря 2014 г. Пятигорск: ПГЛУ, 2014. С. 71.
227 Лаудаев У. Чеченское племя // Чечня и чеченцы. Элиста: Санан, 1990. С. 89.
228 Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 601–603.
229 Там же. С. 612.
230 Фадеев Р.А. Шестьдесят лет Кавказской войны // Фадеев Р.А. Кавказская война. М.: Эксмо, 2003. С. 55.
231 Клычников Ю.Ю. О некоторых дискуссионных проблемах северокавказской истории глазами исследователей научно-педагогической Школы В.Б. Виноградова // Российский Северный Кавказ: проблемы социально-политического развития и исторического выбора. Материалы 18 семинара Кавказоведческой Школы В.Б. Виноградова. Армавир; Ставрополь: Дизайн-студия Б, 2013. С. 5–9.

Однако даже имаму Шамилю с созданной им структурой достаточно сильного феодально-теократического государства не удалось заставить чеченцев безоговорочно принять навязываемый извне шариатский канон. Недаром Шамиль говорил: «Скорее горец откажется от ислама, чем от своего обычая, хотя бы это был обычай ходить без рубахи»[232]. Против жителей Чечни и Дагестана, не желавших принимать шариат, предпринимались жестокие репрессии. Во время «Кавказской войны» жители одного из чеченских обществ, Чеберлоя, по словам официального летописца жизни Шамиля Мухаммеда Тахира ал-Карахи, прислали в 1843 г. сказать имаму, что «данный им шариат улетел от них куда-то в небытие». Получив предупреждение, чеченцы вновь прислали имаму ответ, звучавший издевательски: «Приди и возьми от нас свой шариат. Мы его положили в кожаный мешочек и крепко зашнуровали». Шамиль, разумеется, жестоко наказал «вероотступников», лично убив при этом 15 человек. Дома «мунафиков» были разрушены, имущество отобрано[233]. Очень сурово действовал имам и по отношению к ряду дагестанских аулов[234]. Однако исламизация все же оказывала все большее воздействие на горцев. Даже после падения имамата результаты деятельности такого выдающегося деятеля, каким был Шамиль, не пропали даром и, фактически, помогли российским властям организовать новую для горцев систему власти, поскольку, все же, внесли в горские общества определенные привычки восприятия централизаторских действий верховных властей.

Не лучше с чистотой ислама дело первоначально обстояло и в Дагестане. Специалисты отмечают, что в Южном Дагестане в XVII–XVIII вв., а в северо-западной части его и позднее, в XVIII – начале XIX в. на мусульманских надмогильных памятниках в массовом порядке стали появляться рисунки, очень похожие на первобытные и раннесредневековые писаницы. «Это были фигуры мужчин и животных с гипертрофированными изображениями фаллоса..., а сами намогильные стелы могли иметь антропомофорный вид»[235]. При этом подобные вещи нисколько не шокировали народное мусульманское сознание, как нечто чуждое, напротив «в горах к указанному времени сложилась своеобразная мусульманская

232 Дневникъ полковника Руновскаго, состоявщего приставомъ при Шамиле во время пребыванія его въ гор. Калуге, с 1859 по 1862 годъ // АКАК. Т. XII. Тифлисъ, 1904. С. 1465.
233 Великая Н. Н., Виноградов В. Б. Лозунг чистоты ислама и народная культура. С. 130.
234 Мухаммед Тахир. Три имама. Махачкала, 1990. С. 69–70.
235 Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. Спб.: Петербургское Востоковедение, 2007. С. 375.

Рис. 13. **Рельеф с изображением барса в стене дома в сел. Кубачи (Дагестан) (по З.В. Доде).**

культура с символикой, основанной на традициях языческого и христианского искусства[236].

Кроме того, известны случаи, когда в минареты мечетей некоторых дагестанских селений (Хоредж, Рича) были вмонтированы высеченные из камня головы и целые скульптурные изображения зверей (волка, лисицы, собаки, льва). В Аварии и Лакии элементом декоративного оформления мечети является женская грудь, вмонтированная в наружные стены. Иногда в михрабы мечетей вставлялись почитаемые с древних вре-

236 Там же. Частью этой культуры является и декорировка стен саклей в некоторых горных дагестанских аулах (Кубачи) домусульманскими зооморфными рельефами, наличие которых было предосудительно с точки зрения исламской ортодоксии, но вполне соответствовало бытовой практике мусульманской культуры, причем не только в Дагестане, но и на Ближнем Востоке (Доде З.В. Кубачинские рельефы. Новые взгляд на древние камни // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. X. М.: Памятники исторической мысли, 2010. С. 81, рис. 43; Хилленбранд К. Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива. СПб.: Диля, 2008. См. многочисленные иллюстрации, начиная со С. 28).

мен белые камни, олицетворявшие местное божество цІáлу. Воители ислама выбрасывали их, но некоторые цІáлу сохранились до 1930-х гг.[237]

Нечто подобное выше было отмечено по отношению к культуре Чечни раннемусульманского периода[238]. Словом, Ю.Ю. Карпов верно замечает в этой связи: «Так что имамам было основание вменять в вину землякам не только употребление вина и табака, не только бравурные пляски и веселые песни, но и другие серьезные прегрешения»[239]. Характерно обращение Магомеда Ярагинского, провозвестника северокавказского мюридизма, к землякам: «О люди! Вы не мусульмане, ни христиане, ни язычники...»[240].

Еще к более позднему периоду относится распространение ислама среди ингушей и карачаевцев. У ингушей особой устойчивостью отличались языческо-христианские верования, которые отмечались в начале XIX в. и прослеживались еще в конце XIX в.[241] По У. Лаудаеву, чеченцы-мусульмане видели в них и некоторых осетинах своих религиозных врагов[242]. Последний ингушский аул Гвилеты принял ислам в 1861 г. Тем не менее, посещение ингушским населением языческих святилищ возобновилось после депортации в конце 1950-х гг. и продолжалось до середины 1970-х гг.[243] Пережитки доисламских духовно-религиозных традиций встречались в Ингушетии до второй половины XX в.[244]

Ислам и мусульманское духовенство не успели пустить глубоких корней в Карачае до второй половины XIX столетия[245].

В отношении ситуации в Балкарии следует сказать, что по свидетельству специалистов, до XV ислама здесь не было[246]. Как уже отмечалось выше, простой люд здесь сохранял приверженность к языческо-христианскому синкретизму. Феодалы значительно раньше приняли ислам, для них он, по мнению В.М. Батчаева, был как бы сословной религией[247]. Добавим — через нее, как и в ряде стран ислама, устанавливался вассалитет (от кабардинских князей). Исламизация социальной верхушки началась в конце XVII — начале XVIII столетия (по материалам некрополя Фардык в Верхнем Чегеме, первые захоронения таубиев по мусульманскому обряду относятся ко времени не позднее второй половины XVII в.). На исповедание местной знатью ислама указывали как грузинские, так и российские авторы (царевич Вахушти, С.М. Броневский). Массовое же обращение балкарцев в ислам приходится на период с 40-х гг. XVIII в. до 20-х гг. XIX столетия. С середины XVIII в. начинается приобщение к исламу всех категорий населения и решительная борьба с проявлениями язычества и христианства. При этом известны случаи социального поощрения тех, кто принимал ислам: их статус считался наравне со старшинским[248]. Местные феодалы пытались превратить эту религию в орудие своего классового господства[249]. Более того,

шариат в Балкарии, лояльной российским властям, вводился с их согласия. Возвращаясь же несколько назад, отметим, что на фоне растущей исламизации, судьбы местного христианства были печальными. Уступки властей привели к тому, что, как констатирует В.М. Батчаев, «строительство мечетей и подготовка «национальных кадров» мусульманского духовенства сопровождались разнузданной антихристианской вакханалией: сжигалась богослужебная литература, на кладбищах демонтировались надгробные кресты, средневековые церквушки либо разрушались, либо превращались в хозяйственные помещения... по иронии судьбы это произошло именно тогда, когда впервые за всю свою историю Балкария вошла в состава христианского государства»[250]. Таким образом, российские власти, которые имели вовлечение горцев в лоно христианства в качестве одного из главных приоритетов, желая заручиться лояльностью балкарских верхов, по существу, закрыли глаза на откровенную «дехристианизацию» Балкарии.

Несмотря на неприятие, которое мусульманское вероучение поначалу встретило в среде горцев, оно все-таки утвердилось на значительной части Северного Кавказа. Большинство местных народов восприняло суннитскую разновидность ислама, в которой почитался не только Коран, но и Сунна, представляющая собой собрание хадисов (араб. «известие, сообщение, новость»), сообщений о высказываниях, решениях

237 Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 100–101.
238 Наиболее впечатляет надмогильная стела (чурт) из местности Пхакоч (рядом с селением Итум-Кале) (рис. 12, 1), несущая на себе, вместе с образцом арабской графики (надпись «Мухаммад»), «языческие» петроглифы (солярные знаки, в т.ч. крест, вписанный в ромб, изображения лука, заряженного стрелой), один из которых представляет собой фаллическую фигуру мужчины (Исламов А.А. К вопросу о средневековых погребальных сооружениях в верховьях реки Чанты-Аргуна. С. 137, рис. 4). Как метко написал по этому поводу много лет назад В.Б. Виноградов, «невероятная вещь для правоверного мусульманина!» (Виноградов В.Б. Так это было. С. 18–19). Недавно в научный оборот была введена еще одна стела с подобными же изображениями, в том числе, фаллическим, из местности Нижние Оьшни во все тех же верховьях р. Чанты-Аргуна (Исаев С.Х. Указ. соч. С. 354–355) (рис. 12, 4).
239 Карпова Ю.Ю. Указ. соч. С. 375.
240 Там же. С. 379.
241 Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа. С. 25.
242 Чечня и чеченцы в материалах XIX в. Элиста: Санан, 1990. С. 89.
243 Великая Н.Н. Там же. С. 25–26.
244 В августе 1970 г. С.Л. Дударев и Х.М. Мамаев при обследовании средневекового ингушского склепа в с. Оздик (горная Ассиновская котловина) натолкнулись на погребение человека, на котором были надеты современные резиновые галоши. Скорее всего, что это было захоронение нашего современника, погребенного в родовом склепе. Ношение такой обуви было очень распространено в советское время в чечено-ингушских селах.
245 Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Вып. 4. Серия историческая. Ставрополь, 1964. С. 81.
246 Батчаев В.М. Указ. соч. С. 168.
247 Там же. С. 178.
248 Там же. С. 171, 173–174.
249 Там же. С. 178.
250 Там же.

и деяниях пророка Мухаммада. В среде кавказских мусульман получила распространение суфийская форма суннизма — тарикаты кадирийа и накшбандийа. Тарикат — метод мистического познания, путь религиозно-нравственного совершенствования суфия, особый свод морально-этических положений и психологических приемов. Тарикат понимается также как суфийское духовное братство. При этом, изначально в кадирийа проповедывались созерцательные суфийские идеи, а нашкбандийа преобладали идеи борьбы за власть и допускались насильственные методы, в частности, газават — «священная война за веру»[251]. Как отмечает М. Кандур, «суфизм всегда был направлен на достижение главной цели — победу души над бренной плотью, в которую она заключена, когда душа найдет дорогу к Богу истинному, воплощению Его (аль–Хак). В то же время, по его же собственному замечанию, Исмаил Беркук утверждал, что «с древних времен Тарикат был известен более как воинский культ, чем чисто религиозное учение»[252]. Другими словами, к пониманию тариката издавна существовали разные подходы. В наши задачи не входит сейчас анализ дальнейшей эволюции северокавказского суфизма-мюридизма, что уже неоднократно служило объектом внимания ученых-кавказоведов (Н.И. Покровский, Н.А. Смирнов, А.Д. Яндаров, М.М. Блиев, В.Г. Гаджиев и др.)[253], и мы не станем сейчас детально углубляться в причины «милитаризации» тарикатских идей, которые и стали знаменем борьбы горцев против установления российского военно-административного режима. Однако нельзя не указать на то, что уже российские современники военных событий на Кавказе в XIX в. обращались к вопросу о характере мюридизма. Весьма репрезентативные суждения о характере этого учения, которые позволяют глубже понять ментальную природу такого превращения, оставил Р.А. Фадеев. Он указывал, что в 1820-х гг. «мусульманского фанатизма у горцев еще не существовало, как не существовало и самой религии, кроме названия, и поэтому совесть их не тревожилась, признавая власть гяуров. Защищая свою независимость, горцы защищали только право грабить подгорный край»[254]. Но затем происходит показательная метаморфоза (не произошедшая, как мы видели выше, в годы «Кавказской войны», с адыгским исламом). «Шариат проповедовал им (горцам. — *Авт.*) личную месть дома, войну за веру на соседей, потакал страстям, не тревожил спокойствия совести никаким идеалом, ласкал надеждою соблазнительного рая, и все это за соблюдение нескольких ничтожных обрядов»[255]. Заостряя свою мысль, Фадеев пишет: «Мюридизм выключал из жизни человека все человеческое и поставил ему два правила: ежеминутное приготовление к вечности и непрерывную войну против неверных, предоставляя на выбор — смерь или соблюдение этих правил во всей их фанатической

жестокости»[256]. По мнению Р.А. Фадеева, «поборники мюридизма шли к своей цели кратчайшей дорогой и, не дожидаясь, чтобы чувство религиозного равенства утвердилось привычкою, предпочли утверждать его топором»[257]. Разумеется, мы далеки от того, чтобы полностью разделять подходы и, тем более, формулировки этого автора, который упрощает как религиозную мотивацию горцев, так и суть их обрядов. Однако Фадеевым, в целом, была верно схвачена основная проблема радикализации горских верований, которая отвечала социально-политическому ритму военизированных горских сообществ, постоянно отстаивавших свое право на свободу в ее догосударственном понимании и находившихся в перманентном конфликтном состоянии с соседями (причем необязательно с российскими силами; в исламе целый ряд видов военных действий, причем и против единоверцев, описывается, как джихад[258]). Ситуация же «Кавказской войны», отражавшая не только противостояние с российской властью, но серьезный кризис внутри горского общества, ускорила идущие процессы и способствовала, под влиянием идеологии исламского Востока, восприятию воинственного мюридизма «вольными обществами» горного Дагестана, а затем и Чечней[259].

Несмотря на глубокие корни, пущенные религией Мухаммада на Северном Кавказе (в первую очередь в Дагестане, где она имела вековые и весьма прочные традиции), ислам так и не стал на Северном Кавказе религиозной системой универсалистского типа, которая смогла бы объединить полиэтничное кавказское мусульманство (при том, что конфессиональная идентичность обладает более мощным мобилизационным ресурсом, нежели этническая). Это наглядно продемонстрировал опыт

251 Гатагова Л.С. Ислам и политика на Северном Кавказе (XIX – начало XX в.) // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию профессора М.М. Блиева. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2010. С. 108.
252 Кандур М. Мюридизм. История Кавказских войн 18129–1859 гг. Нальчик: Эль-Фа, 1996. С. 190, 193.
253 Библ. см.: Плиева З.Т. Проблемы мюридизма в российском и западном кавказоведении // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию профессора М.М. Блиева. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2010. С. 125–142; А также: Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата, 1975; Умаров С.Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство. Грозный, 1985; Северный Кавказ в составе российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 85–154.
254 Фадеев Р.А. Шестьдесят лет Кавказской войны // Фадеев Р.А. Кавказская война. М.: Эксмо, 2003. С. 46.
255 Там же. С. 48.
256 Там же. С. 49.
257 Там же. Современные исследователи утверждают, что «арабская эпиграфика...отразила военный характер исламизации на северо-западе Дагестана вплоть до кончания Кавказской войны» (Бобровников В.О. Арабская эпиграфика об ополчения гази из Северного Дагестана в Кавказской войне // Кавказский сборник. Т.9 (410. М.: Русская понорама, 2015. С. 33).
258 Лекции по истории средневекового Востока /Под ред. С.Л. Дударева. Армавир: Дизайн-студия Б, 2015. С. 41.
259 Блиев М.М. Шамиль об истоках кавказского мюридизма // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1995. № 5. С. 49–56.

Рис. 14. **Надмогильные мусульманские стелы в горах Ингушетии.**

имамата Шамиля[260]. Тем не менее, нельзя не принимать во внимание существующее стойкое убеждение в Дагестане в том, что имамат Шамиля был системообразующей основой для дальнейшего становления дагестанской идентичности[261].

Таким образом, к середине XIX века почти все народы Северного Кавказа столкнулись с исламом, хотя и восприняли его учение поверхностно. Ко всем этим народам мусульманство проникло извне. Только ногайцы переселились сюда после распада Золотой Орды уже мусульманами. Кроме ногайцев на Северный Кавказ пришли, будучи уже мусульманами, ставропольские туркмены[262].

Распространение ислама на Северном Кавказе ускорила «Кавказская война». К этому времени ислам превратился в символ социокультурной самоидентификации и противодействия установлению (порой,

260 Гатагова Л.С. Указ. соч. С. 110 –111.

261 См. подробнее: Дударев С.Л. К изучению специфики интегративного процесса у народов Северного Кавказа и Большой России в XVIII – начале XXI века. Армавир: Дизайн-студия Б, 2013. С. 28.

262 Теснимые хивинскими ханами, которые сгоняли их с плодородных земель и лишали воды, туркмены вынуждены были покинуть родные места и кочевать в поисках лучшей жизни. Через Мангышлак они попали в Астраханские степи, а в 1653 г. к берегам Маныча и Кумы. Здесь они первоначально кочевали по следам калмыков, а затем, оттеснив последних за Маныч, стали кочевать по течению рек Кумы и Калауса.

Рис. 15.
Надмогильные стелы на кладбище Кырхляр в Дербенте.

не учитывавшему горские традиции и менталитет) военно-административных государственных порядков среди горцев.

В пореформенный период религиозная жизнь в регионе вошла в спокойное русло[263]. Ко второй половине XIX столетия численность мусульманского населения Северного Кавказа приблизилась к миллионной отметке. В отчете за 1863–1869 гг. кавказский наместник великий князь Михаил Николаевич сообщал императору данные о примерной численности приверженцев двух великих религий на Кавказе. По его сведениям, в Осетии числилось 32 тысячи христиан (из 47 тысяч населения), в Закатальском округе — 3,5 тысячи (из 66 тысяч), в Сухумском отделе — более 46 тысяч (из 66,5 тысячи). «Затем, — писал он, — все остальное население, состоящее в военно-народном управлении, числительностью до 850 000, исповедует магометанскую религию»[264]. В 1861 г. в Дагестане действовало

263 Тем не менее, в ней наблюдались отдельные всплески, которые, как ни парадоксально, были связаны с распространявшейся среди горцев тенденцией ухода от открытого противостояния с властями. Среди чеченцев еще во второй половине 50-х гг. XIX в. стало распространяться движение зикризма, главным проповедником которого стал шейх Кунта-хаджи Кишиев. Его деятельность была пресечена Шамилем и продолжилась после падения имамата. Причина негативного отношения предводителя горцев к зикризму была в том, что это учение проповедовало непротивление, смирение, всепрощение и отрицательно относилось к газавату. Согласно народным преданиям, шейх Кунта-хаджи затеял спор с имамом Шамилем о целесообразности противостояния России и правомочности объявленного тем газавата против русских (Нунуев С.-Х.М. Об особенностях ислама в Чечне // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность: материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19–20 апреля 2005 года /Отв. ред. Х.И. Ибрагимов; В.А. Тишков. М.: Наука, 2006. С. 533). Такая позиция была результатом растущих неудач горских сил в борьбе против правительства. Горцам все больше импонировало то, что в новом учении проповедовалась недопустимость войны против превосходящего по силам противника. Зикризм был «своеобразной попыткой осмыслить поражение, «принять его, освоить трагическую ситуацию, но попыткой религиозной, иллюзорной» (Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата, 1975. С. 142). После завершения военных действий на Восточном Кавказе популярность Кунта-хаджи росла. Зикристский орден распространялся между чеченцами независимо от тейповой принадлежности. Для его ранней формы была характерна взаимная выручка, разнообразная помощь его членов

1628 мечетей и 4500 мулл (к началу XX в. — более 2 тыс. мечетей, около 900 мектебов и медресе, до 20 тыс. служителей культа)[265].

К концу XIX — началу XX в. во все большей степени проявлял себя развивавшийся и укреплявшийся российский ислам, лишенный политизации, лояльный к властям, предусматривавший уважительное отношение к представителям иных конфессий и обладавший большим патриотическим потенциалом[266].

Феномен российского ислама.

Идеологи ислама не только перерабатывали, адаптировали к собственной идейной доктрине многообразные обычаи и обряды, представления и культурные достижения народов Северного Кавказа, но и по-разному реагировали на политическую ситуацию, складывавшуюся в регионе. Успехи и неудачи исламизации во многом определялись внешнеполитическим окружением, стремлением привлечь союзников и т. п.

Усиление позиций России на Северном Кавказе в XVIII–XIX вв. не сопровождалось стремлением христианизовать народы, уже принявшие ислам (внимание миссионеров обращалось лишь на тех горцев, у которых сохранялось иное конфессиональное самосознание). В то же время российская администрация, приводившая народы Северного Кавказа в российское подданство, стремилась к установлению тесных контактов с представителями мусульманского духовенства, привлечению его на свою сторону.

Примечательно, что присяги на верность России от северокавказских народов принимались на Коране («шерть») и считались вполне законными как в XVI в., так и позднее. В Своде законов Российской империи пояснялось, что «все, присягая царю на верность подданства на

друг другу. Новое учение приобретало все больше сторонников. Горцы, как писал А. Ипполитов, смотрели «на зикризм как на предлог и орудие, с помощью которого они думали волновать умы и поднять целый край против русских» (Яндаров А.Д. Указ. соч. С. 143). Это сильно обеспокоило российские власти, и новый духовный лидер чеченцев был арестован, сослан и умер в ссылке. Зикр и ритуальные радения были запрещены под страхом ссылки, во всех аульных мечетях были прочитаны антизикристские проповеди (Нунуев С.-Х.М. Указ. соч.). О немалом «силовом» и т. п. потенциале зикризма в будущем см.: Умаров С.Ц. Правда о «святых местах» // На непримиримых позициях. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1985. С. 96–100.

264 Гатагова Л.С. Ислам и политика на Северном Кавказе (XIX – начало XX в.) // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию профессора М.М. Блиева. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2010. С. 110.

265 Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа. С. 58.

266 См: Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе (исторические аспекты проблемы). Армавир-Ростов-на-Дону, 2004; Он же. Российская политика на Северном Кавказе во второй половине XIX – начале XX в. (управленческие аспекты). Ростов н/Д: Омега-Принт, 2010. С.81–136; Дударев С.Л., Дударев Д.С., Ктиторова О.В., Цыбульникова А.А. Проблемы интеграции этнических сообществ в состав Российского государства и пути их решения (на примере Северного Кавказа). Армавир: Дизайн-студия Б, 2014. С. 88–89.

267 См.: Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе: исторические аспекты проблемы. Армавир; Ростов н/Д., 2004. С. 11.

Рис. 16. **Суннитская мечеть в г. Владикавказе.**

кресте и Евангелии или по своей вере и закону, становятся русскими подданными, независимо от национальности и вероисповедания»[267].

По мере интеграции северокавказцев в политическое, социально-экономическое и культурно-конфессиональное пространство страны стала формироваться новая важная составляющая часть их самосознания, которую можно определить как российскость[268]. Представления о новой «большой» Родине, новом подданстве проникали и в другие структурные компоненты самосознания, например, религиозный, тесно взаимодействовали с ним. Постепенно формировался феномен, который дореволюционные авторы именовали «русским»[269], а современные — «российским исламом»[270].

268 См.: Великая Н.Н. К истории взаимоотношений народов Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Армавир, 2001. С. 137–140; Великая Н.Н. Российскость как парадигма изучения российско-кавказского единства // Актуальные и дискуссионные проблемы истории Северного Кавказа. Южнороссийское обозрение. № 45. Ростов н/Д., 2007. С. 88–101.

269 Гаспринский И. Русское мусульманство (мысли, заметки и наблюдения мусульманина) // Тарих. 1994. № 1. Религиозный деятель XIX в. И. Гаспринский посетил практически все районы компактного поселения мусульман России, побывал во Франции, Испании, Австро-Венгрии, Тунисе, Египте, Греции, Индии. Имел возможность сравнивать и делать выводы. Мусульманские народы, по словам И. Гаспринского, пользовались в дореволюционной России «равными правами с коренными русскими и даже в некоторых случаях, во уважение их общественного и религиозного быта, имеют кое-какие преимущества и льготы». В немусульманских странах к «сынам Азии» проявлялись «деланность, натяжка и обидное снисхождение», в России же они не тяготились ни своим происхождением, ни отношением русского общества. И. Гаспринский упрекал российское правительство в отсутствии определенной политики в отношении мусульман, целью которой должно было стать распространение просвещения («дайте нам света и знаний, знаний и света»). Указ. соч. С. 54–55.

270 Черноус В.В., Трохинина Н.В. Чеченцы и Россия: трудный путь интеграции // Современное положение Чечни: социально-политический аспект. Южнороссийское обозрение. № 4. Ростов н/Д., 2001. С. 8; Матвеев В.А. Указ. соч.; Он же. Россия и Северный Кавказ: исторические особенности формирования государственного единства (вторая половина XIX – начало XX в.). Ростов н/Д., 2006. С. 190–244.

То, как это происходило, рассмотрим на примере ногайцев Северо-Восточного Кавказа (караногайцев)[271].

Ислам стал проникать в тюркоязычную среду к предкам ногайцев еще в X–XI вв. Массовая исламизация кочевников относится к XIV в., когда в 1312 г. хан Узбек провозгласил мусульманство официальной религией Золотой Орды[272]. Каспийский поход Петра I способствовал включению караногайцев в орбиту российской государственности. После создания в XVIII в. Караногайского приставства в Терско-Кумском междуречье кочевники сохранили свой хозяйственно-культурный тип, основные черты социальной организации. С этого времени начинается постепенное встраивание караногайцев в российское конфессиональное пространство.

РПЦ не занималась миссионерской деятельностью в Ногайской степи. В то же время длительное соседство и тесные контакты с представителями других конфессий (ногайцы жили в контактной зоне гор и степей) привело к тому, что они уважительно относились к представителям иных религий. Путешественник А. Павлов в начале XIX в. отмечал, что караногайцы не оказывают презрения к иноверцам и даже почитают за удовольствие говорить о христианских обязанностях и вникать в основы христианской религии, во многом соглашаются с учением Спасителя, не всегда соблюдают запрет не есть мяса скотины, убитой иноверцем, часто едят у христиан говядину и баранину[273]. По мнению исследователя второй половины XIX в. Н. Дубровина, ногайцы не отвергали ни четырехкнижия Моисея, ни Псалтиря, ни Евангелия, считали в то же время Коран совершеннейшей книгой откровения и закона Божия, а Магомета последним и высшим пророком[274]. Наконец, профессор А.И. Якобий уже в самом начале XX в. писал, что ногайцы знают о Христе и Марии, имеют представление о внутреннем убранстве христианских храмов[275]. Таким образом, на протяжении достаточно длительного периода восприятие ногайцами христианства, отношение к его последователям не претерпело существенных изменений. О веротерпимости караногайцев свидетельствует и то, что исследователи-христиане были очевидцами свадеб, похорон, причем имели возможность наблюдать моменты (например, одевание и погребение умершего), которые в других регионах были просто недоступны иноверцам. Еще раз отметим, что приведенные факты могут быть объяснены длительными, тесными и достаточно мирными контактами караногайцев с проживавшими по соседству христианскими этническими группами (казаками, армянами, грузинами, русскими крестьянами и др.). А с другой стороны, нельзя забывать, что «куб» найманы (одно из подразделений караногайцев) одно время исповедовал христианство[276].

Сходство языческих представлений давало возможность народам разных конфессий вместе отмечать праздники (например, встречу весны),

общими чертами которых становились праздничные блюда, скачки, джигитовки и пр. Почитание одних и тех же святынь обуславливалось и общеисторическими событиями. В 1842 г. Шамиль попытался переправиться через Терек, но, как считали верующие-христине, Святой Георгий не позволил этого сделать. И вскоре армянскую церковь Святого Георгия в Тополевой роще Кизляра стали посещать христиане и мусульмане, которые по окончании богослужения совершали жертвоприношения[277]. Аналогичные примеры можно привести и по другим народам региона.

Так, к началу XX в. осетины-мусульмане стали участвовать в торжественных проводах и встречах одной из наиболее почитаемых региональных святынь — Моздокской иконы Божьей матери — во время ежегодных крестных ходов по Терской области[278].

В 1897 г. близ древнего Сентинского храма был открыт Спасо-Преображенский женский монастырь. А в 1903 г. здесь была освящена новая церковь в честь св. мученика Агафодора. На торжествах в честь этого события присутствовали богомольцы со всех концов Ставропольской епархии, а также карачаевцы-мусульмане, дети которых с 1899 г. обучались при монастырской церковно-приходской школе русскому языку и математике. Примечательно, что в революционном 1905 г. карачаевцы выставили возле монастыря стражу, тем самым обеспечив его защиту от посягательств и разграбления[279].

Определенные особенности верований и культа не мешали караногайцам отмечать мусульманские праздники, выполнять все пять основных религиозных предписаний, включавших символ веры, молитву, пост, налог в пользу бедных и паломничество в Мекку. Последнее ограничивалось только в период войн с Турцией, на территории которой тогда и находились все мусульманские святыни. В «Русском обществе пароходства» для паломников имелись специальные пароходы, имевшие все необходимое «для удобства господ хаджи»[280].

271 Подробнее см.: Великая Н.Н. Феномен «российского ислама» у караногайцев // «Российскость» в истории Северного Кавказа. Вопросы Северокавказской истории. Вып. 7. Армавир, 2002. С. 31–40.
272 Ярлыкапов А.А. Ногайская степь: этнос и религия сегодня // ЭО. 1998. № 3. С. 90.
273 Павлов А. О нагайцах, кочующих по Кизлярской степи. СПб., 1842. С. 22–23.
274 Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Кн. 1. СПб., 1871. С. 272.
275 Якобий А.И. Тюрки степей Северного Кавказа. СПб., 1901. С. 17.
276 Керейтов Р.Х. Этническая история ногайцев (к проблеме этногенетических связей ногайцев). Ставрополь, 1999. С. 47.
277 Шидловский Ю. Записки о Кизляре // Журнал Министерства внутренних дел за 1843 год. Ч. 4. № 1–12. С. 182–183.
278 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992. С. 175–176.
279 Там же. С. 161–162.
280 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 20–21.

Одной из обязанностей родителей караногайцы считали обучение ребенка догматам и обрядам ислама. По мнению С. Фарфоровского, с 7–8 лет мальчиков хотя бы год старались обучать в мусульманской школе[281]. В конце XIX — начале XX в. ногайцы очень доброжелательно относились к преподаванию и изучению русского языка. По данным статистического исследования 1886 г., в наймановом кубе насчитывалось 25 мужчин, знающих русский язык, в миновом — 26 (это было больше, чем лиц, знавших «татарскую» грамоту)[282].

Караногайское духовенство подчинялось Оренбургскому муфтияту и было немногочисленным. В пореформенный период в приставстве был один главный кадий и четыре наиба в каждом кубе[283]. Кадии и наибы избирались на народных собраниях каждые три года. Приговоры об их избрании предоставлялись Главному приставу кочующих народов и утверждались затем губернатором Ставропольской губернии[284]. Кадий после избрания утверждался и муфтием. Наибы, хотя и имели равные кадию права, но они не распространялись на действия вне их куба. Ахунами у ногайцев назывались потомки лиц духовного звания, которые, однако, правами духовенства не пользовались. Они присутствовали при сватовстве, свадьбах, получали определенное вознаграждение за прочтение молитв, содержались за счет приношений. Эфенди и муллы избирались для каждого аула отдельно. Они участвовали в рассмотрении споров и жалоб в области семейно-брачных и имущественных отношений, занимались обучением детей. Традиции выборности, существовавшие (и существующие по сей день) у караногайцев, не позволяли превращаться духовенству в замкнутое сословие.

Кадии, ахуны, эфенди и муллы выполняли не только основные обряды семейного цикла (обрезание, бракосочетание, погребение, разбирали жалобы, касающиеся практически всех семейных вопросов), но и важные общественные религиозные функции. Они употребляли все меры к тому, чтобы воспрепятствовать деятельности пришлых проповедников и шейхов, учение которых объявлялось вредным. Караногайскому духовенству удалось не допустить распространения мюридизма в степи, вовлечения населения в события «Кавказской войны» первой половины XIX в. «Официальный» ислам выступал одним из стабилизирующих факторов, примирявших общество со сложившимися в нем отношениями, с существующим государственным строем. В условиях мира религия не являлась враждебно-разделительным фактором. По словам известного религиозного деятеля И. Гаспринского, «учение, которое имеет догматом любовь к земле, которая кормит, и верность повелителю, который охраняет, не оставляет места отчужденности, обособленности, неприязни в смысле политическом»[285].

В целом, народы, придерживавшиеся в этот период пророссийской ориентации, оказались невосприимчивы к религиозному фанатизму[286].

Религиозная «вертикаль» в царской России была тесно связана с административной. Мусульманское духовенство училось взаимодействовать со светскими властями на Тереке и наоборот. В частности, приставы составляли т. н. «наказы», согласно которым кадии должны были заниматься: верой, наставлением в добронравии и повиновении поставленной над ними законной власти, обучением грамоте, делами общежития и супружества, разделами имений в спорных делах[287]. Случалось, что религиозные деятели злоупотребляли своими полномочиями. Так, в 1802 г. население жаловалось российским властям на кадия Б. Байманбетова, который сеял вражду между ногайскими фамилиями, принимал сторону сильных, притеснял слабых и бедных, вмешивался во все дела, безвинно наказывал. Дети же его «чинили предерзости» обществу. Ногайцы просили власти избавить их от такого кадия[288].

Вмешательство властей в подобных случаях не могло не осложнять их взаимоотношений с духовенством. Однако факты негативного взаимодействия представителей российского государства и караногайского духовенства были скорее исключением, чем правилом. Большей частью до революции 1917 г. отношения двух «ветвей» власти были мирными, строились на взаимном уважении друг друга. Это во многом обуславливалось тем, что караногайцы с начала XVIII в. развивались в составе российского государства, имели большой опыт взаимодействия с его властями и народами.

Аналогичным образом (особенно после окончания военных действий в регионе) происходило встраивание и других народов Северного Кавказа в конфессиональное пространство России. Мусульманское духовенство переводилось в подчинение Оренбургского муфтията. Регламентировался порядок его избрания и утверждения. При этом обращалось внимание «на образованность, знание русского языка и благонадежность» духовных лиц, не принадлежность их «к вредным обществам и сектам»[289], что, несомненно, укрепляло основы стабильности в регионе.

281 Фарфоровский С. Народное образование у ногайцев Северного Кавказа в связи с их современным бытом // Журнал Министерства народного просвещения, 1909. С. 207–208.
282 См.: ГАСК. Ф. 249. Оп. 2. Д. 2510. Лл. 1 об. 217; ГАСК. Ф. 249. Оп. 2. Д. 2509. Лл. 1 об. – 298.
283 Кочекаев Б.Б. Классовая структура ногайского общества в XIX – начале XX века. Алма-Ата, 1969. С. 21–23.
284 ГАЧР. Ф. 12. Оп. 2. Д. 735. Л. 59.
285 Гаспринский И. Указ. соч. С. 55.
286 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 8.
287 ГАСК. Ф. 249. Оп. 3. Д. 332. Л. 31.
288 Кочекаев Б.Б. Указ. соч. С. 24–25.
289 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 27, 30.

Во второй половине XIX – начале XX в. в регионе наблюдался своеобразный мусульманский ренессанс под эгидой России. Открывались новые мечети. Только в аулах Екатеринодарского и Майкопского отделов их действовало более 150. На рубеже XIX–XX вв. в крае существовало более 2-х тысяч мечетей, что было в 5 раз больше количества христианских церквей[290].

На рубеже веков по количеству религиозных школ Россия практически не уступала зарубежным мусульманским странам. В возникших на Северном Кавказе в пореформенный период светских школах разрешалось преподавание норм ислама представителями местного духовенства. Это приводило к укреплению начал мусульманской религии. Стремясь поднять уровень исламского образования, российские власти надеялись, что мусульманское духовенство сумеет повлиять на свою среду «в той степени нравственности, как установлено религией и законом»[291]. Этой цели служили проверки, своеобразные экзамены на знание основ мусульманского вероучения, которым подвергались священнослужители.

Все это ослабляло влияние зарубежного исламского мира и укрепляло позиции российского ислама. Само мусульманское духовенство оказывало влияние на северокавказские народы, на складывавшуюся в регионе обстановку, становясь заметным фактором стабильности. У большей части мусульманского духовенства даже в условиях политизации мусульманского фактора в первые десятилетия XX в. присутствовало стремление сохранить целостность и единство Российской империи. Об этом свидетельствуют его многочисленные обращения к центральной власти, туземцам Северного Кавказа, где говорилось об «общей Родине», а сотрудничество и добрососедство провозглашались угодными Аллаху[292]. В частности, редактор журнала «Мусульманин» черкес Магомет-бек Хаджетлаше в 1910 г. призывал: «Не забудьте..., что Россия для всех одна Родина, и живущие в ней... должны быть братьями»[293].

В связи с началом Первой мировой войны турецким правительством была объявлена «священная война» против стран Антанты. В распространявшихся прокламациях и листовках всем мусульманам России предписывалось не подчиняться распоряжениям христианских властей, освобождать земли от неверных[294]. Такие призывы нашли сочувствующих. Однако большей частью мусульманское духовенство Северного Кавказа изъявило «верноподданнические чувства» к российскому императору и державе. Николай II не оставил это без внимания и генерал-губернатору было поручено передать «сердечную благодарность за выраженную... преданность, за заботы о наших раненых воинах и за пожертвования на нужды войны». Во время поездки на Кавказский фронт осенью 1914 г. во Владикавказе Николай II принял депутацию от кабардинцев, кумыков, караногайцев, чеченцев, ингушей и других народов. Общий настрой мусульман на единство с Россией выразил один из видных религиозных деятелей Дагестана З.Б. Тарковский, который заявил: «Любовь к Царю и любовь к Отечеству есть неразрывные части мусульманской веры». В свою очередь, находясь на Кавказе, глава российского государства всячески подчеркивал уважение к мусульманской религии. В Тифлисе он общался с представителями высшего мусульманского духовенства, посетил суннитскую и шиитскую мечети, где, стоя на коленях, выслушал молебны на арабском языке[295].

Политика российских властей в отношении мусульманского духовенства и разных течений ислама с течением времени претерпевала изменения. В первой половине XIX в. поддержка оказывалась тем, кто в борьбе с Шамилем отстаивал прежние этнокультурные ценности («адат против шариата»)[296]. В дальнейшем признавалось действие как адатов, так и шариата, а ряд дел рассматривался на основе российского законодательства.

Важную роль в укреплении единства разноконфессиональных подданных играла совместная военная служба. Уже в XVI в. русские рати на Тереке действовали вместе с отрядами мусульманских князей-правителей. В дальнейшем в российской армии появились горские иррегулярные части. Мусульмане служили офицерами в регулярной армии, в казачьих частях, и вероисповедание не мешало им занимать самые высокие посты. Мусульмане входили и в созданный при Николае I личный конвой е.и.в. При нем же получила распространение практика — направлять горцев в военные учебные заведения России, при этом вопрос о смене вероисповедания никогда не ставился. Вместе с сыном имама Шамиля Джамл эд-Дином в 1-м кадетском корпусе воспитывалась довольно многочисленная группа его земляков – детей горцев. Любые насмешки и другие проявления розни между кадетами на национальной или религиозной почве строго пресекались [Каширин В.Б., Муханов В.М. Заложник двух владык (Судьба самого знаменитого аманата Кавказской войны, поручика Джамал эд-Дина Шамиля) // Кавказский сборник. Т. 6 (38) / Под ред. В.В. Дегоева. М.: Русская панорама, 2010. С. 73]. Достойно складывались судьбы ряда выпускников таких учебных заведений в дальнейшем. Так, кабарди-

290 Матвеев В.А. Российский универсализм и этничность на Северном Кавказе (вторая половина XIX в. – 1917 г.). Ростов н/Д., 2008. С. 62–63.
291 См.: Матвеев В.А. Россия и Северный Кавказ. С. 216.
292 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 22–23, 31, 36, 38, 48–49.
293 Матвеев В.А. Кривда вместо правды: отзыв на книгу И.Я. Куценко «Правда и кривда». Ростов н/Д., 2008. С. 41.
294 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 43–44.
295 См.: Матвеев В.А. Сепаратизм на Северном Кавказе: границы явления на рубеже XIX–XX вв. // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2001. № 3. С. 47.
296 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 18.

нец К.М. Анзоров (1818–1885) после окончания Павловского кадетского корпуса служил в Отдельном Кавказском корпусе. Был произведен в генерал-майоры. Награжден золотым оружием — саблей с надписью «За храбрость», многими орденами и медалями, перстнем в вензелем императора. М.К. Абаев (1823–1886 гг.) начинал службу рядовым в Горском казачьем полку, дослужился до майора. Был награжден Военным орденом «для мусульман установленным», персидской золотой медалью Льва и Солнца, орденом Св. Анны 4-й степени с надписью «За храбрость»[297]. В справочнике А.В. Казакова приведены биографии примерно 900 офицеров-адыгов, большей частью мусульман, отличившихся на российской службе. Более 100 офицеров русской армии дал один дагестанский аул Чох, все население которого в конце XIX в. составляло 1,5 тыс. чел.[298]

Включение в первой половине XIX в. горцев-мусульман в состав армейских подразделений России было обусловлено рядом причин[299]. Не последнюю роль играло и мнение верховной власти о том, что совместная служба должна сблизить русских и туземцев в служении российскому государству. В этом проявилась тенденция к равноправному историческому партнерству народов в регионе, именуемая Школой В.Б. Виноградова как российскость. Призывы стоять за Россию во имя Аллаха были постоянно действующими факторами, в том числе в периоды, когда решался вопрос о самом существовании государства (1612 г., 1812 г., 1941–1945 гг. и др.)[300].

Мусульмане нашли свое место и в казачьих войсках региона. В т.н. вольный период казачьи общины включали в свой состав представителей других народов с условием принятия ими христианской веры. Однако в «государственный» период (XVIII – начало XX в.) во всех казачьих войсках, в том числе северокавказских, появились большие не только иноязычные, но и иноконфессиональные группы (в Донском войске калмыки-буддисты, в Сибирском и Кавказском линейном — мусульмане и др.)[301]. Терско-Кизлярское войско с момента своего создания в 1735 г. было «разноплеменным» и разноконфессиональным. В первой половине XIX в. к казакам ст. Бороздинской, Щедринской, Новогладковской были приписаны казанские татары-мусульмане, а затем пленные тавлинцы (дагестанцы). Причем согласно станичным сметам, жалование получали не только священники, но и муллы данных станиц. Никаких недоразумений на религиозной почве не наблюдалось. По данным 1875 г., в состав казаков терской ст. Луковской входили черкесы (772 чел.)[302]. Таким образом, в казачьих станицах появились мусульманские «кварталы» и разные вероисповедные группы учились жить вместе и гармонизировать свои интересы.

В целом, включение горцев-мусульман в состав армейских и казачьих подразделений, начавшееся в XVIII и продолжившееся в первой половине XIX в., способствовало дальнейшей интеграции северокавказцев не только в российскую военную, социальную, но и конфессиональную сферу. Так, служившие в российской армии кабардинцы усваивают российские идеологические и институциональные принципы и атрибуты (долг, присяга, субординация, полковые муллы). Интеграция кабардинцев в сферу русского, российского офицерства была настолько серьезной, что «большинство кабардинцев — офицеров царской армии не приняли большевистскую власть [Прасолов Д.Н. Проблемы трансформации этнокультурной идентичности кабардинцев в XIX – первой трети XX в. // Кавказский сборник. Т. 9 (41) / Под ред. В.В. Дегоева. М.: Русская панорама, 2015. С. 226]. Мусульманская военная интеллигенция начала XX в. представленная такими личностями как М. Анзоров, З. Болотоков-Серебряков и др., ярко олицетворяла собой принципы «российскости». Полковник М. Анзоров всегда возил с собой Священный Коран, в который была вложена Георгиевская ленточка. «Валла азим! - говорил он. — Георгий, или смерть! [Зинеева З.З. Военная интеллигенция Северного Кавказа в событиях гражданской войны // Виноградовские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции (Армавир, АГПА, 11 апреля 2015 г.). Армавир: Дизайн-студия Б. С. 157–161]. В воинских частях России наряду с христианскими священнослужителями были и мусульманские. Все они удовлетворяли религиозные потребности своей паствы. Со второй четверти XIX в. мусульманское духовенство постепенно переориентируется от обоснования антироссийского сопротивления до интеграции в административно-судебную систему, с последующим осуществлением в ее рамках целого ряда государственно-идеологических функций. «В то же время внутренняя религиозная жизнь сельских обществ сохраняла существенную автономность и не испытывала серьезного давления со стороны царских властей» [Прасолов Д.Н. Указ. соч. С. 227].

В дореволюционный период настоятели РПЦ призывали прихожан «жить в мире со своими соседями инородцами и иноверцами». Российские законы запрещали «порицание других церквей», поскольку «все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего разными языки по закону и вероисповеданию праотцев своих»[303]. Подавляющее боль-

297 Казаков А.В. Адыги (черкесы) на российской военной службе. Воеводы и офицеры. Середина XVI – начало XX в. Биографический справочник. Нальчик, 2006. С. 13, 39–40.
298 Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 568.
299 Лапин В.В. Армия России в Кавказской войне XVIII-XIX вв. СПб., 2008. С. 312–361.
300 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 39–40.
301 Голованова С.А. «Инородцы» в Кавказском линейном казачьем войске (XVIII–XIX вв.) // Культурная жизнь Юга России. 2004. № 2. С. 50–55.
302 Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Ростов н/Д., 2001. С. 66–67; Гребенец Ф.С. Новогладковская станица в ее прошлом и настоящем // СМОМПК. Вып. 44. Тифлис, 1915. С. 103–106.
303 См.: Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 13–15.

шинство православного духовенства было убеждено в возможности и необходимости сосуществования в России разных вер. В 1917 г. архиепископ Платон, в частности, заявлял: «В русской земле все народы, населяющие ее, могут оставаться собою и быть в то же время детьми общей родины»[304]. Аналогичную позицию занимало и мусульманское духовенство.

«Мирное» слово духовных пастырей было особенно необходимо в периоды обострения ситуации на Северном Кавказе. В этой связи примечателен пример турка Исмаила Немчанова, который поселился среди черкесов в конце 20-х гг. XIX в. и исполнял обязанности главного эфенди мирных черкесов Черноморской кордонной линии. Он защищал «права российского правительства против клеветы... эфендиев непокорных горцев, посевающих ложные слухи в мирных черкесах», «разбирал и подавлял домашние тяжбы и вражды кои между народом так и между дворянами», выступал переводчиком при переговорах и разбирательствах, защищал мирные аулы от посягательств немирных. Деятельность И. Немчанова не осталась незамеченной российскими властями. В 1847 г. этому человеку, спасшему немало человеческих жизней, была вручена золотая медаль с надписью «За усердие». Разных наград были удостоены и другие эфенди мирных горцев. Таким образом, в самые трудные периоды российско-северокавказских отношений представители мусульманского духовенства вносили свой вклад в умиротворение региона, в установление порядка и стабильности[305].

Однако нельзя не отметить, что при взаимоотношениях государственных институтов и мусульманского духовенства власть не всегда верно отвечала на вызовы времени, и более того запаздывала в принятии решений, которые назрели и были необходимы[306], что значительно осложняло ситуацию. В то же время, за длительный период нахождения мусульман в составе Российского государства у последнего выработались устойчивые формы толерантности и управления разноконфессиональными общинами, что позволяло рано или поздно разрешать возникающие противоречия и конфликты. Россия была светским государством, и его главной задачей являлось поддержание порядка и стабильности, создание единого социально-экономического, политического и культурного пространства. В этих условиях не только православие, но и российский ислам являлись консолидирующими факторами на Северном Кавказе, где численно преобладали «туземные» общества, и где влияние других конфессий было ограниченным[307].

В XVIII — начале XX в. в регионе имелись все средства для сохранения ислама: религиозные семьи, общины, мечети, религиозная литература, учебные заведения и др. Постепенно горцы-мусульмане адаптировалась к христианскому и иному окружению, российской социально-политической организации и отношениям и эволюционировали вместе с ними. Исследователю В.А. Матвееву с присущим ему цивилизационным подходом в изучении проблемы удалось показать, как постепенно, с течением времени ослабевало религиозное тяготение региона к Ближнему Востоку, изменялась парадигма его развития. Не случайно, антироссийские движения, как правило, базировались не на местных конфессиональных системах, а насаждались из-за рубежа. Выступая против сепаратистских тенденций в 1920 г., представители мусульманского духовенства Северного Кавказа в своем обращении к народам региона заявляли: «Дети наши наравне с русскими учились в русских школах. Двери российских высших учебных заведений, как военные, так и гражданские были открыты... Россия для нас не мачеха, а любящая мать, и, помня это, мы должны довериться ей, ибо она поведет нас по правильному пути, как вела... до сих пор»[308].

Феномен российского ислама видится нам в том, что он лоялен к российской государственности и толерантен к другим конфессиям, его миротворческий потенциал огромен и позволял как в прошлом, так и в настоящем избегать многих кровавых конфликтов, четко разграничивать дела светские (борьба за власть, экономические ресурсы и пр.) и духовные[309].

Что касается государственной политики, то при Екатерине II она стала более веротерпимой по отношению ко всем неправославным подданным империи. После присоединения Крыма в 1783 г. манифестом Екатерины II всем мусульманским подданным России было гарантировано свободное исповедание их веры. Было разрешено строить мечети и примечетные школы. В конце 80-х гг. XVIII в. под контролем российских властей была создана организация для управления мусульманами Поволжья и Сибири во главе с муфтием (Оренбургское магометанское духовное собрание — ОМДС). Ему стали подчиняться и мусульмане Северного Кавказа (вопрос об учреждении Духовного управления для мусульман Северного Кавказа до революции так и не был решен). Кроме того, российское правительство пыталось противопоставить радикальным шариатским проповедникам лояльных России представителей мусульманской духовной элиты из других регионов империи. В конце XVIII – первой половине XIX в. на Северном Кавказе вели проповедническую деятельность духовные лица из Поволжья, Средней Азии, Крыма[310], которые находили своих приверженцев.

304 См.: Матвеев В.А. Россия и Северный Кавказ. С. 202.
305 Пылков О.С. На службе России // Историческое регионоведение Северного Кавказа – вузу и школе (10-я Всероссийская конференция). М.; Армавир, 2007. С. 99–102.
306 Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 41.
307 Матвеев В.А. Сепаратизм на Северном Кавказе. С. 45.
308 См.: Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе. С. 49.
309 См.: «Российскость» в истории Северного Кавказа. Армавир, 2002. С. 31–40.
310 Северный Кавказ. С. 104–105.

В 1833 г. император Николай I, в правление которого произошло обострение ситуации на Северном Кавказе, издал постановление, касающееся отношения власти к исламу. Согласно ему, «все мусульмане России должны выполнять ее (религии. — *Авт.*) догматы», а вероотступники должны подвергаться наказаниям. Во время военных действий на Северном Кавказе, желая привлечь мусульманское духовенство на свою сторону, правительство рекомендовало военным властям следующее: «Если обстоятельства поставят его (начальника. — *Авт.*) в необходимость говорить с эфендиями и муллами о религии, то следует для успокоения их согласиться с ними во многом даже против собственного убеждения»[311]. Эти и другие примеры показывают, что российские власти в отношении ислама как религии действовали достаточно осторожно и пытались разграничивать духовные и мирские дела своих новых подданных. Такая политика находила своих сторонников в регионе*.

В ходе преобразований советского периода, сопровождавшихся атеистической пропагандой, мусульманским общинам был нанесен серьезный ущерб: закрывались мечети, мусульманские учебные заведения, было репрессировано духовенство. С конца 80-х гг. XX в. начался процесс исламского возрождения, охвативший сотни тысяч жителей региона и России в целом.

2. Возрождение религиозных традиций в новейший период

Религиозная жизнь в советское время была оттеснена далеко на периферию социального бытия. Работы, касающиеся истории религии и выходившие из под пера ученых Северного Кавказа, часто имели атеистическую, пропагандистскую и сугубо разоблачительную окраску[312]. Немногие работы просветительско-пропагандистского свойства имели научно-познавательный потенциал, да и написано их было по данной тематике немного, особенно по ранним верованиям и культам[313]. Работы научного характера, ряд которых был назван выше (Л.И. Лавров, А.А. Исламов, С.Ш. Гаджиева, А.М. Аджиев, А. В. Авксентьев, и др.), посвященные анализу конкретного исторического материала, были достаточно редким явлением. И только перестройка и демократизация российского общества привели к тому, что изменилось отношение к религии и религиозным организациям со стороны государства. В 1990 г. был принят Закон СССР «О свободе совести», затем Закон Российской Федерации «О свободе вероисповедания». В 1997 г. был принят новый федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях». В это время активно стали регистрироваться различные религиозные организации и общества. На сегодняшний день в северокавказских республиках зарегистрировано только мусульманских объединений, в том числе: в Адыгее — 15, Дагестане — 1200, Кабардино-Балкарии — 96, Карачаево-Черкесии — 91, Северной Осетии (Алании) — 17 и др.

* Матвеев В.А. Российская идентичность мусульман Северного Кавказа: исторические особенности формирования и проявления в кризисных условиях на рубеже XIX – начала XX в.: монография. Ростов н/Д.: ЮФУ: 2015. 158 с.

Принятие законодательных актов привело к тому, что положительно стали решаться такие проблемы религиозных организаций, как создание условий для подготовки кадров духовенства, для проведения благотворительной, миссионерской и издательской деятельности. Религиозные организации стали сотрудничать со средствами массовой информации, устанавливать связи с религиозными центрами и организациями других стран.

Атеистическая политика, активно проводившаяся в советский период, привела к полному или частичному разрушению православных храмов и монастырей, их разграблению, уничтожению священства. Так, из 500 храмов, действовавших на Кубани, сохранилось около 40.[314]

Последнее десятилетие XX в. ознаменовалось процессом возрождения религиозных ценностей. Свидетельство этому — небывалый рост числа храмов и приходов. Так, на 1 января 2001 г. в Екатеринодарской и Кубанской епархии насчитывалось 310 храмов, 5 монастырей, десятки воскресных, церковно-приходских школ и православных библиотек[315]. Христианские храмы восстанавливаются и во всех северокавказских республиках. Так, 10 православных церквей действует в республике Дагестан[316].

Мусульмане ЮФО объединены в 1035 мусульманских организаций. Собственные Духовные управления мусульман (ДУМы) созданы в каждом административном образовании, за исключением Ставропольского

311 См: Горские общества Кавказа. Ч. 2. С. 67–68.

312 См., например: Каратаева М.А. Деятельность Чечено-Ингушской областной партийной организации по преодолению реакционной идеологии мусульманского духовенства (1920–1932 гг.)/Автореф. дисс. канд. ист. наук. Нальчик, 1975; Межидов Д.Д. Критика взглядов на религиозные праздники и обряды как на национальные обычаи и традиции (Методические рекомендации). Грозный, 1974; Цицкиева М.О. Проявление патриархально-родовых и шариатских пережитков в сознании и поведении верующих Чечено-Ингушетии. Грозный, 1975; Гадаев В.Ю. За частоколом мюридских проповедей. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство. Грозный, 1987.

313 См.: Бараниченко Н.Н., Чахкиев Д.Ю. Культ гор, камней и минералов в религиозных воззрениях чеченцев и ингушей в прошлом // На непримиримых позициях. Грозный, 1985. С. 78–85; Виноградов В.Б. Так это было; Умаров С.Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство. Грозный, 1985; Гадаев В.Ю. За частоколом мюридских проповедей. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство. Грозный, 1987.

314 Пантелеимон, епископ Майкопский и Адыгейский. Указ. соч. С. 18.

315 Очерки традиционной культуры казачеств России / Под ред. Н.И. Бондаря. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 55.

316 Ханбабаев К.М. Указ. соч. С. 233.

и Краснодарского краев[317]. 17 августа 1998 г. в г. Назрань прошел съезд представителей мусульман Северного Кавказа, на котором был образован Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦ МСК). В него вошли Духовное управление мусульман Республики Дагестан, Духовное управление мусульман Чеченской Республики, Духовное управление мусульман Республики Ингушетия, Духовное управление мусульман Республики Северная Осетия – Алания, Духовное управление Кабардино-Балкарской Республики, Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесской Республики и Ставропольского края, Духовное управление Республики Адыгея и Краснодарского края.

По результатам Всероссийской переписи 2002 г. мусульмане составляют 10% всего населения страны. В Южном федеральном округе их 25,5%. В Дагестане, Чечне, Ингушетии, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии мусульмане составляют большинство населения, что позволяет считать ЮФО самым исламизированным. Деятельность местных муфтиятов способствует открытию новых мечетей, учебных заведений, курсов по изучению основ ислама, издается религиозная литература не только на арабском, но и на русском, северокавказских языках. Исламские порталы созданы в Интернете. В конце XX в. в одном только Дагестане по разным оценкам действовали от 1600 до 2300 мечетей (Джума-мечеть Махачкалы рассчитана на 8 тыс. чел.), 600 мектебов, 25 медресе, 11 исламских вузов. По данным на 2012 г., в Дагестане насчитывалось свыше 2,5 тыс. мусульманских религиозных организаций, 1245 соборных и центральных мечетей, 826 квартальных мечетей, 271 молитвенный дом[318].

В республике насчитывается свыше 2500 представителей духовенства. Можно отметить тот факт, что в республиках региона растет число представителей мусульманского духовенства. По официальным данным на начало 1999 г. их число составляло более 3500 человек. Самое большое количество служителей культа в Дагестане. В исламских религиозных организациях исполняют свои обязанности более 2 тыс. имамов мечетей и муэдзинов[319]. Эти данные ярко свидетельствуют против опасных измышлений некоторых современных российских общественных деятелей, утверждающих, что Россия — это страна, которая противостоит исламу, а верующие мусульмане — жители республик Кавказа, могут быть посажены за свои убеждения в тюрьму, как эстремисты, и т. п.[320]

Возобновились связи Дагестана с зарубежными мусульманскими странами. Ежегодно тысячи дагестанцев совершают хаджж в Мекку, сотни юношей обучаются в мусульманских вузах арабских стран, Турции и Ирана, в том числе знаменитом аль-Азхаре (г. Каир)[321].

В целом мусульманские общины региона действуют в рамках законов Российской федерации, ведут большую работу по борьбе с экстремизмом, по искоренению в молодежной среде преступности, пьянства и наркомании, пропаганде исламских ценностей. В этой работе они взаимодействуют с органами государственной власти, с представителями других российских конфессий.

Представители практически всех республик проходят обучение в исламских образовательных учреждениях за рубежом. Перечень стран довольно широк: Саудовская Аравия, Египет, Сирия, Иордания, Турция и др. Представители Адыгеи получают религиозное образование в основном в Сирии. У зарубежного образования есть один существенный недостаток — заимствование идей фундаментализма, которые имеют подрывной характер в нашем регионе.

В республиках функционируют представительства зарубежных исламских организаций. Среди них Международная организация «Спасение», Международная организация «Исламский призыв» («Исламская проповедь»), Международная организация по спасению ислама «Дагаут», Всемирная ассамблея исламской молодежи «Ан-Надва» и др. Их деятельность носит в основном просветительский характер: они организуют на территории России обучение арабскому языку, лекции ведущих исламских профессоров, передают в дар тысячи экземпляров Корана, религиозных учебных пособий и видеокассет[322].

На Северном Кавказе нет республики, где бы ни были построены мечети. В Адыгее, где до конца 1980-х годов не было ни одной мечети, процесс строительства культовых зданий активизировался с середины 1990-х годов. Его кульминацией явилось сооружение и открытие соборной мечети в г. Майкопе, одной из самых красивых и монументальных в северокавказском регионе. При соборной мечети открылся и успешно функционирует, осуществляя просветительскую и издательскую деятельность, Исламский центр. Возглавляет его один из известных мусульманских деятелей адыгской диаспоры, автор многих книг по исламу Фаиз Аутлев[323].

Исламский центр организует занятия по изучению арабского языка и чтению Корана, выпускает различные пособия, разъясняющие правила совершения мусульманских обрядов и знакомящие верующих с историей и вероучением ислама.

317 Ислам в современной России. Энциклопедия. М., 2008. С. 11, 284.
318 Ислам в современной России. Энциклопедия. М., 2008. С. 548.
319 Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа. Майкоп, 2011. С. 11.
320 Интервью председателя Российского исламского комитета Гейдара Джемаля корреспонденту испанской газеты «Эль периодико» М. Маргинедасу (Youtube, 17.10.15).
321 Народы Дагестана. С. 68.
322 Ислам на Северном Кавказе: история и современность / Под ред. И. Текушева и К. Шевченко. Прага, 2011. С. 46.
323 Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа. Майкоп, 2011. С. 13.

Рис. 17. **Современная мечеть в г. Нальчике.**

Даже бросив поверхностный взгляд на религиозность народов Северного Кавказа, можно увидеть четкую дифференциацию и условно выделить несколько групп.

Первую группу составляют убежденные атеисты. Как правило, это бывшие коммунисты; они представляют различные социальные слои.

Вторую группу составляют те, кто соблюдает все религиозные предписания, ведут активную религиозную деятельность, абсолютно отрицая при этом атеизм и сектантство. Кстати, эта группа значительно «помолодела»: если в начале 1990-х гг. её составляли, в основном, люди пожилого возраста, то теперь в неё входят и молодые.

Третья группа — самая многочисленная. В неё входят представители всех возрастов и социальных слоев. Они считают себя верующими, но не выполняют всех религиозных предписаний. Последнюю группу условно можно назвать индифферентной по отношению к любой религии, а также к любым рассуждениям о ней. Как правило, это учащаяся моло-

Рис. 18. **Мечеть «Сердце Чечни» имени А.–Х. Кадырова в г. Грозном.**

дежь и молодежь, занятая в сфере государственной службы, образования, экономической и других сферах[324].

Несмотря на возрастные, социальные и иные различия, в этих группах наблюдается довольно много общих черт. Одной из них является сильное влияние традиционной культуры, традиционного мировоззрения. Значительное число людей, не являясь верующими, тем не менее, формально не отделяют себя от религии, отождествляя в своем сознании этническое и религиозное; в силу этого они часто участвуют во многих религиозных обрядах и праздниках.

Элементы традиционной культуры остаются доминирующими в поведении людей и в их сознании. Прошлое нередко выступает в качестве сравнительного ориентира. Образ жизни людей обычно корректирует-

324 Религиозно-общественная жизнь российских регионов.т. I / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2014. С. 29.

ся по освященной веками модели культуры. Однако этот процесс имеет тенденцию к угасанию, поскольку под воздействием социально-экономических, политических, культурных факторов, под влиянием средств массовой информации все чаще на первый план выдвигаются новые приоритеты.

Проведённые социологические исследования показывают, что степень религиозности народов Северного Кавказа имеет зональный характер. Так наиболее религиозным районом можно, считать Дагестан, Чечню, а менее религиозным Адыгею. В отличие от Дагестана в Адыгее на сегодняшний день тотальной исламизации не происходит. Лишь 35 % от числа опрошенных заявили о том, что они «являются приверженцами ислама». При этом анализ анкет показал, что выполняют предписания ислама всего лишь 10 % респондентов. В число относящих себя к приверженцам ислама, по всей вероятности, вошли и те люди, которые не выполняют его предписаний (всего таких набралось 40 %), выполняют их время от времени (47 %) или выполняют только самые основные (12 %)[325]. Таким образом, можно констатировать довольно часто встречающийся парадокс: люди считают себя приверженцами той или иной веры, но при этом находятся как бы вне этой веры: не соблюдают строго предписанных культовых норм поведения, плохо знают или совсем не знают вероучение и т. п. Этот парадокс был образно обозначен известной венгерской ученой, доктором философии Евой Анчел как «религиозный атеизм». Как пишет один из наиболее авторитетных специалистов США по религиозной ситуации в СНГ Кент Р. Хилл, «...утверждение «Я верю в Бога» скорее следует понимать как форму отвержения атеизма, нежели как признание в осознанной глубокой вере»[326]. С другой стороны, практика показывает, что, с точки зрения социальной самоидентификации, определения «приверженец ислама» достаточно для быстрой включаемости индивидов в социально-мобилизационные процессы[327].

Как уже отмечалось, наиболее исламизированным районом Северного Кавказа является Дагестан, где количество верующих на 2012 г. составило свыше 85% населения республики. В целом Дагестана всегда отличался высоким уровнем религиозности населения. Тем не менее, у разных народов Дагестана уровень религиозности неодинаков. Относительно более «религиозными» считаются аварцы, кумыки, даргинцы; относительно более «индифферентными» — лезгины, табасаранцы и лакцы[328].

В целом же мы можем наблюдать на протяжении 2000-х гг. возрастание количества верующих, преимущественно мусульман среди народов Северного Кавказа.

Перспективы ислама на Северном Кавказе будут зависеть во многом от внутренних российских факторов. Например, Н. Емельянова (примени-

нительно к Кабарде) выделяет три главных: «фактор Кавказа», «адыгский фактор» и «российский фактор»[329].

«Кавказский фактор», т. е. исламское влияние народов Дагестана и Чечни на другие народы Северного Кавказа, вряд ли сможет быть большим. Как пишет Н. Емельянова, «исторические факты свидетельствуют о низкой эффективности миссионерской проповеди из Дагестана или других регионов Северного Кавказа в Кабарде»[330]. На Северо-Западном Кавказе, включая территорию современной Адыгеи, эффективность собственно северокавказского миссионерства также была невысокой.

«Адыгский фактор», т. е. влияние на религиозную ситуацию в республике других адыгских народностей, а также представителей адыгской диаспоры, переселившихся на Северный Кавказ, вероятнее всего, не способно существенно катализировать «исламизацию» Адыгеи. Большинство адыгов в Кабарде (кабардинцев) и Карачаево-Черкесии (черкесов) примерно в такой же степени далеки от ортодоксального ислама, как и в Адыгее. (Хотя ситуация с исламом в современной Кабарде несколько иная). Относительно немногочисленные представители адыгской диаспоры, переселившиеся в Россию, скорее всего, попытаются адаптироваться к российским вполне светским реалиям, чем воспроизводить на «неудобренной» почве какой-либо «исламский порядок»[331].

«Российский фактор», т. е. влияние предстоящих российских событий на состояние и перспективы ислама на Северном Кавказе, прогнозируется с трудом. Можно утверждать, что по мере укрепления российской государственности, становления сильной и честной федеральной власти, переноса акцентов с «византийского» стиля диалога с северокавказскими элитами на открытые диалоги с северокавказскими этническими

325 Ханаху Р.А., Цветков О.М., Якушева С.Л. Состояние и перспективы ислама в Адыгее (материалы пробного исследования) // Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону, 2001. С. 84–91.
326 Хилл К. Православная церковь и плюралистическое общество // Религия и демократия. М., 1993. С 573.
327 Недаром сегодня среди части мусульман (в том числе российских) популярны идеи салафизма, т. е. ислама времен предков, первых четырех «праведных халифов». Особенно растет доверие к ценностям ислама среди молодежи северокавказских республик, прежде всего, Дагестана, что происходит на фоне роста коррупции в правящих кругах, которые опираются на кланово-семейные связи и круговую поруку (современному Дагестану недавно опрошенные респонденты подобрали синонимы: «коррупция», «откаты», «кланы», «преступность», «экстремизм»). «Ислам ей представляется в неком идеальном виде, как утопическая система, которая в жизни им не знакома», — говорит Энвер Кисриев, заведующий сектором Кавказа Центра цивилизационных и региональных исследований РАН. Если в 2010 г. такому влиянию были подвержены 36 % молодежи Дагестана, то в 2011 — уже 42 %. Эта молодежь верит в то, что опора на шариат по модели развитых султанатов является наилучшим рецептом для решения социальных проблем (http: // bs-kavkaz.org/2011/10/chechnja-ne-bahrejn-ona-luchshe-bahrejna/).
328 Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т. I / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2014. С. 547.
329 Емельянова П.М. Мусульмане Кабарды. М., 1999. С. 105.
330 Там же. С. 107.
331 Там же. С. 108.

меньшинствами, влияние ислама (как и православия) на политическую жизнь будет ограничиваться[332]. Однако сейчас, когда шариатские ценности и «чистый» ислам лавинообразно распространяются в Дагестане и Чечне (наряду с ростом клановости) там наблюдается масштабный рост социокультурной архаики, по сути, демодернизации[333]. Позитивные сдвиги «наверху», производящие весьма противоречивое впечатление (возвращение Крыма, постепенное восстановление Россией ранее утраченных геополитических позиций, с одной стороны, деиндустриализация, депопуляция, рост социального неравенства, безудержное разграбление национальных богатств, культурная и моральная деградация общества, особенно молодежи, и т. п. — с другой)[334] могут и не «успеть» предотвратить окончательное сползание региона в неофеодализм. В любом случае, как отмечает один из видных региональных экспертов по проблеме терроризма, С.Я. Сущий, опираясь на пример Дагестана, в первой трети/половине XXI в. эта республика вряд ли вернется к уровню стабильности 60-х – первой половине 1980-х гг. Высокая проблемность, в том числе связанная и с терроризмом, «характеристика абсолютно неизбежная практически при любом сценарии развития Дагестана на ближайшие десятилетия»[335].

Таким образом, неопределённость («непредсказуемость») некоторых внешних и внутренних факторов и их противоречиво-негативная динамика не исключают возможности значительного расширения влияния ислама (особенно в его фундаменталистских версиях) на общественно-политическую жизнь Северного Кавказа. Это подтвердили события последних двух десятилетий, когда в условиях активизации политической жизни в конце 1980-х – 1990-х гг., сопряженной с обострением межнациональных противоречий, процесс возрождения ислама во многих регионах Северного Кавказа, и особенно в Чечне, Дагестане, Ингушетии приобрели и приобретают известное идеологическое измерение. Это проявляется, прежде всего, в появлении исламских политических партий и движений, по-своему использующих религиозные лозунги и символы в своих программах. Особое развитие на Северном Кавказе получил ваххабизм, являющийся частью международного движения «Салафия» (от салаф — *араб.* предшественник, предок), выступающего за чистоту ислама, существовавшего во времена первых четырех «праведных халифов».

«Ваххабизм» как течение возник в Дагестане в результате проповеди арабских миссионеров из Саудовской Аравии, Кувейта и Пакистана. Из этих же стран через территорию Чечни для них доставлялись средства. По учению «ваххабитов», необходимо подчиняться только Аллаху, и никому больше. По этой причине они отрицают особое почитание пророка Мухаммеда. С этих позиций «ваххабизм» критикует суфиев за наличие шейхов, авторитетов, которые становятся посредниками и встают между Аллахом и верующим. «Ваххабиты» отрицают разработанный культ похорон в традиционном исламе и выступают вообще против поздних наслоений и обычаев, то есть против адата, за «чистоту ислама»[336].

«Ваххабиты» представляют собой два типа — умеренные «ваххабиты», которые занимаются просветительской деятельностью, говорят о создании исламского государства и введении законов шариата при строгом следовании Корану, и радикалы-экстремисты, стремящиеся добиться тех же целей с помощью силовых методов. Представители и того и другого крыла «ваххабитов» тесно связаны между собой, и часто выступают единым фронтом. В 1990-е гг. «ваххабиты» выступали за объединение Дагестана с Чечней.

Началом распространения «ваххабизма» на Северном Кавказе считается создание Исламской партии возрождения (ИПВ) в 1990 г. на съезде в Астрахани. Председателем («эмиром», по другому «амиром») партии был избран аварец, врач по профессии Ахмад-Кади Ахтаев. Однако Ахмад-Кади занимал гибкую позицию в религиозно-правовых вопросах. Он выступил против призывов к вооруженному джихаду, а также поддерживал идею участия мусульман в общественно-политической жизни. Ахтаев предположительно был отравлен в марте 1998 г.[337]

Лидерами радикального крыла «ваххабитов» в Дагестане в 1990-е годы был амир «Исламского Джамаата Дагестана» (ИДД) аварец Багаутдин Мухаммед Кебедов. Первоначально резиденцией Кебедова был дагестанский город Кизилюрт. В 1998–2000 гг. он переехал в Урус-Мартан (Чечня). После провала джихада в дагестанских горах в августе-сентябре 1999 г. Кебедов уехал в Турцию. Членов ИДД отличало крайнее неприятие суфизма и «безбожного дагестанского режима». Все они были приверженцами идеи единого исламского Кавказа как промежуточного этапа на пути к полному единению мусульманской уммы. Программной целью ИДД объявлялся выход республики из состава России и построение

332 Емельянова П.М. Мусульмане Кабарды. М., 1999. С. 110.
333 Дударев С.Л. К изучению специфики интегративного процесса у народов Северного Кавказа и Большой России в XVIII – начале XXI века. Армавир: Дизайн-студия Б, 2013. С. 24.
334 АИФ, 2009, № 36. С. 3; АИФ, 2011, № 26 – С. 4; АИФ, 2012, №7. С. 3; № 8. С. 6; № 36. С. 6;АИФ, 2012, № 44. С. 10; АИФ, 2013, № 23. С. 5; и мн. др.
335 Сущий С.Я. Террористическое подполье на востоке Северного Кавказа (Чечня, Дагестан, Ингушетия). Ростов-н/Д, 2010. С. 150. Показательна мысль, грубовато, но откровенно высказанная в аудитории на одной из стихийных дискуссий, проводившихся журналистом М.Шевченко в Дагестане: «Если этот бардак будет продолжаться, мы все уйдем в горы» (Там же. С. 157).
336 Рощин М.Ю. След исламского фундаментализма на Северном Кавказе // Фундаментализм. М., 2003. С. 71.
337 Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т. I / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2014. С. 540.

исламского государства. Благодаря хорошему знанию ислама и арабского языка, Багаутдин был авторитетен и популярен в молодежной среде мусульман-неофитов. Военное крыло радикальных мусульман в Дагестане возглавлял полевой командир Хаттаб, уроженец Саудовской Аравии. В апреле 2002 г. Хаттаб скончался во время чтения отравленного письма, переданного ему внедренным в отряд агентом ФСБ[338].

Начиная с 2002–2003 гг., «ваххабизм», все увереннее позиционирующий себя как салафизм, становится достаточно популярным среди дагестанской молодежи, недовольной отсутствием социально-экономических перспектив в республике, массовой коррупцией властных структур и верившей, что радикальный ислам в состоянии изменить ситуацию к лучшему. Это происходит на фоне роста коррупции в правящих кругах, которые опираются на кланово-семейные связи и круговую поруку (современному Дагестану не так давно опрошенные респонденты подобрали синонимы: «коррупция», «откаты», «кланы», «преступность», «экстремизм»). «Ислам ей представляется в неком идеальном виде, как утопическая система, которая в жизни им не знакома», — говорит Энвер Кисриев, заведующий сектором Кавказа Центра цивилизационных и региональных исследований РАН. Если в 2010 г. такому влиянию были подвержены 36 % молодежи Дагестана, то в 2011 — уже 42 %. Эта молодежь верит в то, что опора на шариат по модели развитых султанатов является наилучшим рецептом для решения социальных проблем[339].

Наиболее заметным и ярким идеологом салафизма в первой половине 2000-х гг. был Ясин Расулов, аспирант Дагестанского государственного университета. По его мнению, вторжение на территорию Дагестана «Исламской Армии Кавказа» (в августе-сентябре 1999 г.) с целью установления шариата, уничтожение шариатского анклава Кадарской зоны (общины сел Карамахи и Чабанмахи) и сегодняшние карательные акции властей против приверженцев «ваххабизма» — это продолжение исторической традиции противостояния российских властей и оппозиционно-вооруженного ислама на Северном Кавказе.

Ясин Расулов был убит 10 апреля 2006 г. в Махачкале в ходе одной из регулярных спецопераций местного МВД. Еще раньше, в июле 2005 г. в Махачкале был убит руководитель дагестанской организации «ваххабитов» «Шариат» Расул Макашарипов. Военное крыло движения в течение ряда лет возглавлял Раппани Халилов, убитый в ходе спецоперации в поселке Новый Сулак в окрестностях Кизилюрта 17 сентября 2007 г. Его отряды входили в качестве Дагестанского фронта в общее объединение вооруженного подполья на Северном Кавказе во главе с Докку Умаровым[340].

Следует отметить, что ещё 16 сентября 1999 г. дагестанский парламент по инициативе местного Духовного управления мусульман запретил ваххабизм, чуть позже аналогичные законы были утверждены в Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и, наконец, в Чечне. Однако отлучение ваххабитов от ислама не привело к падению их популярности среди части молодежи, а лишь углубило внутрирелигиозный раскол[341].

Радикальный ислам во многом провоцировался чеченским конфликтом, который подпитывал воинственные группировки в регионе. От Чечни исходили «исламские импульсы», стимулировавшие активность исламистов в Дагестане, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и других республиках Северного Кавказа. В конце 1990-х годов в Дагестане возникла «шариатская территория Российской Федерации». Её составили несколько местных сел — Кадар, Чабанмахи, Карамахи и Чанкурбе. Ваххабиты провозгласили здесь законы шариата, выполнять которые они заставили всех местных жителей, в том числе тех, кто не был с ними солидарен. «Кадарский анклав» получил поддержку от чеченских единомышленников, прежде всего от Шамиля Басаева. Ваххабиты продержались здесь вплоть до 1999 г., когда они после многодневных боев были разгромлены силами МВД и российской армии[342].

Исламистские фундаменталистские «флюиды» перемещаются по Северному Кавказу, внедряясь в его общественное сознание. Радикалы встречают понимание у части населения и способны использовать ислам как средство политической мобилизации. Исламисты встраивались в систему местных политических связей и получали негласную поддержку от некоторых политиков, участвуя в системе сдержек и противовесов. Одновременно на Северном Кавказе идет ликвидация наиболее грамотных кадров традиционного духовенства. К 2010 г. были убиты и ранены около 40 духовных лидеров и членов их семей, таких, как, например, заместитель Муфтия Дагестана и первый заместитель муфтия

338 Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т. I / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2014. С. 541.
339 Режим доступа: [Электронный ресурс] URL: http://bs-kavkaz.org/2011/10/chechnja-ne-bahrejn-ona-luchshe-ba-hrejna/ адрес (дата обращения – 10.11.2011).
340 Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов-на-Дону, 2002. С. 68.
341 Рощин М.Ю. След исламского фундаментализма на Северном Кавказе // Фундаментализм. М., 2003. С. 75.
342 Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов-на-Дону, 2002. С. 72. Примечательно, что вначале российская власть пыталась замириться с местными ваххабитами, о чем свидетельствует дружественный визит в кадарскую зону министра МВД С.В.Степашина в 1998 г. Однако затем, видимо, пришло трезвое осознание того, что создаваемые фундаменталистами на территории Дагестана отдельные ячейки являются лишь частью сетевых структур всего Северного Кавказа и России в целом и смысл их деятельности направлен не на некое мирное автономное «изолированное» проживание, а на конечное формирование общей картины будущего мира, который видится организациям типа Хизб ут-тахрир аль ислами (Движение исламского освобождения), а ныне ИГ (запрещена в РФ) в создании Всемирного халифата.

Карачаево-Черкесской республики с сыном (2009), застрелен у ворот своего дома муфтий Кабардино-Балкарии А. Пшихачев (2010)[343]. В октябре 2011 г. был убит один из самых влиятельных религиозных деятелей Дагестана — шейх Сиражудин Исрафилов. А 2012 г. ваххабитским такфиристским подпольем, чьи представители объявили войну традиционному исламу не только в России, но и на Ближнем Востоке, был устранен самый влиятельный деятель дагестанского суфизма Саид Афанди Чиркейский (Аль-Чиркави)[344].

Все это очень напоминает ликвидацию большей части официального духовенства мюридами в конце 20-х — начале 30-х гг. XIX в. в канун эскалации антироссийского движения в Чечне и Дагестане[345]. Общее количество исламских радикалов остается загадкой, разнобой в данных велик. В Дагестане их число колеблется от 20 до 100 тыс. человек. С другой стороны, по данным МВД республики, в 2004 г. на учете состояло 939 ваххабитов. О джамаате «Ингушетия» говорили, что «в него входят все взрослые мужчины республики», хотя местные службы безопасности говорили о нескольких сотнях. В канун событий в Нальчике в 2005 г. джамааты Кабардино-Балкарской республики якобы насчитывали до 20 тыс. человек (только в крупнейшем «Джамаате Кабардино-Балкария» состояло 6–7 тыс. членов[346]).

Другие эксперты полагают, что число членов активных банформирований на Северном Кавказе все время варьирует, находясь в зависимости от сезона (возможность укрываться в «зеленке, т. е. в лесу, летом). Зимой количество боевиков может падать до 100–200 человек. Реальный боевой потенциал северокавказского бандподполья в 2008–2009 гг. составлял 1–1,5 тыс. чел. «Сочувствующие» же (прежде всего, члены семей) могут составлять аудиторию более чем в 10 тыс. чел. Если же говорить о среде жизнеобеспечения подполья, в т. ч., укрывателей и т. п., то она может многократно превышать эту цифру[347].

Заместитель начальника Управления ФСБ по Чечне Александр Потапов считает, что общее количество «джамаатчиков», т. е. членов радикальных исламистских общин, составляет 13 500 человек плюс 1500 боевиков и террористов. Исламовед Георгий Энгельгардт утверждает, что экстремистская сеть располагает более 10 тыс. бойцов включая 4 тыс. в Поволжье и центральных регионах России[348]. О достаточно значительном количестве действующих боевиков на Северном Кавказе красноречиво говорят цифры их потерь. Каждый год ликвидируется 350 (а то и 400) бандитов. Увы, но т. н. «молодежные джамааты» проявляют жизнеспособность, автономность (это вообще характерная черта современных сетевых структур, связанных с «цветными революциями», экстремизмом и т. п.) и умение быстро восстанавливаться[349]. Постоянный приток в эти «джамааты» северокавказской молодежи говорит о глубоком идейном (и социальном) кризисе российского общества в целом, и в том числе, традиционного ислама.

Флагом для экстремистом является виртуальный «Имарат», главари которых провозгласили всю территорию Северного Кавказа местом проведения священного джихада против «неверных». Лидеры бандподполья стремятся использовать в своих целях и «черкесский вопрос». Главарь «Имарата» заявил, что Краснодарский край — «на самом деле земли наших братьев адыгов... И наша святая обязанность освободить эти земли от кафиров»[350]. Печально известная организация ИГ заявила, что открывает свой филиал на Северном Кавказе[351], что может спровоцировать новый виток напряженности в регионе.

С усилением позиций ислама за последнее десятилетие наблюдается тенденция роста численности сторонников традиционных народных верований. Например, в Республике Северная Осетия – Алания уже зарегистрированы две религиозные организации, исповедующие традиционные народные верования осетин. Такая же тенденция наблюдается и в Кабардино-Балкарии и Ингушетии.

Религиозный синкретизм наблюдается в обрядовой практике горских народов. Наиболее ярко это проявляется в похоронных и свадебных обрядах. Христианство и мусульманство оказали определенное воздействие и на древние праздники (первой борозды, цветов, черешни, сбора урожая, встречи Нового года и т. д.)[352]. Осетины, кабардинцы, балкарцы и др. народы справляют народные праздники, внешне принимающие

343 Матишов Г.Г., Батиев Л.В., Пащенко И.В., Романов И.В. Атлас социально-политических проблем, угроз и рисков Юга России. Т. V. Специальный выпуск. Северный Кавказ: проблемы и перспективы развития. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2011. С. 64.

344 Дударев С.Л. Ситуация вокруг Сирии и возможные перспективы обстановки на Северном Кавказе // Межэтническое взаимодействие на Северном Кавказе в контексте становления и развития российской государственности. Армавир, 2014. С. 63; [Электронный ресурс] URL: http://www.mr7.ru/articles/59118/ (дата обращения – 23.12.2012); В Дагестане убит духовный лидер мусульман республики шейх Саид Афанди [Электронный ресурс] URL: //http://www.1tv.ru/news/rating/214300 (дата обращения – 16.11.2015). Об этих преступлениях экстремистов господин Г. Джемаль почему-то не говорит ничего.

345 Умаров С.Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. С. 11.

346 Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т. I / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2014. С. 543.

347 Сущий С.Я. Террористическое подполье на востоке Северного Кавказа (Чечня, Дагестан, Ингушетия). Ростов-н/Д, 2010. С. 22, 25.

348 Там же. С. 544.

349 Матишов Г.Г., Батиев Л.В., Пащенко И.В., Романов И.В. Указ. соч. С. 122.

350 Там же. С. 101.

351 [Электронный ресурс] URL: Режим доступа: http://www.kp.ru/daily/26397/3274429/ (дата обращения – 15.11.15).

352 Мифология народов Дагестана. Сборник статей. Махачкала, 1984. С. 61.

религиозную окраску. В системе традиционной культуры народов Северного Кавказа стал превалировать религиозный синкретизм[353].

Таким образом, эволюция религиозных верований у народов Северного Кавказа прошла 5 этапов.

Первый этап связан с ранними дохристианскими политеистическими или «языческими» верованиями. Второй этап — проникновение на Северный Кавказ из Византии раннего христианства, результатом чего стала синкретизация его с «язычеством». Третий этап связан проникновением и распространением ислама, политизация которого, с «Кавказской войной» в качестве критического периода 1817–1864 гг., привела к окончательной исламизации (шариатизации) основной части населения Северного Кавказа. На традиционный ислам накладываются народные верования, которые стали восприниматься как мусульманские. В Северной Осетии, основное население которой считалось христианами, а меньшая часть — мусульманами, традиционные народные верования фактически не потеряли своих позиций. В результате произошло смешение христианства и народных верований, мусульманства и народных верований.

Четвертый этап связан с приходом Советской власти и вытеснением христианства и ислама вначале вообще из сферы общественной жизни (уничтожение и закрытие храмов и мечетей, репрессии среди духовенства), а затем, фактически, к установлению некоего компромисса, в результате которого религии было позволено более или менее официально функционировать на периферии жизни советского социума.

Пятый этап начинается с развалом СССР и падением советской идеологии. Он характеризуется очищением ислама и христианства от языческих традиций, но, одновременно, это сопровождается опасностью распространения фундаментализма, причем в наиболее воинствующем виде. Во времена господства советского атеизма шла борьба против всех форм исповедания религии. Но христианство и ислам сохранили свои институты, что же касается пережитков традиционных народных верований, то они сохранились, в известной мере, будучи вмонтированными в систему части социальных практик как олицетворение народных обычаев, но фактически — как компонент освоенных северокавказцами мировых религий, что и будет показано далее.

3. Проявления домонотеистических верований в обрядности народов региона в современный период

Бытующие в настоящее время элементы архаичных верований и культов рассмотрим на примере свадебных, «детских» и похоронно-поминальных обрядов.

Во время свадебных мероприятий народов Северного Кавказа наблюдается множество пережитков ранних форм религиозных верований, особенно магии. Несмотря на то, что, по мнению исследователей, «на современном этапе почти весь цикл обычаев и обрядов, сопровождающих свадьбу у народов Северного Кавказа, сохраняется в традиционном варианте, однако, многие обряды и обычаи свадебного цикла, которым в прошлом придавалось магическое значение, в наши дни чаще всего являются символами, придающими свадьбе эмоциональность и национальный колорит»[354].

Несомненно, современные свадебные обряды народов Северного Кавказа имеют демонстративный, зрелищный, символический характер, в то же время, сохранение в свадебной обрядности большого количества архаических поверий и множества магико-предохранительных приемов показывает, что они есть результат определенных практических потребностей, призванных воздействовать на природу, общество, заменяя реальные средства мнимыми, иллюзорными. Их назначение, как правило, сводится к двум целям: во-первых, уберечь молодых от «порчи», возможного вреда со стороны недоброжелателей, и, во-вторых, обеспечить им достаток, здоровье и способность продолжения рода, складывание нормальных отношений с новой родней и т. д.

Домонотеистические обычаи и обряды пронизывают собой действа на протяжении всего свадебного цикла.

У подавляющего большинства народов Северного Кавказа впервые в качестве сватов к родителям девушки направляются либо отец, либо мать. И в этом случае предпринимались меры к избеганию встречного с пустой тарой (ведром, мешком, кувшином и т.д.). Пустота, не наполненность по стародавним представлениям горцев, как и многих других народов мира, ассоциировалась с неудачей, не свершением, неудовлет-

353 Одним из новейших сообщений о проявлениях верований современного мусульманского населения в священную силу атрибутов, связанных с далеким, доисламским прошлым, является информация о хранящемся в семье Кардановых из кабардинского села Дугулубгей платке легендарного нарта Сосруко. Главное достоинство реликвии в том, что она «способна» вызывать дождь (АИФ, № 12, 2013. С. 32).

354 Абдинова А.Г. Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2012. С. 9.

ворительным результатом начинаемого дела, с «антимиром». Поэтому женщины дома или близкие родственницы в подобных случаях отправлялись с кувшинами за водой с таким расчетом, чтобы встретить выходящего (выходящих) из дома с наполненной посудой. Напротив, недоброжелательно настроенные односельчане, если таковые были, старались специально встретить выходящего из дома или пересечь ему дорогу с пустыми кувшинами[355].

Если у багулалов, мужчина или женщина, впервые отправлявшиеся сватать девушку, встречали по дороге козу, и особенно козла, считалось, что мероприятие будет удачным и, более того, для будущих молодых супругов это, якобы, сулило многодетность. В древности и средние века у многих народов козел как носитель необычайно высокой похоти и половой потенции воплощал в себе идею плодородия. Во многих странах мира культ козла, козы представлял собой значительную часть домонотеистических религиозно-магических представлений[356].

Кумыки, откладывали сватовство, если при выходе из дома слышали карканье вороны. «По поверьям горцев, если сорока... весело стрекочет, повернувшись к дому, то можно ожидать хорошую погоду, добрых вестей, а если вяло — ожидалось несчастье, плохая погода», — пишет Г.А. Гаджиев. «Если сорока сидела на крыше дома, то это сулило беду. Когда ворона каркала один раз — это служило предвестником добра, а когда беспрерывно несколько раз, то следовало ожидать несчастья...»[357]. Иначе говоря, поведение птиц в различных микрорегионах Дагестана ситуационно воспринималось как предвестник удачи или неудачи в намеченном мероприятии, в том числе, и при сватовстве. Даргинцы, отправляясь сватать девушку, следили, чтоб каждый из сватов взял с собой из дома по 7 предметов: косточку, черепок, носовой платок, щепку, пуговицу, бусинку, горошину и т.д. Считалось, что число «7» приносит удачу[358]. «Уже для свадебных обрядов всех народов Дагестана характерны вербальные формы благопожеланий, — отмечает А.О. Булатов, — адресованных молодой: «Да родится у тебя 7 сыновей и 7 дочерей (7 сыновей и 1 дочь)...»[359].

У южных кумыков один из сватов брал с собой из дома потенциального жениха небольшой гвоздь и молоток. Когда сваты входили в дом, этот мужчина старался незаметно и быстро вбить гвоздь в ворота, порог, крыльцо, дверь дома: считалось, что после такого действия удача обеспечена. В пережитках стародавних верований кавказцев вбиванию гвоздя в различных ситуациях придавалось большое значение. А.О. Булатов, например, пишет о бездетных женщинах, желающих иметь ребенка, следующее: «...бездетные рутулки, цахурки, лезгинки вбивали гвоздь от подковы коня в одну из двух деревянных дверей мавзолея Султан-шейха-мир бабы в цахурском селении Мишлеш»[360].

Прежде всего, нужно вспомнить о том, что в эпоху раннего железа на Кавказе существовал культ железа, а предметы, сделанные из железа и стали, не так давно имели сакральное назначение, а в Абхазии имеют и поныне и используются в свадебных и родильных обрядах, в борьбе с болезнями, приносятся в жертву божеству и т.п.[361] Особенно следует указать на то, что острые предметы, сделанные из черного металла (кинжал, нож, ножницы) играли роль оберега, талисмана, которые должны были оградить от вредных влияний. С.З. Тарба указывает, что и в наши дни «магические свойства приписывают и ножницам, которые вешались при входе в дом в разомкнутом состоянии»[362]. Отголосками культа железа у чеченцев является обряд чокчи, совершаемый на свадьбе и заключающийся в прикалывании иголки с белой ниткой к подолу свадебного платья невесты. У адыгов также присутствует обряд с иголкой, заключающийся в том, что три девушки из полных семей (т.е. у них в наличие живые родители, бабушки и дедушки) по очереди продевают три раза иголку с золотой нитью на платке невесты[363]. У гребенских казаков также известен обряд затыкания иголки в подол нижней рубахи невесты, как магический прием, направленный от колдовства[364].

После предварительной договоренности у большинства народов Дагестана отец жениха резал бычка и созывал на торжественный ужин ближайших родственников — и своих, и будущей невестки — всего 12–15 человек. Среди прочих приглашалось духовное лицо. Мясо к столу подавалось без костей: варилось оно большими кусками так, чтобы все кости остались целыми. Остатки мяса и другой еды раздавались соседям и родственникам. Собранные кости закапывались в землю таким образом, чтобы скелет животного выглядел бы естественно: конечности, ребра, лопатки, позвонки, череп, рога и проч. — все на своих мес-

355 Полевой материал. Инф. Р.Б. Гаджикурбанова, 1938 г.р.; Г.З. Рамазанова, 1940 г.р.
356 Токарев С.А. Религии мира. М., 1970. С. 104.
357 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 109.
358 Полевой материал. Инф. Н.З. Валиева, 1934 г.р., сел. Уркарах.
359 Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 2012. С. 38.
360 Там же. С. 45.
361 Дударев С.Л. К вопросу о функциях железных предметов в эпоху поздней бронзы – раннего железа (Центральный и Северо-Восточный Кавказ) // X Крупновские чтения по археологии Кавказа. М., 1980. С. 14–16.
362 Тарба С.З. Магические представления, связанные с жилищем абхазов // Абхазоведение. Вып. IV. Сухум, 2007.
363 Псеуш А. Свадебные традиции адыгов. Вне моды и времени. [Электронный ресурс]. URL: http://fond-adygi.ru/page/svadebnye-tradicii-adygov-vne-mody-i-vremeni(дата обращения – 11.03.2014).
364 Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Григорьев А.Ф. Очерки духовной культуры гребенского казачества в дореволюционный период. С. 90.
365 Такой обычай был, скорее всего, связан со встречающимся в сказках народов Северного Кавказа мотивом чудесного возрождения съеденного пиршественного животного, прерогатива которого принадлежит повелителю зверей (Бритаев Созрыко. Сказки. Орджоникидзе: Сев.-Осет.кн. изд-во, 1957. С. 188).

тах[365]. Место такого захоронения должно было знать минимальное количество людей[366]. Здесь мы имеем перед собой пережитки широко распространенного на Кавказе культа быка[367].Отголоски культа этого животного можно также наблюдать в таком обычае, распространённом во многих селениях Дагестана, как насаждение на колы заборов голов резаных быков и прикрепление рогов быка на крышу дома. Особый восторг у гостей на современной свадьбе в Дагестане вызывает «танец быка», который танцуют ряженые в бычьи шкуры и бычьи маски мужчины.

Благополучно разрешив все проблемы сватовства, стороны жениха и невесты приступали к обручению. По народным поверьям, злонамеренные духи и демоны особенно активизировались по отношению к девушке в период её сватовства, обручения, свадьбы. Поэтому люди старались оградить обручаемую от козней шайтанов, джиннов и проч. В народных представлениях особой разницы между этими персонажами не делалось. Считалось, однако, что если джинны старались навредить человеку вообще или, по крайней мере, зло подшутить над ним, то шайтаны стремились, прежде всего, склонить мужчину, женщину к какому-нибудь богопротивному поступку, противоречащему нормам ислама и шариата[368]. Чтобы уберечь невесту, обручаемую и её окружение от джиннов и шайтанов аварцы перед обручением в комнате, где оно должно было происходить, читали суры Корана во всех четырех углах помещения; делала это обычно хозяйка дома. Обезвреживание злонамеренных начал достигалось также сжиганием в комнате ароматических луговых трав, пучков сена или соломы, обхождение комнаты с факелом в руках несколько раз, по периметру, против часовой стрелки (справа-налево)[369]. В настоящее время у многих народов Дагестана, а также у адыгов в комнате, где происходит обручение, размещают кувшин (стакан), наполненный водой, считается, что носители недоброго начала избегают проникать в такую комнату.

У андийцев сохранились представления об охранительных свойствах пищевой соли: при обручении в помещении, где оно происходило, где-нибудь в углу ставилась кружка, наполненная солью. К предохранительным свойствам соли при семейной обрядности прибегали и другие народы Северного Кавказа[370]. Определенные меры предпринимались также для ограждения обручаемой девушки от сглаза. У дидойцев, цезов, гинухцев, гунзибцев и бежтинцев в комнате обручения всегда старались держать палочки с рябинового дерева и его плоды, свежие или высушенные: то и другое считалось достаточным средством для отвода «дурного глаза». К такому же средству прибегали в подобных случаях терекеменцы и дагестанские азербайджанцы[371].

Обряд обручения заключается в том, что сторона парня, придя в дом родителей девушки или пригласив её в сопровождении родственников и подруг к себе, одаривает её подарками и в большинстве случаев одевает на её палец кольцо. Нередко подарки получали и родственницы, родственники девушки, чаще всего мать и отец, реже — сестры, братья, тети и др. Об обычаях этого цикла у даргинцев сел. Урахи Г.-М. Амиров писал: «Мать мальчика подносит родителям девушки чуду (пирог с сыром и говядиной) и материи на одежду последней, кроме того, ей на пальцы надевают кольца из серебра или золота. Или же, как это делают другие, призывают девушку к себе домой, надевают на ее голову платок и дарят несколько колец или ожерелье. С этого времени девушка считается невестою»[372].

Нередко молодые люди, особенно девушки, прибегали к приемам любовной магии. Приемы эти, по мнению исследователей, представляют собой более древний пласт религиозных представлений в ранних обществах по сравнению с действами по охране здоровья человека[373]. В народной среде бытовали такие приемы контактной магии, как незаметное прикосновение к одежде объекта симпатий теми или иными предметами животного, растительного или минерального происхождения: волосинками из усов черной кошки (девушка-юноша) или кота (юноша-девушка), у которых хотя бы на одной лапке было бы белое пятнышко (салатавские аварцы, даргинцы); пером дятла или печенью этой птицы (годоберинцы); завернутым в красную тряпочку выползком змеи (багулалы, чамалалы); хвостом белки (у адыгов); веткой с цветком шиповника (лакцы); завернутыми в зеленую тряпочку очищенными без повреждения ядрами грецкого ореха (осетины); галечником с естественным от-

366 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 99.
367 У осетин в честь быка устраивался специальный праздник – «воскресение заклания быка», а в горах сохранилось святилище быков («Галты дзуар»). Изображения быка, пары пашущих волов преобладали и среди новогодних фигурных обрядовых хлебов. В первый день выхода на пахоту быков кормили ритуальными пирогами, ставили им крестики из начинки пирогов на лбу. Аналогичные обряды и представления о быках бытовали у вайнахов и народов Дагестана. Все они свидетельствовали о важной роли быков в хозяйственной жизни народов региона (см. выше).
368 Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 2012. С. 49.
369 Абдинова А.Г. Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана. (XIX – начало XX в). Махачкала, 2012. С. 23.
370 Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX–XX вв. М., 1983. С. 117.
371 Абдинова А.Г. Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана. (XIX – начало XX в). Махачкала, 2012. С. 24.
372 Амиров Г.-М. Среди горцев Северного Дагестана: Из дневника гимназиста // Культура и традиции народов Дагестана. М., 2010. С. 56.
373 Токарев С.А. Религии мира. М., 1970. С. 137.
374 Рамазанов Л.Д. Амулеты и талисманы народов Кавказа. М., 2013. С. 56–57.

верстием — «Воробьиный бог» (у народов Южного Дагестана)[374] и др. Отметим попутно, что у аварцев, даргинцев и лакцев считалось, что такой камень приносит удачу, сберегает от сглаза, излечивает импотенцию. Балхарцы считали, что такой камень способствует вылечиванию от многих болезней, дает его обладателю силу, ловкость и бесстрашие. Охранительные свойства камня распространялись на поле, сад, скот, дом владельца. У дагестанских азербайджанцев способность к любовным чарам приписывалась хвосту зеленой ящерицы. Желающая расположить к себе парня девушка, присев в поле на уединенном месте, приговаривала: «Ящерица, зеленая звездочка, выйди и подари мне свой хвост; пусть тот, о котором я думаю, также отдаст мне сердце». Как только ящерица появлялась, девушка заготовленным прутиком быстро прижимала ее хвост к земле, и пресмыкающееся, оставив его, убегало (автотомия)[375].

Считалось, что прикосновение к одежде человека засушенным хвостом ящерицы приведет к желаемому результату. Интересно отметить, что у проживающих по соседству с дагестанскими азербайджанцами терекеменцев засушенный хвост ящерицы использовался как вредоносное средство, с целью вызвать безразличие или неприязнь к другому человеку. У ботлихцев и годоберинцев с целью любовной магии незаметно делали несколько швов на одежде парня или девушки иглой с ниткой, протянутыми через оба глаза убитой ящерицы. «Через глаз ящерицы с помощью иглы протягивалась нитка, — пишут Б.М. Алимова и С.А. Лугуев о годоберинцах, — а затем этой ниткой зашивают какое-нибудь место одежды того, кого хотели приворожить»[376]. Аварцы, даргинцы и лакцы магические свойства приписывали крючкообразной косточке скелета древесной лягушки. Чтобы обладать такой косточкой, это земноводное помещали в закрытую коробку с отверстиями, которую оставляли на муравейнике. По народным поверьям, крючкообразная часть скелета обладала способностью вызвать чувство любви, если ею притронуться к одежде объекта симпатий. Стрелообразная косточка того же скелета служила якобы средством чувственного отторжения[377]. Такими же приемами любовной магии пользовались и другие народы Кавказа.

Средством любовной магии считался также порошок мелко истолченного скелета лягушки: порошок следовало добавить в пищу любимого человека, а лучше всего — в питье[378]. У адыгов косточку скелета лягушки зашивали в постель или подушку любимого человека[379]. Связь лягушки с дождем, с водной стихией, являвшихся в представлениях людей условием и воплощением плодоносящего начала, сделали её объектом почитания и включения в различного рода обрядовые действа у народов мира. Чтобы вызвать ответное чувство, влюбленная или влюбленный к еде, питью объекта обожания примешивали то или иное снадобье: порошок из высушенного и растертого корня летнего папоротника, выкопанного ночью (кумыки, аварцы), листик пятилистного клевера (народы Центрального Кавказа), плоды и корни шиповника, выросшего у старого кладбища или на его территории (осетины), настой лепестков цветов дикой яблони (северные кумыки), пепел от сожженных своих волос, и ногтей (повсеместно по Кавказу)[380] и др.

Объекту страсти девушка или парень подмешивали в еду соскобленные ножом или кинжалом частички белого галечника в форме сердечка; частички черного галечника такой же формы действовали, по поверьям, как отворотное средство (ингуши). У лезгин для достижения ответного чувства девушка или парень, положив правую руку на минеральное образование округлой формы (конкреция), сорок один раз произносили имя возлюбленного или возлюбленной[381]. В Южном Дагестане, кроме того, ответного чувства молодые люди добивались, высекая искры ударами одного кремня о другой и произнося при этом имя парня, девушки. У народов Дагестана, пишет, в частности, Г.А. Гаджиев, до новейшего времени сохранилось представление о любовном камне, падающим с неба вместе с градом. «Влюбившейся человек с молитвами и заговорами скоблил камень особым способом (движением к себе), смешивал добытый порошок с водой и давал выпить возлюбленному»[382].

Таким образом, домонотеистические обычаи и обряды пронизывали собой действа, так или иначе связанные с важнейшим событием в любой семье, а именно со сватовством, начальной стадией в подборе брачного партнера и образования новой семьи.

В настоящее время у народов Северного Кавказа растёт количество заключенных браков, сопровождающихся его религиозным оформлением (особенно в Дагестане и Чечне) — совершением никаха, мусульманского обряда бракосочетания. Обычно его стараются приурочить к вечеру четверга или дню пятницы.

375 Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Очерки истории духовной культуры народов Центрального и Западного Дагестана. XVIII – начало XX века. Махачкала, 2004. С. 118–119.
376 Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX века. Махачкала, 1997. С. 168.
377 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 52.
378 Рамазанов Л.Д. Амулеты и талисманы народов Кавказа. М., 2013. С. 60.
379 Там же. С. 61.
380 Там же. С. 65–67.
381 Там же. С. 69.
382 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 52. Здесь налицо чудодейственная роль камня, которая семантически связана не только с любовной магией, но и идеей плодородия. Еще в 20-е гг. XX в. в ингушском селении Кок стоял фаллический памятник (позднее перемещенный в Чечено-Ингушский музей краеведения, где его и можно было видеть), с которого женщины, желавшие забеременеть, соскабливали частички и примешивали себе в питье.

Никах чаще всего совершается в доме духовного лица, либо в доме жениха, его близкого родственника или друга. У большинства дагестанских народов (каратинцев, чамалалов, тиндинцев, части даргинцев, у хваршин, багулалов, ахвахцев, аварцев и т. д.) никах чаще совершается либо в доме невесты, либо у одной из её свадебных подружек. С.Ш. Гаджиева склонна усматривать здесь пережитки матрилокального брачного поселения супругов[383]. Нам больше импонируют объяснения причин такого положения дел А.Г. Абдиновой, считающей, что в данной ситуации главное — это «запутать следы», провести мероприятие там, где по логике вещей оно не должно было бы проводиться[384].

У всех мусульманских народов Северного Кавказа место заключения никаха держалось в тайне, и сообщалось только близким людям. Связано это с тем, чтобы недоброжелатели или человек, обладающий сглазом, не навредили новобрачным. Злонамеренное лицо, по народным поверьям, могло в момент заключения никаха лишить жениха мужской силы, приговаривая к каждому слову муллы читающего молитву, «это неправда», «это ложь», завязывая узлы на шнуре или нитке, неоднократно вынимая кинжал на небольшую длину и вкладывая его обратно в ножны, вынимая кинжал из ножен и вкладывая его в ножны обратной стороной, запирая и отпирая замок на ключ и др.[385] Чтобы предостеречь невесту и жениха от злых чар и порчи, насылаемых недоброжелателями, в народе прибегали ко всякого рода «охранным мерам». У народов Южного Дагестана ряд мер предусматривался в качестве нейтрализующего начала против злонамеренных действий недоброжелателя: доверенные лица во время чтения молитвы, скрепляющей брак, резали ножницами бумагу, шерсть, волосы (имитативная магия). Всё, таким образом, измельчённое поджигалось вместе с солью, а дымом окуривали молодых[386].

Балхарцы и другие лакцы сразу же после завершения никаха железным предметом разбивали сырое куриное яйцо и его желтком слегка смазывали лбы обоих новобрачных. У кайтагских даргинцев по тому же поводу мать невесты разбивала яйцо о порог комнаты, куда вскоре должны были привести невесту. Яйцо не случайно фигурирует в различного рода охранительных действах. В поверьях многих народов, яйцо было воплощением смерти и воскрешения[387]. «Закономерность возрождения жизни посредством яйца (яйцо — птица — яйцо), безусловно, легла в основу идеи плодородия, возрождения, — пишет Г. А. Гаджиев. — В верованиях и обрядах, возможно, сказываются древние языческие мифологические представления о яйце как источнике жизненной силы и апотропее от болезней и напастей, отраженные в ритуалах, связанных с народной медициной и ветеринарией, рождением ребенка, севом и т. п.»[388].

Рис. 19. **Разбивание керамической посуды на современной свадьбе.**

В ряде случаев в тех же предохранительных целях у разных народов Северного Кавказа местами было принято разбивать пустые керамические сосуды малых форм. В настоящее время на свадьбах, как правило, бьётся керамическая тарелка.

Описание этого своеобразного обряда мы находим у Г.-М. Амирова: «Для разбивания кувшинов при этом обряде в некоторых аулах имеется специально предназначенное место. Так, в ауле Чох такое место имеется в каждом из 4 тухумов, причем в одном даже есть надпись, гласящая, что здесь разбивают кувшин. Разбивание кувшина с остатками бузы (или вина) является как бы официальным актом, свидетельствующим о за-

383 Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С. 62.
384 Абдинова А.Г. Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана (XIX – начало XX в). Махачкала, 2012. С. 32.
385 Мамхегова Р. Очерки об адыгском этикете. Нальчик, 1993. С. 56; Подобные манипуляции с кинжалом, восходящие к культу железа и стали, известны и у других народов Кавказа (Чурсин Г.Ф. Культ мертвых на Кавказе. С. 26).
386 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 56.
387 Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 171.
388 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 104.

ключении брака. В прежние времена, если между супругами возникала тяжба, и делались попытки доказать незаконность брака, судьи, между прочим, старались выяснить, имело ли место разбивание кувшина. И факт разбивания кувшина считался доказательством тога, что брак действительно был заключен»[389]. «Думается, — пишет по этому поводу А.Г. Булатова, — что первоначально этот обряд имел не игровой смысл, который в настоящее время утрачен. Его связь с молодежью (очевидно женатой) косвенно указывает на какие-то древние формы брака»[390]. Полагаем, что в данном случае речь может идти не о формах брака, а об обрядовом выражении пожеланий добра зарождающейся новой семье, а также о предохранительной магии. Для косвенного подтверждения этой мысли приведём некоторые данные полевых изысканий. По преданию, в стародавние времена на свадьбе первую здравицу в адрес молодых и их родителей у балхарцев тамада произносил не с рогом, а с керамической кружкой в руках. По окончании тоста он, со словами «зависть, зло и беда пусть также разрушатся, как разобьется эта кружка», разбивал ее об пол[391]. По старинному обычаю лезгин, отец жениха разбивал керамический сосуд у ног процессии, приведшей невесту к воротам его дома[392]. Подобный обычай был и у адыгов (шапсугов), только здесь керамический кувшин или миска с добропожеланиями в адрес молодой разбивалась матерью вследпроцессии, уводящей её дочь к дому жениха[393]. У северных кумыков считалось, что керамическую посуду нельзя надолго оставлять неиспользованной, иначе она будет заполняться завистью и злом недоброжелателей или послужит прибежищем для чертей, джиннов и др.[394] Если несколько расширить границы наших аналогий, то можно вспомнить, что по старинному русскому обычаю, на свадьбах вновь подошедшему уважаемому гостю подносилась чарка хмельного на подносе, которую тот после традиционных добропожеланий выпивал и вдребезги разбивал об пол «на счастье молодым».

Разбивание посуды, с другой стороны, могло рассматриваться и как приём вредоносной магии. Так, М.А. Меркутов пишет, что желая навредить молодоженам, недоброжелатель мог разбить кувшин на пути свадебной процессии, следующей за невестой или возвращающейся с невестой[395]. И в этом, и во многих других случаях всё зависело от того, каковы были чувства и намерения совершающего тот или иной акт. Так, например, производить стригущие движения ножницами у тела невесты или вокруг её головы означало оградить ее от сглаза и воздействия злонамеренных духов, если эти действа производил доброжелатель, и призыв смертельной болезни и скорой гибели, если то же человек совершал со злым умыслом[396]. Или другое. Встреча с человеком, несущим полный кувшин воды, наполненный чем-либо мешок, корзину и проч. по народным поверьям считалась предвестником удачи. Однако у цезов бытовало поверье, что если в подобных случаях несущий или несущая какой-то груз пожелает про себя встречному неудачу («пусть удача так же пройдет мимо тебя, как этот полный кувшин!»), то так оно и будет[397]. Подобного рода кажущихся противоречий можно привести ещё множество.

Здесь всегда важно помнить, что до исследователей новейшего времени дошли лишь отголоски, рудименты былых религиозных представлений, иногда в совокупности составлявших цельную систему. «Система религиозных домонотеистических представлений, отдельные звенья которой пережиточно продолжают функционировать у кавказских народов, складывались в сложнейших условиях социального и культурного развития общества, испытывая на себе выхолащивающее, дополняющее или видоизменяющее влияние духовных систем и культур многочисленных стран и народов», — пишут Б.Б. Булатов и С.А. Лугуев[398]. Пережитки домонотеистических представлений народов Северного Кавказа — это результат становления и постоянного видоизменения идеологических концепций, систем, идей. «То, что пережиточно дошло до новейшего времени, вовсе необязательно сохранило изначальный облик и содержание. Скорее всего, время донесло до последующих поколений облики, образы, схемы идеологических переживаний, обретших в новых условиях черты национально-культурной самобытности духовной культуры и отдельно взятого народа, и группы этносов»[399].

В свадебной обрядности народов Северного Кавказа проявлялись и отголоски верований, связанных с животными. Так, в день свадьбы или накануне её у балхарцев принято выводить коня из стойла и привязывать недалеко от дома до окончания торжества. Считалось желательным, чтобы конь от начала до конца свадьбы находился на привязи рядом с домом, поэтому даже те, у кого коня нет, берут его для этого у своих

389 Амирова Г.-М. Среди горцев Северного Дагестана: Из дневника гимназиста // Культура и традиции народов Дагестана. М., 2010. С. 56
390 Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XVIII – начале XX века. Л., 1988. С. 221.
391 Полевой материал. Инф. Б.М. Ахмедова, 1944 г.р., сел. Балхар.
392 Полевой материал. Инф. С.В. Гулиева, 1934 г.р., сел. Филя.
393 Полевой материал. Инф. З. К. Жанэ, 1945 г.р.
394 Полевой материал. Инф. Б.В. Гаджиева, 1940 г.р., сел. Карабудахкент.
395 Меретуков М.А. Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987. С. 55.
396 Полевой материал. Инф. Д.В. Магомедова, 1941 г.р., сел. Чох.
397 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 59.
398 Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Очерки истории духовной культуры народов Центрального и Западного Дагестана. XVIII – начало XX века. Махачкала, 2004. С. 69.
399 Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Очерки истории духовной культуры народов Центрального и Западного Дагестана. XVIII – начало XX века. Махачкала, 2004. С. 70.

Рис. 20. **Скачки на адыгской свадьбе (аул Хабез. 1960-е гг.).**

соседей или родственников[400]. Надо полагать, что в этом же ряду находится и обычай отдельных народов Северного Кавказа перевозить невесту в дом жениха, посадив её на коня. У некоторых народов Западного Дагестана, преимущественно у андийцев, ботлихцев и тиндинцев, составной частью свадебного торжества было гарцевание молодых всадников в специально для этого отведенных местах, демонстрировавших выездку коня и свое искусство наездников[401]. Возможно, что подобного рода обычаи, ставшие частью свадебного торжества и воспринимаемые в народе как развлекательно-зрелищные действа, представляют собой отголоски почитания коня, в свое время явившегося следствием огромной роли животного в жизни горцев-скотоводов с их военизированным бытом (см. выше).

В современных свадебных традициях народов Северного Кавказа встречаются и отголоски почитания огня. В традиционных народных представлениях огонь рассматривался как одна из субстанций солнца. Повсеместно в Дагестане перевод невесты в дом жениха осуществляется со светильниками или факелами в руках. Сюда, скорее всего, относятся свадебные обычаи разжигания костров на дороге процессии, ведущей невесту к дому жениха. Это отмечается большинством исследователей, касающихся традиционной свадебной обрядности народов Дагестана. В некоторых селениях аварцев факел, зажженный от огня очага дома невесты, с прибытием процессии к жениху бросали в очаг его дома: это рассматривалось как одно из действ приобщения невесты к новому дому.

Рис. 21. **Скачки на адыгской свадьбе (аул Хабез. 2000-е гг.).**

Одновременно соблюдались и другие обычаи, символизирующие перенесение невестой или лицами, ее сопровождающими, части благодати из отчего дома в новую семью. Сюда, например, относится обычай, бытовавший у многих народов Северного Кавказа, согласно которому невеста несла в дом будущего мужа чуреки или лепешки. У целого ряда кавказских народов, например, невеста в свою новую семью приносила из дома кроме чурека еще и сито, пучок шерсти, скребок и др., т. е. символы материального благополучия[402].

Во время свадебного церемониала также встречаются отголоски культа воды. Как и при обручении у многих народов Кавказа принято, чтобы на свадебном столе обязательно находился кувшин с водой. В Чечне, мужчины, которые хотят поздравить невесту, обращаются к ней с просьбой принести воды. Она приносит кружку воды. Поздравляющий отпивает глоток и опускает в кружку деньги[403]. Другой обычай почитания воды у чеченцев нашёл своё воплощение в игре-представлении, которая организуется, как правило, на третий день свадьбы. Невесту с музыкой, с плясками ведут к воде. Сопровождающие бросают в воду лепешки, затем расстреливают их, после чего невеста, набрав воды, возвра-

400 Абдинова А.Г. Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана (XIX – начало XX в). Махачкала, 2012. С. 42.
401 Там же. С. 43.
402 Меретуков М.А. Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987. С. 100.

Рис. 22. **Отражение культа лошади и огня у лезгин.**

щается домой. Это — старинный обряд, который должен обезопасить молодую женщину от водяного. Ведь она каждый день будет ходить по воду, а водяного приманили уже угощением и «убили»[404].

Обычай угощать невесту медом у порога жениха распространен на Кавказе повсеместно. Обычно исследователи объясняют это стремлением обеспечить молодым «сладкую» жизнь. Полагаем, что такая трактовка обычая — это пример несколько упрощенного взгляда на духовное наследие, дошедшее из глубин веков. У лакцев сел. Вихли девушки, родственницы жениха, обращаясь к невесте у порога дома молодого, пели, в частности: «Зерно и муку дадим — нужду в дом не неси, / Золото, серебро дадим — нужду в дом не неси,/Много скота тебе дадим — нужду в дом не неси, / Губы и горло медом смажем — вред и злобу в дом не неси».

У терекеменцев мать или бабка жениха, встречая невесту и угощая ее медом, приговаривала: «Да растворится плохое с медом!».

У ботлихцев по тому же поводу мать жениха приговаривала: «Мед в рот и горло вновь пришедшей,/Чтобы даже плохое слово на добро повернулось»[405].

Рис. 23. **Пережитки культа огня на свадьбе у лезгин.**

Можно предположить, что во всех этих и подобных случаях мед рассматривался как средство, нейтрализующее негативное начало, с которым невеста — чужак приходит в семью, в круг родственного коллектива.

Кое-где сохранился также обычай обрызгивания невесты молоком у порога дома жениха. Молоко, возможно, рассматривалось в качестве одной из субстанций единения людей, не связанных кровным родством.

Во всех этих и других подобных случаях, возможно, сказываются стародавние представления о невестке, представительнице чужого рода, как о лице, способным даже поневоле словом, мыслью, взглядом, жестом навредить обитателям семьи другого рода, их благополучию и достатку. Мед, по всей вероятности, как уже отмечалось, рассматривался

403 Свадьба в Чечне [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: // ttolk.ru/?p=11314.
404 Муцураев Т. Нохчалла – чеченский характер, чеченские традиции [Электронный ресурс]. URL: http://www.stihi.ru/2010/09/12/772 (дата обращения – 20.02.2014).
405 Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Очерки истории духовной культуры народов Центрального и Западного Дагестана. XVIII – начало XX века. Махачкала, 2004. С. 71–72.

как средство нейтрализации негативного посыла, исходящего от представителя чужого рода. Такой посыл мог происходить по народным поверьям и от животного. Надо полагать, что из этого же исходили обычаи, согласно которым хозяин овец перед пуском чужого барана-производителя в стадо овец мазал ему морду медом, то же делал хозяин лошади чужому коню, а хозяин коровы — чужому быку[406].

Неотъемлемой часть северокавказской свадьбы являются ритуалы, содержащие пережитки культа плодородия. Например, у всех народов региона принято невесту, когда её приводят в дом жениха, обязательно обсыпать зерном, рисом, мелкими монетами, конфетами, чтобы она была плодородная, родила много детей. Во время свадьбы опекунами молодых (жениха и невесты) должны быть семейные и обязательно многодетные, счастливые в браке мужчина и женщина, чтобы их хорошие качества передавались молодым[407].

Таким образом, свадебная обрядность народов Северного Кавказа буквально насыщена магическими действами и приёмами, призванными нейтрализовать зловредное действие завистливого недоброго негативного начала, направленного против невесты, обеспечить ей благо и достаток в новой семье, уберечь членов семьи жениха и его самого от несчастий и бед, исходящих от «чужаков», к которым в первое время после брака относилась и новобрачная. В интересующий нас период первоначальная основа названных обычаев, надо полагать, основательно позабылась; они пережиточно сохранились как нечто национально-самобытное в народной жизни и большинством, особенно молодёжью, воспринимается как свадебное зрелищное действие. В лучшем случае молодежь это воспринимает как дань уважения традициям предков.

Традиционно на Кавказе многодетная семья считается благополучной, а бездетность относили и относят к бедствию; это отмечено буквально всеми исследователями, так или иначе касавшимися вопросов семьи. При этом виновницей бесплодия в подавляющем большинстве случаев считали женщину. Например, «по традиционным представлениям почти всех дагестанцев бесплодие женщины рассматривалось двояко: как болезнь, имевшая в своей основе патологические нарушения в организме, и как результат воздействия враждебных человеку сверхъестественных сил», — пишет Б.Р. Рагимова[408]. С рождением первого ребенка статус женщины в семье и обществе повышается.

Заботу о будущем поколении родственники проявляли задолго до появления ребенка. «...Неуверенность в благополучном исходе родов, постоянная угроза смерти, нездоровье матери и новорожденного вызывали в сознании людей обостренное чувство зависимости от вредоносных сил, воздействию которых особенно активно, как полагали, подвергались роженицы», — отмечает М.К. Мусаева[409]. «Карпогонические (стимулирующие плодородие) обряды пронизывали почти весь свадебный ритуал. Это обычай обсыпания невесты орехами, абрикосовыми косточками, зерном и др., и наличие... наряженного яйцами, орехами, фруктами и сладостями деревца, и приобщение свадебных церемоний ко дням полнолуния... и др.»[410] Как только девушка становилась невестой, ей лично и её близким родственницам адресовались пожелания, чтобы после скорого замужества у нее родился сын, чтоб у нее было 9 сыновей (7 сыновей) и одна дочь; 7 сыновей и 7 дочерей, чтобы она всю жизнь была окружена детьми и внуками и т. п.[411]

Для пережиточных верований народов Северного Кавказа весьма характерны были всякого рода ограничения и запреты в отношении беременных, часть из которых на уровне суеверий до настоящего времени имеют хождение и применение, особенно в сельской местности. Все они были продиктованы стремлением максимально ограничить роженицу от болезней и болевых ощущений, оградить будущую мать и ребенка от влияния злонамеренных сил, особенно активизировавшихся, по народным представлениям, в период зачатия и утробного развития нового человека, получить здоровое жизнеспособное потомство.

Для женщины, вынашивающей ребенка, предусмотрен целый ряд пищевых предпочтений и запретов. Так, повсеместно считалось, что для беременной полезно коровье молоко, нежирные молочные продукты и молочные блюда, а буйволиное, овечье, козье молоко — вредным. От потребления будущей матерью буйволиного молока ребенок якобы мог родиться неряшливым и невоздержанным к еде, от овечьего — робким, трусливым, от козьего — похотливым и дурнопахнущим[412]. Здесь, как и во многих других случаях, рациональное, апробированное народной практикой было перемешано с поверьями. Согласно представлениям многих народов Северного Кавказа, беременной нельзя было злоупотреблять сладким — ребенок родится бесхарактерным; не рекомендовалось часто есть кислое — ребенок родится капризным; чрезмерная соле-

406 Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 119.
407 Бадалов Ф. Магия в свадебной обрядности лезгин [Электронный ресурс]. URL: http://lezgi-yar.ru/news/magija_v_svadebnoj_obrjadnosti_lezgin/2013-05-22-1400 (дата обращения – 18.03.2014).
408 Рагимова Б.Р. Женщина в традиционном дагестанском обществе XIX – начала XX в. Махачкала, 2001. С. 48.
409 Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006. С. 29.
410 Лугуев С.А. Традиционные нормы культуры поведения и этикет народов Дагестана (XIX – начале XX в.). Махачкала, 2009. С. 47.
411 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 71.
412 Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С. 204.

ная пища могла якобы привести к рождению хилого ребенка; недостаток соли в пище мог якобы вызвать у будущего ребенка непропорциональное развитие различных частей тела (крупная голова, длинные руки, большие уши и т. п.); чрезмерно жирная пища якобы затрудняла роды, а чрезмерно постная — могла, верили в народе, привести к преждевременным родам и т. д.[413] Особое внимание в рационе питания будущей матери уделялось курятине и куриным яйцам. В наборе угощений, оставляемых для уединившихся молодых на свадьбе, обязательно присутствует отварная или жареная курица, которую они должны были съесть вместе.

Целая серия других правил запрещающего или желательного характера, направлена на предохранение будущей матери от вредоносных духов, шайтанов, людского сглаза. Так, правила эти не разрешали будущей матери выходить в сумерки или ночью из дома в одиночестве. Ей не рекомендовалось ходить на похороны, заходить на кладбище, она остерегалась смотреть на что-либо пристально, сидеть в углу комнаты или за углом столика, выливать воду через порог, вязать, шить и т. д.[414]

Желание беременной женщины отведать того или другого кушанья, блюда, лакомства, фруктов, овощей и проч. в народе старались удовлетворить. Считалось, что в противном случае ребенок может появиться на свет с каким-нибудь дефектом, изъяном, с большими родимыми пятнами или бородавками в самых неожиданных частях тела.

Чтобы обезопасить роженицу и сохранить её плод, предписывалось иметь в одежде, в постельных принадлежностях, под ложем, под подушкой и др. иглу, булавку, другой какой-нибудь металлический предмет, предпочтительно с колющими или режущими свойствами. Наиболее действенными средствами против этих мифологических персонажей считались нож, кинжал, сабля. Кинжал, «будучи хорошим оружием против врагов и диких зверей, считался прекрасным средством и против невидимых злых сил»[415].

Если роды у женщины затягиваются, то вновь могут обратиться к вспомогательной магии. «У лакцев с. Аракул Рутульского района, чтобы «помочь» родам резали барана, — пишет С.Ш. Гаджиева, — полагая, что вытекшая кровь облегчит появление ребенка на свет»[416]. По всей видимости, с этим поверьем связано событие, свидетелем которого стала автор, когда наблюдала как почти на территории родильного дома в Геленджике на улице Луначарского двое мужчин резали барана.

Одним из сильных поверий до настоящего времени, является представление о том, что особый вред роженице и ребенку может нанести порча, насылаемая недоброжелателем или исходящая от человека помимо его воли. Для её предотвращения или в случае предположения (подозрения) многие обращались к ритуалам, насчитывающим не одно столе-

тие, а может и тысячелетие: разбивали над головой роженицы сырое яйцо, сжигали в доме на маленьком костре овечью шерсть и раздробленные кости, соль, полынь и др. Для того, чтобы отпугнуть от роженицы злонастроенные силы, в комнате оставляли железные орудия труда (сошник, серп, топор, секач и др.). Кинжал, сабля лежали тут же, вынутые из ножен, под порогом дома клали предметы из серебра, золота[417]. В Грозном с 2009 г. действует Центр исламской медицины, где снимают порчу, сглаз при помощи слова Аллаха, произнося айаты и суры из Корана[418].

В меньшей степени в настоящее время сохранились и используются приёмы подражательной магии. Эти приемы, как пишет Г.А. Гаджиев, «...вытекали из народных представлений о том, что всякая замкнутость способствует тяжелым родам. Поэтому в подобных случаях повсеместно в Дагестане в комнате, в доме, во дворе, в хозяйственных пристройках снимались крышки с кухонной утвари, раскрывались ворота, калитки; отпирались сундуки, замки, развязывались, расстегивались, расшнуровывались предметы одежды, обуви, развязывались всевозможные завязки и т. д. »[419].У адыгов, в частности шапсугов, к этому же циклу магических приемов относились расплетание кос роженицы и находящихся в доме девушек[420], а у ингушей переливание воды из одних кувшинов в другие[421] и проч. У даргинцев при тяжелых родах (и не только) до сих пор применяют воду из священного родника Хошин: ею обрызгивают роженицу, дают выпить несколько глотков. Ранее для тех же целей служили и выстрелы из ружей: стрелял в воздухе отец будущего ребенка[422]. В рассматриваемое время объяснение этих действ носило двоякий характер: с одной стороны, считалось, что грохот выстрелов и сопровождающие их смрад и огонь отпугивают всякие злонамеренные по отношению к роженице и ребенку силы; с другой — люди были убеждены, что испуг роженицы от грохота выстрелов облегчит ей роды[423]. Здесь, как и во многих

413 Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 57.
414 Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006. С. 33.
415 Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 219; Хасбулатова З.И. Обычаи, обряды и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1983. С. 67–92.
416 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 105.
417 Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана. (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007. С. 45.
418 В центре исламской медицины помогают всем [Электронный ресурс]. URL: www.grozny-inform.ru/main.mhtml?Part=11&PubID=39766 (дата обращения – 24.02.2014).
419 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 64.
420 Полевой материал. Инф. З. К. Жанэ, 1945 г.р.
421 Полевой материал. Инф. М.А. Хамхоева, 1940 г.
422 Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX–XX вв. М., 1983. С. 107.
423 Полевой материал. Инф. Р.Б. Гаджикурбанова, 1938 г.р.; Г.З. Рамазанова, 1940 г.р.

других случаях, происходило взаимодействие рационального и иррационального, где второе, скорее всего, представляло собой позднейшее напластование на первое.

Благополучное появление на свет здорового ребенка является радостным событием для супругов и их родственников. Рождению мальчика, особенно первенца, у народов Кавказа, как и многих народов мира, по-прежнему отдаётся предпочтение.

Родившая женщина и её ребенок по народным представлениям подвержены, особенно в первые 40 дней, негативным действиям со стороны всякого рода злонамеренных духов и демонов. В пережиточно сохранившихся поверьях народов Северного Кавказа предусматривается целая система мер, действ, направленных на предохранение женщины и ребенка от злых козней носителей недоброго начала. Например, в теплую воду, приготовленную для купания ребенка, обычно бросали уголек — «средство от нечистой силы». Использование уголька восходит к культу огня[424]. Г.А. Гаджиев также в своей монографии отмечает, что уголек часто использовался народами Кавказа в качестве оберега от злых духов[425]. В лакских селениях Вихли и Цовкра детей обмывали подсоленной водой; считалось, что это обеспечит ребенку счастливую жизнь[426]. Угли и соль в магической практике занимали заметное место, в том числе и в обрядах, связанных с роженицей и ее ребенком. Так, под подушку родившей женщине клали мешочки с угольками и с солью, мешочек с солью пришивали к одежде ребенка от сглаза; чтобы ребенок не рос пугливым, его поили водой, предварительно бросив туда уголек; помещение, где происходили роды, очищалось от скверны посредством сжигания нескольких щепоток соли в очаге и др.[427] Соль, дающая возможность долговременного хранения скоропортящихся продуктов, воспринималась как нечто, приближенное к сверхъестественному, и служащее надежным, действенным оберегом.

Стараясь уберечь ребенка от сглаза, особенно в первые 40 дней, многие матери по-прежнему ограничивают круг людей, могущих увидеть ребенка. С этим поверьем, как полагают многие исследователи, связана традиция, запрещающая хвалить чужого ребенка, говорить, что он выглядит старше своего возраста, что он хорошо физически развит, привлекателен и т.д.[428] Такое поведение человека у многих кавказцев по-прежнему считается крайне неприличным, выходящим за рамки традиционных представлений и воспитанности. Таким образом, мы имеем перед собой отнюдь не единственный случай, когда народные верования, поверья непосредственно связаны с традиционными нормами морали и этики.

По народным представлениям, вновь зародившаяся и ушедшая жизнь находились в антагонизме, и отошедшая душа могла навредить новорожденному. «Почти у всех народов Дагестана существовало представление о вреде, который мог причинить маленькому ребенку покойник», — пишет А.О. Булатов[429]. Вообще у всех народов Северного Кавказа женщине в первое 40-дневье после родов не рекомендовалось посещать дом, где был покойник; если это делал кто-либо из членов семьи, то по возвращении оттуда полагается не сразу заходить в дом, чтобы не перенести на мать и ребенка возможный вред от покойника, а побыть некоторое время на улице, поговорить с кем-нибудь. Характерно, что ранее больного ребенка на Кавказе выносили навстречу похоронной процессии, протягивали его в сторону покойника и говорили: «Если берешь, забирай, если не забираешь, сделай здоровым»[430].

Целый ряд обычаев и обрядов, основывающихся на домонотеистических представлениях, касался последа и пуповины. Они рассматривались как часть духовной субстанции ребенка, как воплощение симпатической связи частей и органов тела человека, не нарушающейся даже тогда, когда та или иная его часть, по какой-либо причине отделяется[431].

Согласно традиционным воззрениям северокавказских народов, совершив с последом или пуповиной определенные манипуляции, недоброжелатель может навредить и женщине, и её ребенку: вогнать в послед иглу, шило, гвоздь, чтобы женщина больше не рожала, или чтоб ребенок заболел и умер[432]. Поэтому редко, но в роддомах Дагестана отмечаются случаи, когда роженицы просят забрать послед своего ребёнка.

Для современного Северного Кавказа по-прежнему характерна традиция называть мальчика и девочку именами умерших родственников, придерживаясь следующих исключений: ребенка не называли именем безвременно умершего от тяжелой болезни родственника, погибшего насильственной смертью, а также обладавшего недостойными привычками и чертами характера; избегали называть новорожденного именем живого близкого родственника, именем ребенка из семьи такого же человека. В связи с этой традицией у народов Северного Кавказа одни и те же имена повторялись из поколения в поколение, например: Магомед — сын Гаджи, Гаджи — сын Магомеда и т.д. Это вполне закономерно: на-

424 Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006. С. 50.
425 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 173.
426 Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографические очерки. XIX – начало XX в. Махачкала, 1971. С. 157.
427 Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана. (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007. С. 51.
428 Полевой материал. Инф. Р.К. Камилова, 1934 г.р.; К.С. Магомедбаширова, 1941 г.р.
429 Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографические очерки. XIX – начало XX в. Махачкала, 1971. С. 58.
430 Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана. (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007.
432 Дзарахова З.М.-Т. Национальное самосознание ингушей: Этнокультурные факторы. Назрань, 2007. С. 45–46.

зывая ребенка именем предка, родители новорожденного как бы возвращали к бытию умершего родственника, который какой-то частью своей духовной субстанции продолжал якобы жить в своем потомке. «Если назвать (ребенка) именем покойного деда или прадеда, то он словно (дед, прадед) заново рождается», — говорили андийцы[433]. Здесь можно усматривать связь с культом предков.

Важным элементом традиционной культуры народов Северного Кавказа являлся обряд первого укладывания ребенка в люльку, который происходил в первые же дни после родов и был связан со стремлением оградить новорожденного от злых чар, от посягательств недобрых духов и демонов. В настоящее время его элементы также в разной степени встречаются. Например, в Дагестане перед укладыванием ребенка в детскую коляску в неё часто сажают на короткое время кошку, причем для мальчика — кота, а для девочки кошечку[434]. Укладывая кошку в люльку, аварки из сел. Урма приговаривают: «Ой, кошечка, кошечка, сказку расскажи, кошечка, люльку охраняй, кошечка»[435]. Кумыки считают, что ребенок будет хорошо спать, если ему в люльку под матрас положить плоды шиповника[436]. Оберегами служили также ключи и растительные шипы, веник, небольшие хлебцы, сухие бараньи или заячьи катыши и др.

Магические, охранительные функции несут в себе и пожелания в адрес ребенка, например: «Поперек [в люльку] положенный[437]. /Высоким будешь расти, / Крепко [в люльке] спеленанный, / Сильным будешь расти, /Из корня достойных появившийся, / Достойным будешь расти, / Радость родственникам подаривший, /Счастливым будешь расти» (кумыки). «Твердость от скал тебе, живость от реки, /Чистота от снега, буйство [отвага] от ветра, / Смелость от волка, мудрость от змеи, / Будь гордостью рода и его опорой» (аварцы)[438]. «Здоровым и мудрым да будешь до старости» (чеченцы).

На повседневном уровне до сих пор живы и другие запреты: не качать пустую детскую коляску (люльку); не укладывать ребенка в люльку, если до этого другой ребенок в ней тяжело заболевал или умирал; не переносить сосуд с водой через люльку с ребенком и не оставлять сосуд с водой в комнате с ребенком, уложенным в люльку[439].

У мусульман Кавказа, особое значение придаётся оберегам, которые представляли собой записанные на бумаге определенные молитвы, завернутые в плотную материю в форме треугольника.

Итак, первое укладывание ребенка в люльку у народов Дагестана сопровождалось целой серией действ, а также совокупностью примет, запретных — нежелательных действий, направленных на охранение его здоровья и благополучия. В своем большинстве они представляли собой отголоски былых домонотеистических представлений и верований.

Пережитки традиционных представлений проявляют себя также при первой стрижке волос ребенка. Она в большинстве случаев проводится после исполнения новорожденному 40 дней, преимущественно во второй половине дня в четверг или в первой половине дня — в пятницу[440]. Здесь, как и в других случаях, сказывается влияние ислама: у мусульман сутки с сумерек четверга до сумерек пятницы считаются благодатным днем для многих начинаний. Что же касается сорокодневья, то этот период у многих народов считался временем особого цикла в жизни ребенка, важным этапом в процессе его развития, взросления. Состриженные волосы не выбрасываются, их обычно заворачивают в чистую тряпочку и прячут в потаенное место. Касаясь вопроса подобного рода пережитков, Дж. Фрэзер писал: «Первобытному человеку кажется, что между ним и каждой частью его тела существует симпатическая связь, и что она продолжает существовать даже после прекращения физического контакта. Отсюда он заключает, что если повредить обрезанные волосы или ногти, потерпит урон и он сам. В силу этого он заботится о том, чтобы не оставлять волосы и ногти в таких местах, где они могут исчезнуть в результате какой-нибудь случайности, либо попасть в руки злоумышленников, которые, оказав на них магическое воздействие, станут причиной гибели человека»[441].

Не менее живучими оказались и поверья в отношении первых зубов. По народным наблюдениям, если зуб появится в 6 месяцев, то первый молочный зуб выпадает, когда ребенку исполнится 6 лет, если появится в 7 месяцев, то выпадает в 7 лет.

Выпадение зуба, особенно первого, тоже не оставалось незамеченным в северокавказской семье: это событие тоже сопровождалось определенными обрядовыми действами. Например, у балхарцев выпавший зуб помещали в кладке стены кузницы, снаружи или внутри, тиндинцы

433 Полевой материал. Инф. Р.Б. Гаджикурбанова, 1938 г.р.
433 Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 186.
434 Лугуев С.А. Традиционные нормы культуры поведения и этикет народов Дагестана (XIX – начале XX в.). Махачкала, 2009. С. 246.
435 Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006. С. 70.
436 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 278.
437 Здесь и далее приводятся варианты добропожеланий для мальчиков; почти те же варианты с соответствующими изменениями применялись и для девочек.
438 Полевой материал. Инф. Д.В. Магомедова, 1941 г.р., сел. Чох.
439 Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана. (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007. С. 192.
440 Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана. (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007. С. 194.
441 Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1988. С. 182.

помещали в дверном пазе[442]. Так же поступали в соответствующей ситуации и другие народы Дагестана. У шапсугов выпавший зуб забрасывали за ларь с мукой, зерном и другими продуктами, за сундук или еще какое-нибудь темное укромное место. При этом дети приговаривали: «Мышке зуб — мне ножик» (мальчики) или «Мышке зуб — мне бусы» (девочки)[443]. Подобные обряды, основанные на принципе симпатической магии, известны в Европе и Африке[444].

Итак, небольшую совокупность обрядов, связанных с первыми месяцами жизни ребенка, можно отнести к обрядам-починам детского цикла (наречение имени, первое укладывание в люльку, первая стрижка, первое обрезание ногтей, появление первого зуба и выпадение первого зуба и т. д.). В народном представлении эти жизненные циклы ребенка по-прежнему имеют важное значение для его дальнейшего развития и роста. Все они, поэтому обставлялись различного рода несложными обрядовыми действами, в основе своей имеющими происхождение от стародавних домонотеистических представлений. При этом местное население воспринимало их как обряды, не противоречащие исламскому вероучению. Более того, чаще всего действа такого рода сопровождались обращениями ко Всевышнему, к мусульманским пророкам и чтением коротких молитв и сур из Корана. В настоящее время в своей совокупности рассматриваемые обычаи и обряды представляют собой воплощение национально-культурной традиции и в коллективном народном сознании расцениваются как культурное наследие многих поколений предков. Все сказанное в полной мере относится также к обычаям и обрядам, связанным с будущей матерью, с родами и теми из них, которые были призваны оберегать роженицу и ребенка.

Обычаи и обряды, связанные со смертью человека, его похоронами и поминками специалисты всегда относили к наиболее консервативным в комплексе обычаев и обрядов семейного и общественно-бытового цикла. Они были не только наиболее консервативными, но и исторически наиболее устойчивыми.

В обычаях и обрядах, связанных со смертью человека, его похоронами и поминаниями, в совокупности были представлены и скорбь родных и близких по безвозвратной утрате, и представления о такой субстанции человека, как душе, и стремление оградить родных и близких покойника от вреда, который может им нанести его душа, и вера в загробную, потустороннюю жизнь, и стремление обеспечить покой, умиротворенность благостность души покойного в ином мире. При этом, хотя похоронные обычаи, ритуалы и обряды «нередко и выступали в исламизированной форме, но формировались на местной почве, отличаясь архаичностью и самобытностью[445].

Подобный синкретизм в похоронной обрядности отмечается многими исследователями и путешественниками у всех народов Северного Кавказа, несмотря на распространение у них христианства или ислама. В частности Ксаверио Главани — автор «Описания Черкесии» (XVIII в.) отмечал следующее: «Каждый округ Черкесии имеет особое священное место, находящееся обыкновенно в лесу, где предметом поклонения служит большое дерево. Такое дерево черкесы называют «пенекассан», они совершают пред ним свои молитвы. Умирающие оставляют свою саблю, ружье и одежду пенекассану; их относят туда с церемонией и вешают на деревья, так что с течением времени лес оказывается наполненным всякого рода оружием, одеждой и другими предметами, но никто не осмеливается прикоснуться к ним. В этом же лесу хоронят мертвых и совершают обряды. Трупы людей и животных, убитых громом, считают божеством, которое называется «кодос»[446].

У современных чеченцев, дагестанцев и других народов Северного Кавказа сохраняются обычаи почитания деревьев и священных лесов и рощ. Связанные с этим обряды можно связывать с политеистическими пережитками и древнейшим магизмом[447]. Например, на современном Кавказе, мы можем встретить поверье, что привязав платок или какой-нибудь элемент одежды умершего к священному дереву родственники хотят облегчить ему «потустороннюю жизнь». Некоторые считают, что такой обряд поможет душе всегда находить свой дом, а это очень важно, если верить, что умершие предки оберегают своих живущих потомков[448].

У осетин наиболее почитаемыми считались ясень, береза, граб, дуб, ива и некоторые другие. Из ясеня и ивы изготавливались различные амулеты и обереги для ритуально-магических целей. Их вешали на ярмо, соху или на шею быков во время пахоты и др. Глубокое почитание березы у осетин служит одним из доводов при доказательстве северного пути продвижения предков осетин на Кавказ. Весной береза распускалась в числе первых, при сгорании выделяла больше тепла, сок ее имел целебные свойства, что также способствовало усилению ее сакрального значения. У карачаевцев особым почитанием была окружена священная

442 Лугуев С.А. Балхарцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 83.
443 Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006. С. 82.
444 Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1988. С. 119.
445 Гаджиева С Ш., Аджиев А.М. Похоронный обряд и причитания кумыков // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 47.
446 Главани К. Описание Черкесии // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков / Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 113.
447 См.: Бараниченко Н.Н. Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов : Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1985. С. 14.
448 Полевой материал. Инф. М.А. Хамхоева, 1940 г.

сосна («Джангыз-терек») у с. Хурзук, а в Балкарии поклонялись грушевому дереву — Раубазы-терек. У адыгов священными считались орех (его ветки широко использовались в свадебной обрядности), граб и дуб.

Полный величественной красоты и могущества дуб вызывал к себе особое отношение почти у всех народов Кавказа. Дуб, пораженный молнией, считался самым лучшим местом для вынесения общественных приговоров, примирения кровников. Обещания и клятвы, произнесенные под таким дубом, были нерушимыми. Гребенские казаки почитали дуб в качестве основного троицкого дерева. В ст. Гребенской сохранялся архаический обряд «кормления дуба» (в углубления в стволе наливали масло), к дубам ходили «завивать» (плести) венки, которые использовали при гаданиях. У адыгов что-то из одежды (даже ленту, лоскут) больного помещали на священный дуб, а потом надевали на больного, полагая, что сила дерева перейдет к человеку, и он поправится. Если мог, больной сам шел к дубу с приношениями и оставался ночевать под ним. Священные деревья, таким образом, символизировали духа растительности и возрождающейся природы и распространяли его благодатную силу на людей.

Хотя значительно реже, чем прежде, но и сегодня на Северном Кавказе можно встретить весьма почтительное отношение к некоторым деревьям, камням, источникам. У кабардинцев ореховое дерево считается «счастливым». Чеченцы не рубят одиноко стоящую грушу. До сих пор среди чеченцев существует поверье, согласно которому человек, срубивший ореховое или грушевое дерево, попадёт в ад[449]. Деревья, почитаемые местными жителями, можно легко отличить от других по множеству разноцветных лоскутков материи, прикрепленных к их ветвям многочисленными просителями. Но если раньше почтительное отношение к деревьям определялось желанием получить покровительство духа растительности, то теперь лоскутки материи вешают на деревья, растущие близ могил мусульманских «святых» (например, у с. Сержень-Юрт, Ведено в Чечне), чтобы они не забыли о просителях, которые хотели бы выздороветь, избавиться от несчастий и т. п.[450]

Так языческие пережитки переплелись с мусульманскими понятиями о рае и аде, что видоизменило представления о загробной жизни правоверных.

Человеческое тело рассматривалось как бренная субстанция, служащая вместилищем для души. После того, как душа оставит тело, оно становилось «нечистым», оскверняющим все вокруг, с чем так или иначе находилось в контакте, в соприкосновении. Поэтому у народов Северного Кавказа, как и у многих других народов мира, в настоящее время желательным, а иногда и обязательным является протирка влажной тряпкой полов, опорных столбов, дверных и оконных проемов, после выноса покойника[451]. Одежда, постельные принадлежности и личные вещи покойного могли снова применяться только после того, как они не менее 3-х суток пробудут на свежем воздухе, на солнце. Тряпка или специально сшитый мешочек, которыми обмывали тело покойного, разрывались на мелкие кусочки и разбрасывались; вода, которой покойника обмывали, выливалась как можно дальше от жилых и хозяйственных строений. Не менее 3-х дней в комнате, где находился покойник, не подметали, сор из неё не выносили, разрывали на прутики веник, которым мели в комнате покойного, и разбрасывали их далеко друг от друга. Только по истечению 3-х дней трусили и выбивали пыль из ковров, дорожек и паласов[452].

Эти обычаи, в совокупности с другими (мыть, чистить, проветривать все из обихода покойного) имеют, надо полагать, отношение к древнему обычаю истребления имущества умершего. По распространенному поверью, принимая душу человека, ангел смерти Азраил перерезал ему горло и, следовательно, все в комнате, где это происходило, было забрызгано кровью. Поэтому вода, напитки, продукты питания, находившиеся в комнате, где умер человек, считались для употребления непригодными: все это выливалось и выбрасывалось подальше от жилья, за сельской округой, чтобы ненароком человек или скотина не могли их отведать и умереть[453].

«Даргинцы боялись магической передачи болезни или даже самой смерти от умершего, — пишет А.О. Булатов, — поэтому, если, например, женщина, несущая воду, встречала похоронную процессию, она ее выливала, так как считалось, что воде передался признак, несущий смерть»[454]. Очистительная магия, таким образом, занимала и занимает видное место в похоронной обрядности. Многие обряды этого цикла, по мнению Ю.И. Семенова, выросли из «реальных дезинфекционных приемов, основанных на вере во вредоносное влияние, исходящее от трупа»[455].

Другим пережитком, часто встречающимся у народов Северного Кавказа, является то, что в доме покойника в течение нескольких дней не приготавливают пищу. Согласно прежним традициям разжигать огонь в ка-

449 Ильясов Л. Религиозная культура чеченцев с древнейших времён до нашего времени [Электронный ресурс]. URL: // nohchalla.com/o-rodine/2012-01-30-14-24-06/2012-01-30-14-45-25/651-religioznaya-kultura-chechencev.html (дата обращения – 9.03.2014).

451 Полевой материал. Инф. Р.К. Камилова, 1934 г.р.; К.С. Магомедбаширова, 1941 г.р.

452 Гаджиева С.Ш., Аджиев А.М. Похоронный обряд и причитания кумыков // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 48.

453 Сергеева Г.А. Похоронные обряды народов Дагестана: Традиции и современность Похоронные и поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 229.

454 Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XVIII – начале XX века. Л., 1988. С. 58.

455 Семенов Ю.И. Возникновения человеческого общества. Красноярск, 1962. С. 436.

мине, очаге и готовить пищу в комнате, где скончался человек, в течении 7–10 дней не рекомендовалось, считалось, что еда будет осквернена[456]. В продолжении такого же времени эта комната круглые сутки должна была быть освещенной светильником, чтобы душа покойного не навредила домочадцам. По другой трактовке, в течение 40 дней комната, откуда вынесли покойного, круглые сутки должна была освещаться, чтобы его дух без затруднения навещал свой дом. Особую осторожность соблюдали родственники покойного или покойной с одеждой умершего, умершей. Её предпочитали раздаривать, а отдельные её предметы оставляли в доме как память об умершем. Например, у черкесов было принято, а у богатых семей сохраняется и по сей день обычай, описанный ещё в XIX в.: «При погребении мулла читает отрывки из Корана, за что его богато одаряют, и он обычно получает одну из лучших лошадей умершего»[457].

Джеймс Белл в XIX в. отмечал обряды, аналогичные которым сохраняются и в современных черкесских семьях, например, когда «тела отсутствуют[458], на циновку, напротив одной из стен комнаты, кладется подушка; затем на эту подушку и вокруг нее размещается одежда покойника, а непосредственно над ней, на стене, вывешивается его оружие»[459]. Нельзя не указать и на ещё одно замечание автора: «Я узнал, что у черкесов положено, когда кто-то в семье умирает, чтобы женщины какое-то время носили черную одежду. Вероятно, в этом можно увидеть новое свидетельство прежнего господства в Черкесии христианства; так как те, кто стал непреклонными мусульманами, отреклись от этого обычая, как противоречащего Корану[460].

О проблемах исламизации и её специфики у народов Северного Кавказа писал ряд авторов[461]. По поверьям вайнахов, члены семьи могли носить одежду покойного через несколько месяцев после его смерти. Считалось, что душа покойного в первое время после смерти человека возвращается время от времени к своим вещам. Подобного рода воззрений придерживались и другие народы Кавказа. Считалось, в частности, что в первые 40 дней после смерти душа покойного приходит к семье домой голодной, и её надо подкармливать. Отчетливого представления о том, как происходит «кормление душ», в народе не было. Считалось, что когда члены семьи, родственники, односельчане, мусульмане вообще вкушают пищу, целенаправленно посвященную конкретному умершему человеку или группе лиц, одновременно кормятся и тот или те, кому пища посвящена. Считалось также, что душа умершего насыщается, когда родные и близкие в конце любой трапезы поминают их и просят Создателя уделить покойному или группе покойных часть благодати от вкушенного. Души умерших родственников, считалось также, кормятся запахами пищи, которая готовится для семьи, но посвящается конкрет-

ному умершему, умершим. Чем большее количество людей отведает такую пищу, тем большая доля благостности достанется покойному, считали люди. В связи с чем до настоящего времени существует практика жертвенный раздачи еды, в знак повиновения. При этом если ранее для такой раздачи пекли тонкие лепешки, помазанные маслом, то в настоящее время чаще всего раздают сладости[462]. Характерно, что по поверьям многих дагестанских народов эти раздачи чаще всего производились для ублажения умерших вообще, а не конкретных лиц. В данном случае мы, скорее всего, имеем дело с культом умерших вообще. «В качестве более ранней стадии культа предков выделяется культ умерших, когда почитались души не только выдающихся чем-то сородичей, но и вообще всех умерших родственников, — пишет А.О. Булатов — В культе предков мыслилась двусторонняя связь между живыми и мертвыми, которая заключалась в том, что живые, в ответ на свои ритуальные действия, ожидали получения помощи от мертвых предков в своих делах. А в культе умерших имело место задабривание их для того, чтобы обезопасить себя от враждебных действий с их стороны»[463]. Культ предков сложился на ранних стадиях развития общества, где средоточием жизненного опыта во всех сферах его жизни и функционирования выступали представители старшего поколения. В дальнейшем у народов Северного Кавказа культ предков проявлялся в обычае называть ребенка именем умершего отца, деда, прадеда, при этом люди верили, что в таких случаях душа предка вселяется в его потомка[464].

456 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 141.
457 Генрих-Юлиус Клапрот. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // История, быт и культура народов Северо-Западного Кавказа: хрестоматия. Учебное пособие. /Сост. О.В. Ктиторова. Армавир, 2012. С. 69.
458 Имеются в виду случаи, когда погибших хоронили на стороне и во время обряда похорон, совершаемого на их родине, совершалась описываемая ниже церемония. Подобную процедуру у абхазов описывал и Ф.Ф. Торнау: «Вместо неотысканного тела лежало на постели платье Шакрилова, оружие и седло висели над изголовьем» (Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. М.: АИРО-XX, 2000. С. 98).
459 Белл Джеймс. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 гг. Т. 1. Нальчик: Эль-Фа, 2007. С. 264–265.
460 Там же. С. 345.
461 Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа (VII–XIX вв.). М., 2009.; Великая Н.Н. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа // Северный Кавказ с древних времён до начала XX столетия (историко-этнографические очерки). Коллективная монография / Под ред. В.Б. Виноградова. Пятигорск, 2010. С. 223–315; Виноградов В.Б., Великая Н.Н. Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1989. №3. С. 59–63.
462 Наконец, согласно современным правилам похоронного мусульманского обряда обычай раздавать из дома покойного всякие яства (кушанья) воспрещается как непозволительное нововведение (Бид'ат) [Электронный ресурс]. URL: http://pomnipro.ru/useful/polezno-znat/pohoronnij-obrad-u-musulman (дата обращения – 7.11.2015).
463 Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XVIII – начале XX века. Л., 1988. С. 81.
464 Меретуков М.А. Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987. С. 117.

В целом почитание предков, культ предков — это явление, получившее самое широкое распространение на Кавказе[465]. Так называемые пятничные приготовления кушаний для потребления в семье и для раздач происходили, как уже отмечалось, вечером в четверг, т.к. отсчет суток начинался с вечера. Такое положение вещей, полагает А.О. Булатов, утвердилось под влиянием ислама. До этого, считает исследователь, свободным от работы, праздничным днём, скорее всего, была среда: по народным представлениям, в среду не рекомендовалось начинать какую-либо серьезную работу, выезжать из селения, именно по средам, по поверьям лакцев, умершие посещают свои дома, навещают родственников, остаются в своем доме до субботы[466] и все это время нуждаются во внимании (молитвы) и пище (запахи лепешек, халвы, хлеба) и др.

Широко практикуется у народов Северного Кавказа посещение могил близких и дальних родственников на кладбище по пятницам. Прочитав заупокойные молитвы, посетители раздают здесь съестные продукты, часть которых оставляется непосредственно на могилах. Надо полагать, в этом случае мы имеем дело с пережитками более ранних, стародавних похоронных обычаев, предусматривавших непосредственное снабжение души умершего пищей и предметами первой необходимости для продолжения «другой» жизни, потусторонней.

Особенно подчеркнутое внимание с обильными жертвоприношениями оказывалось покойным в праздничные дни Ураза-байрама и Курбан-байрама. По поверьям, не оказания должного внимания умершим родственникам в эти дни может повлечь за собой их гнев, что сказывалось на жизни, здоровье и благополучии живых.

По народным представлениям, покинув тело человека, душа его какое-то время находилась неподалеку, рядом. Чтобы не обидеть душу покойного, на ночь тело умершего принято было охранять[467]. В тех случаях, когда покойник оставался в комнате до утра, с ним, читая молитвы, кто-нибудь обязательно находился.

Умершего старались похоронить как можно быстрее: умершего до второй половины дня — днем, умершего во второй половине дня — утром следующего дня. «Тело покойного жаждет земли», — говорили в народе. Поэтому в тех случаях, когда похороны откладывались до утра, на грудь умершего клали немного земли. Иногда душе приходилось напоминать, что тело рядом и не надо от него отлучаться далеко. «Перед выносом носилки с телом умершего приподнимали и опускали три раза, давая понять его душе, витающей где-то рядом, чтобы она следовала за телом и не потянула за собой кого-либо из родных», — пишет Г.А. Гаджиев[468]. К этому же моменту у многих народов Дагестана принято у порога дома резать скот, чаще всего барана. Вблизи места расположения покойника по народным

поверьям всегда собиралось множество неблагорасположенных к человеку духов и демонов, готовых нанести вред и умершему, и его родственникам. Запах и вид свежей крови привлекал их, чем люди и спешили воспользоваться, быстро унося тело умершего к месту захоронения[469].

У многих народов Северного Кавказа покойника выносят из дома и несут на кладбище головой вперед. По прежним народным поверьям, здесь преследовалась одна цель: покойник не должен найти дорогу домой, иначе могут последовать смерти других членов семьи. Во избежание последнего, было принято нести покойника на кладбище ускоренным шагом и тратить на его захоронение как можно меньше времени[470].

В отдельных селениях Северного Кавказа, но почти у всех народов Дагестана могилу захороненного посыпают зерном. Кроме того в дни Ураза-байрама, Курбан-байрама, при пятничных и прочих посещениях могил родных и близких здесь также обязательно разбрасывают зерно. Обсыпание могил зерном, вошедшее в цикл обычаев многих народов[471], исследователи связывают с персами Ирана, отмечавших праздник прихода весны, среди множества ритуалов которого, согласно Авесте, предусмотрено также разливание воды и разбрасывание зерен злаков.

Прямо домой идти с кладбища родственникам и односельчанам не рекомендуется: надо поплутать по закоулкам, чтобы душа умершего не обнаружила дом и не нанесла вреда их семьям. Желанием обезопасить участников похоронной процессии от вреда, наносимого со стороны покойника и его души, объясняет Г.А. Гаджиев и широко распространенный в Дагестане обычай поливать водой надмогильный холм после похорон: «По представлениям народов Нагорного Дагестана, капля этой воды должна была попасть в левое ухо погребенного, после чего он якобы просыпался и бывал занят ответами на вопросы могильных ангелов Мункар и Накир, которые появлялись перед ним в момент «пробужде-

465 См.: Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 1967. С. 211; Калмыков И.Х. Черкесы: Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1974. С. 283; Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 92 и др.

466 Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 2012. С. 105.

467 Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978. С. 49.

468 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 118. Подобные обряды существуют и у сельского русского (православного) населения Средней Кубани (покойника трижды подбрасывают вместе с гробом вверх, вынеся его за ворота дома после отпевания священником), что указывает на общий «магический» субстрат таковых (Дударев С.Л. К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Северном Кавказе в XX – начале XXI в. // Археология, этнография и краеведения Северного Кавказа. Армавир, 2010. С. 7).

469 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 119.

470 Сергеева Г.А. Похоронные обряды народов Дагестана: Традиции и современность Похоронные и поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 231.

471 Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX–XX вв. М., 1983. С. 141.

ния». В это время, считали верующие, умершему или его духу некогда будет наносить вред живым»[472]. В данном случае перед нами один из многочисленных примеров того, как на древнейшие представления наслаиваются новые, характерные для идеологии других эпох, переосмысливая, нередко до неузнаваемости, первоначальное содержание.

В поминальной обрядности народов Северного Кавказа выделяются третий, седьмой, сороковой день после смерти члена семьи, родственника. Надо полагать, не случайно в том же контексте эти дни выделяются и народами других конфессиональных ориентаций, что не может не говорить об исторически глубоких корнях такой традиции. Являясь средством ублажения души умершего родственника, поминальные ритуальные трапезы, представляя собой отражение былых коллективных форм добывания и потребления пищи, выступали консолидирующим актом скрепления уз родства. Со временем они превратились в «богоугодную» форму социальной связи. Посредством вкушения мяса и растительной пищи круг родственников приобщался к священной силе животных и живительной плодоносящей силе земли[473].

Как известно, в историческом прошлом у многих народов вместе с покойником в могилу клали предметы обихода, к которым он привык при жизни, и которыми он будет якобы пользоваться в потустороннем мире. О пережитках такого обычая в новейшее время в среде дагестанских народов пишет С.Ш. Гаджиева: «Вслед за покойником (покойницей) из дома выносили 7–9–11 предметов (обязательно нечетное число): мисок, кувшинчиков, ложек, котелков или других предметов, необходимых покойнику, по народным представлениям, в «загробном мире». Умершего ребенка снабжали одним сосудом с ручкой — для питья воды и молока»[474]. «У даргинцев на молодую женщину надевали не только её украшения, но и украшения, которые приносили специально для этой цели соседки и родственницы. Иногда лица молодых женщин покрывали пудрой, румянами, брови и глаза сурьмили. Рядом с умершей беременной женщиной клали ножницы, веря, что она может родить в могиле, и ножницы ей понадобятся, чтобы перерезать пуповину. У даргинцев-сюргинцев наряду с ножницами в могилу беременной женщине ставили сосуд с белой глиной, которой было принято обмазывать младенца. Детей иногда хоронили с любимыми игрушками»[475]. Тем не менее, в целом, помещение предметов в могилы мусульман — это крайне редкое явление. Древняя практика захоронения вместе с умершим тех предметов, которые могли ему «пригодиться» в потустороннем мире была вытеснена в исламской традиции изготовлением надмогильных памятников, на которых изображались те вещи, которыми он пользовался при жизни и указывающие на его род деятельности: на женских вырезались ножницы, очки, иглы, обувь,

Рис. 24. **Изображения на мужском надгробии в пос. Кяхулай.**
Рис. 25. **Изображения на женском надгробии в сел. Эндирей.**

кувшины для носки воды и пр.; на мужских — конь, гребень для его расчесывания, предметы вооружения (до XIX в. — лук и стрелы, колчан, щит, копье, одежда, обувь; позднее — огнестельное оружие, и пр.; человеку, отличавшему большой набожностью на надмогильной стеле вырезали кувшинчик для омовения, четки, трость, молитвенный коврик[476]

Таким образом, анимистические представления народов Северного Кавказа, вера в загробную жизнь, в бессмертную субстанцию человека — его душу — отразились в целой совокупности обычаев и обрядов, сохранившихся в усечённой форме в настоящее время, и своими корнями генетически уходящими в глубь веков, в домонотеистические представления.

472 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 135.
473 Бгажноков Б.К. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // Советская этнография. 1987. № 2. С. 87.
474 Сергеева Г.А. Похоронные обряды народов Дагестана: Традиции и современность Похоронные и поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 248.
475 Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С. 288.
476 Беляев С. Дневник русского солдата, бывшего десять месяцев в плену у чеченцев// В плену у горцев. Вып.3. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»), 2011. С.10; [Электронный ресурс]. URL: http://kumukia.ru/author?q=1279 (дата обращения – 7.11. 2015); Впрочем, что примечательно, претерпевает эволюцию и современное отношение к надмогильным памятникам в исламе, как таковым. Председатель Управления мусульман Кавказа (УМК) Шейхулислам Гаджи Аллахшукюр Пашазаде совсем недавно выступил против установки надгробных памятников вообще. По сообщению агентства «Trend»: «По шариату, на могилах не должны воздвигаться памятники», - заявил журналистам глава УМК [Электронный ресурс]. URL: http://www.tatar-inform.ru/news/2009/09/15/184510/(дата обращения – 7.11. 2015).

То же можно сказать и об оплакивании покойного родными и близкими. В их основе лежит представление, что душа умершего зорко наблюдала за реакцией членов семьи и родственников на смерть своего ближнего и сурово наказывала равнодушных, не скорбящих. Оплакивание было чуждо вероучению ислама, проповедовавшему покорность воле Всевышнего и терпение. Однако традиция плотно вошла в быт населения, считавшего оплакивания обязательными. Оплакивали покойного или покойную женщины. Во многих районах Северного Кавказа до сих пор сохранился институт «плакальщиц», т.е. женщин, искусно исполняющих обрядовые причитания и плачи. У тюркоязычных народов Дагестана покойного оплакивали и мужчины.

После смерти мужчины, особенно умершего или погибшего безвременно, его мать, сестры, жена прибегали к самоистязаниям: били себя по коленям, по животу, царапали лицо, вырывали пряди волос и др.

Так, у карачаевцев «если кто-либо умер, то женщины поднимают ужасающий крик, бьют себя в грудь и рвут на себе волосы; а мужчины, сопровождающие покойника, сильно бьют себя кнутом по голове и колют себя ножами в мочки ушей. При возвращении с кладбища они пьют пиво, чтобы заглушить своё горе»[477]. Далее автор отмечал, что мёртвых кладут в гроб, сделанный из досок» (как и христиане), хотя мы знаем, что мусульмане стараются хоронить в коврах. Интересно и ещё одно замечание путешественника: «Черкесы носят целый год чёрную одежду в знак траура. Но погибший в войне против русских обычно семьей не оплакивается, так как при этом верят, что погибшие попадают прямо в рай»[478]. В данном случае можно предположить, что на традиционные обряды, связанные с похоронами сильное влияние оказали представления о джихаде.

Обряд похоронного самоистязания у черкесов описывает П.С. Паллас: «Когда умирает отец или муж, жена в знак печали должна царапать себе лицо и грудь до крови. А мужчины бьют себя по лицу кнутом, чтобы носить некоторое время синяки в знак траура[479].

Таким образом, «ни в советское время, ни после 1991 г. не были изжиты и продолжают функционировать отдельные элементы мировоззренческих систем, которые возникли задолго до появления мировых религий. Ещё не так давно было принято считать, что в среде современных горских народов Северного Кавказа пережитки политеистических и дополитеистических верований отчётливо существовали, в лучшем случае, до конца 1920-х гг. Однако некоторые исследователи отмечают эпизоды с проявлением таковых в Дагестане вплоть до начала 1970-х гг., а по имеющейся у нас информации по Чечне, и изустным сведениям, полученным от к.и.н. Д.Ю. Чахкиева по Ингушетии, и позднее...»[480]. Как свидетельствуют исследователи[481], отголоски ранних верований переплелись и наслоились на христианство, а потом у многих народов и на ислам. Ими отмечается, что «мусульмане Северного Кавказа за многовековую историю выработали свои религиозные системы, в которых сочетаются и положения религиозной ортодоксии, и традиционные верования и культы. По этому поводу некоторые авторы писали о неполном господстве ислама у горцев, двоеверии. Сейчас исследователи говорят о системе народного (этнизированного) ислама»[482].

Одним из традиционных видов проявления горя, глубокой печали женщины по поводу безвременной смерти родственника было отрезание кос или стрижка головы. Эти обычаи исследователи связывают с захоронением жены вместе с умершим мужем[483]. При этом вспомним, что на ранних стадиях общественного развития человек был уверен в симпатической связи между ним и любой частью его тела, не нарушающейся и после прекращения физического контакта[484]. На Кавказе исстари был распространен обычай захоронения косы женщины вместе с умершим мужем в знак принадлежности ему жены и на том свете[485]. М.М. Ковалевский писал об обычае осетин в XVIII–XIX вв.: «Подошедши к гробу, вдова с помощью родственниц отрезает косу и кладет на грудь мужа, свидетельствуя тем искреннее свое желание принадлежать мужу и на том свете»[486]. В Дагестане обряд захоронения косы или кос женщины в могиле мужа был, видимо, широко распространен. Следы бытования этого обычая обнаруживаются в языке среды, в которой о самом обычае, как таковом, никто уже не помнит. Так, в разговоре со своими детьми, вспоминая покойного мужа, даргинка может прибегнуть к такому обороту: «Я оставила свои косы в могиле вашего отца». Эти слова воспринимались, как желание женщины сказать: «Я всегда помню своего покойного мужа, я всегда мыслями с ним»[487]. На предложение повторно выйти за-

477 Генрих-Юлиус Клапрот Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // История, быт и культура народов Северо-Западного Кавказа: хрестоматия. Учебное пособие / Сост. О.В. Ктиторова. Армавир, 2012. С. 63.
478 Там же. С. 68–69.
479 Паллас П.С. Заметки о путешествиях в южные наместничества Российского государства в 1793 и 1794 гг. // История, быт и культура народов Северо-Западного Кавказа: хрестоматия. Учебное пособие / Сост. О.В. Ктиторова. Армавир, 2012. С. 54.
480 Дударев С.Л. К вопросу о пережитках дополитеистических верований наСеверном Кавказе в XX – начале XXI в. // Археология, этнография и краеведение Северного Кавказа. // Материалы 17-й Всероссийской межвузовской конференции. Армавир, 2010. С. 5.
481 См.: Виноградов В.Б. Так это было... Грозный, 1971. С. 16–19.
482 Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа (VII-XIX вв.). М., 2009. С. 120.
483 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 297.
484 Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1988. С. 224.
485 Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X-XI вв. М., 1963. С. 193.
486 Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М. 2010. С. 85.
487 Полевой материал. Инф. Р.Б. Гаджикурбанова, 1938 г.р., сел. Леваши.

муж, женщина могла ответить: «Не знаю, я ведь похоронила свои косы вместе со своим мужем». О былом повсеместном бытовании этого обычая у народов Дагестана свидетельствует сохранение у них самого страшного, по их представлениям, проклятия, произносимого в адрес женщины: «Пусть ты станешь бескосой!»[488]. Нельзя на указать и на то, что, по мнению В.Б. Виноградова и С.Л. Дударева, опиравшихся на исследования археологов-кавказоведов А.П. Круглова и В.И. Марковина, погребение головных украшений в могилах бронзового века в восточной части Северного Кавказа (каякентско-харачоевская культурно-историческая общность), указывает не только на обычай помещения женских кос в захоронения, подтверждаемый приведенными выше этнографическими параллелями, но и на то, что сам этот обычай был, по сути дела, замещением ритуального убийства женщины, возможно, имевшего место во II тысячелетии до н.э. в горах Дагестана и Чечни, а также, возможно, и в других частях северокавказского региона[489].

Таким образом, в основе традиционного похоронно-погребального цикла обрядов и обычаев народов Кавказа лежали пережитки древних анимистических представлений. Господство идеологии ислама не могло не повлиять на рассматриваемые обычаи: обряды, ритуалы совершались при обязательном присутствии духовных лиц, протекали с чтением молитв, различных сур Корана, с постоянными упоминаниями имен Создателя и Пророка и обращениями к ним.

Опираясь на работы исследователей, а так же разнообразный круг источников, в том числе и результаты полевых исследований, можно сделать следующие выводы:

В условиях возрождения религиозных ценностей в современной России, которая представляет собой поликонфессиональное общество, актуальным является изучение конфессиональных систем народов региона.

У мировых религий, получивших распространение на Северном Кавказе в период средневековья, оказался прочный «скрепляющий» фундамент, т.к. в их основе лежали основные, общечеловеческие ценности. Поэтому разработка этой проблемы в кавказоведении может считаться довольно перспективной с точки зрения концепции «российскости», предложенной Школой В.Б. Виноградова.

Сохранение у всех северокавказских народов, домонотеистических пережитков, которые видоизменили и христианство, и ислам, можно считать свидетельством того, что эти религии были готовы подстраиваться под специфику региона, менталитет горцев, их образ жизни.

В то же время традиционные верования продолжали играть значительную роль в мировоззрении северокавказского населения. Народные верования были сначала синкретизированы ранним христианством, а

потом «соединены» с исламом, что позволяло и позволяет многим исследователям вести речь о двоеверии, возможно даже «многоверии», о системе народного, то есть этнизированного ислама (В.Б. Виноградов, Н.Н. Великая и др.) или христианства («народная религия», «бытовое православие» — С.Л. Дударев, С.С. Борик, С.Ц. Умаров).

Сохранение архаических верований на современном этапе позволяет говорить о том, что магические, анимистические, политеистические и т.п. мировоззренческие представления, были связаны с основами жизни народов региона и продолжают выполнять важные функции.

Наиболее живучие и стойкие примеры домонотеистических пережитков можно фиксировать в жизненном цикле горцев: свадьба, рождение детей и похороны.

Свадебный цикл, как свидетельствуют многочисленные источники и результаты этнографических опросов, непосредственное наблюдение свадебных обрядов народов Северного Кавказа, выявляет сложный комплекс обрядов и религиозно-магических действ, который прошёл долгий путь исторического развития, впитав различные религиозные поверья.

Свадебные обряды устойчиво сохранили исторически сложившиеся особенности каждой этнической культуры. У всех народов Северного Кавказа свадебная обрядность представляет собой яркое, самобытное явление народной культуры и отличается большой сложностью, разнообразием, а так же языческими пережитками.

В обычаях и обрядах семейного цикла, связанных с беременностью женщины, пережитки домонотеистических представлений также проявляют себя достаточно рельефно. Длительное сохранение таких пережитков объясняется значением, которое население отводило вопросам здоровья и пополнения членов общины. Как и в других случаях, значительная роль традиции, а также условий социально- экономического и культурного развития общества, сказались на живучести старозаветных представлений.

Приняв ислам, народы Северного Кавказа в практике родовспоможения сохранили в пережиточном виде обычаи, магические приемы, действа, унаследованные от более ранних эпох. При этом население с полной уверенностью полагало, что все они не противоречат духу ислама и догмам шариата и угодны Аллаху. Более того, нередко традиционное, старое, унаследованное от дальних предков, подносилось в ислам-

488 Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 143.
489 Виноградов В.Б., Дударев С.Л. Элементы семейно-бытовой обрядности в погребениях II–I тысячелетия до н.э. // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982. С. 10–11.

ской оболочке (например, использование в качестве оберега воды, в которой была омыта написанная муллой молитва). К настоящему времени магические приемы и действа дошли в виде отрывочных пережитков, не связанных друг с другом, и чаще всего без представлений об их причинно-следственной сути; они усваивались населением как идеологическое наследие многих поколений предков, которым нужно дорожить и которому нужно следовать.

Весьма заметное место в религиозных представлениях сельского населения занимали демонологические воззрения или, точнее их пережиточные проявления. Это поверья, связанные с носителями преимущественно злонамеренного начала, стремившихся всячески навредить невесте, жениху, молодым супругам, беременной женщине, роженице, новорожденному и его матери, ребенку на всех этапах его взросления и т. д. (шайтаны, джинны). Некоторые демонологические персонажи, типа домового, по поверьям, наоборот, охраняли, дом, семью, женщину и её детей.

В мировоззрении народов Северного Кавказа традиционный ислам неразрывно переплетён с адатом и народными традициями и фольклором (согласно Корану, покойника необходимо похоронить в тот же день, когда он умер, однако это правило не всегда выполняется, так как у некоторых народов Дагестана, прежде всего, считается обязательным похоронить его в родном селе).

Оказались живучими в семейной обрядности народов Северного Кавказа и стародавние представления о сакральной нечистоте трупа. Похоронная обрядность была насыщена анимистическими представлениями. Родным и близким умершего предписывалось постоянно заботиться о душе покойного: именем его совершать пожертвования и раздачи, «кормить» душу, молиться за нее постоянно, мысленно и публично, адресовать ей добропожелания и др.

Таким образом, северокавказские народы, несмотря на приверженность к исламу или христианству (осетины), сохранили в своей среде в пережиточном виде целый цикл поверий, действ, основывающихся на домонотеистических представлениях. Их население воспринимало их как нечто, соответствующее духу монотеистических воззрений. Многие из них, если не большинство, вводились населением в семейно-обрядовый оборот в соединении с обращениями к Всевышнему, с упоминанием имен пророка и святых, с чтением канонических молитв. Пережитки традиционных верований, оказавшиеся тесно сплетенными с исламом и христианством, оказались весьма устойчивыми и не были вытеснены модернизационными новациями и внедрением атеистических взглядов в XX в. Они указывают на тесную связь человека с природой, которую очень трудно разорвать даже современному постмодерну.

Раздел 2. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ НЕКОТОРЫХ СУБЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП И НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

2.1. Христианство у северокавказского казачества. Старообрядчество.

В последнее время пристальное внимание исследователей обращено на изучение роли православия и православной церкви у казачества. Христианству придается значение главного или одного из главных факторов в формировании казачьих общин[490]. В литературе можно встретить утверждения о господстве у казаков именно официального православия, его определяющей мировоззренческой роли и т. п.[491] С точки зрения других исследователей, «исключительная православность казачества — это миф. Миф, созданный в XIX в. Миф, выгодный, прежде всего, политическому режиму»[492].

В религиозном отношении казачество не было единым, часть его сохраняла приверженность старообрядчеству. В целом, старообрядчество как религиозный феномен слабо изучено. В современной религиоведческой литературе трудно найти его дефиницию. Старообрядчество характеризуют и как общественное движение, и как патриархальную ересь, где более всего сохранились рудименты язычества, и даже как разновидность сектантства[493].

Как известно, раскол православной церкви произошел во второй половине XVII в. Однако применительно, например, к старожильческому казачеству Терека можно говорить не об «официальном раскольничестве», а о своеобразной староверческой религиозной системе, которую гребенцы принесли с собой на новую родину и сохраняли до начала XX в.

490 См.: Голованова С.А. Религиозная ситуация в казачьих регионах Терека и Кубани (конец XVIII–XIX в.) // Православие в исторических судьбах. С. 56–57.

491 Бондарь Н.И. К вопросу о традиционной системе ценностей кубанского казачества (часть первая XIX – начало XX века) // Из культурного наследия славянского населения Кубани. Краснодар, 1999. С. 4–8; Матвеев О.В. Слово о Кубанском казачестве, Шептун С. Из истории православной церкви на Кубани. Краснодар, 1995. С. 346–424; Протоиерей Типелев В. Русская православная церковь и казачество на Дону // Первая общероссийская научно-практическая конференция «Казачество как фактор исторического развития России». СПб., 1999. С. 211–213.

492 Сопов А.В. Религиозность казачества: мифы, факты, проблемы // Проблемы изучения и развития казачьей культуры. Майкоп, 2000. С. 60.

493 См.: Великая Н.Н. Особенности старообрядчества у гребенских казаков // Православие, традиционная культура, просвещение (К 2000-летию христианства). Краснодар, 2000. С. 26–27.

Первые группы казачества — гребенское и терское — появились на Северо-Восточном Кавказе на рубеже XV–XVI вв. Затем их пополняли выходцы из разных уголков Украины и России, приносившие на Терек свои этнокультурные особенности. С XVIII в. правительство целенаправленно переселяет на Северный Кавказ группы т. н. старого казачества (донцов, запорожцев и др.) и крестьян. Это привело к тому, что в Предкавказье не сложилось единого православного пространства[494]. Помимо сторонников официального православия здесь проживали и сохраняли свои верования сектанты и старообрядцы. Так, по данным 1870 г., доля казаков-староверов составляла: в Терском войске — 16,45%, Кубанском — 2,06% от общего состава войск[495].

Среди них можно выделить казаков, которые:

1) сохраняли религиозные представления, принесенные в регион до раскола. Так, старообрядчество гребенцов имело «дораскольнический» характер (они поселились на Северном Кавказе до реформ Никона) и явилось результатом сохранения ими верований раннего христианства[496];

2) спасались от преследований после раскола. Из центра страны раскольники бежали на Дон и далее на Кубань и Терек. Известно, что такие старообрядцы появились в регионе уже в конце XVII в. Следующий этап истории старообрядчества на Кубани связан с бегством с Дона после подавления Булавинского восстания 1708 г. значительной группы казаков, получивших впоследствии название «некрасовцев» (по имени своего легендарного предводителя Игнатия Некрасова). Затем они ушли в турецкие пределы[497] и лишь в XX в. стали возвращаться в Россию (СССР);

3) оказались на Северном Кавказе благодаря переселенческой политике правительства, специально удалявшего старообрядцев на южные окраины страны. Так, среди направленных в конце XVIII в. на Кубань 1000 семейств донцов, примерно треть составляли старообрядцы. В ст. Прочноокопской по состоянию на 1844 г. на 2 249 староверов приходилось 256 православных[498]. И в XIX в. на землях Кубанского казачьего войска большинство старообрядцев принадлежали именно к казачьему сословию.

Особенности «дораскольничьего» старообрядчества рассмотрим на примере гребенцов. Наиболее ранние источники, повествующие о гребенских городках в Затеречье, ничего не сообщают о наличии в этих поселениях культовых зданий. По-видимому, их сооружение в силу ряда факторов (прежде всего «кочевой» образ жизни, отсутствие духовенства и др.) было невозможно. Религиозность казаков проявлялась не во внешних церковных ритуалах, а носила характер ощущения внутренней

связи человека с Богом[499]. По мнению Т.А. Бернштам, для военизированных этногрупп было характерно определенное религиозное свободомыслие, они сохраняли веру и обряды, насколько это было возможно[500].

По-видимому, для совместных обрядовых действий казаки собирались в одном из домов, который выполнял функцию молитвенного (и в начале XVIII в. у гребенцов была лишь одна церковь в станице Курдюковской, остальные здания для отправления культа являлись молитвенными домами), или на открытой местности.

В начале XVIII в., когда позиции российского государства на Тереке усилились, и гребенское войско вошло в состав вооруженных сил России, встал вопрос об отношении к старообрядцам-старожилам. И здесь мы наблюдаем разные подходы светской и духовной властей.

Петр I приказал не тревожить старых верований гребенцов, так как служат они государю верно и без измены, «удерживаются» в мусульманском мире, не идут против церковной власти, не нарушают государственного порядка[501]. Таким образом, для светской власти на первом месте стояли вопросы обороны и покорности государству, а не веры.

Ситуация изменилась с сооружением Кизляра в 1735 г. Вскоре здесь была учреждена особая должность «закащика» — доверенного лица астраханского епископа, который наблюдал за церковной жизнью на территории определенного района (заказа). Им стал поп Федор Иванов, который вместе с сыном попом Афанасием принялись искоренять раскол. Последний, по их мнению, проявлялся в том, что гребенцы крестились двумя перстами, ходили «по солнцу», творили двойную аллилуйю и т. п.[502]

Гребенское войско 18 мая 1738 г. было вынуждено обратиться к астраханскому епископу Иллариону. Казаки писали, что «...как отцы наши деды жили в православной вере, так и мы в том же стоим, не прибавливаем и не убавливаем»[503]. Тем самым гребенцы пытались убедить духовные власти в том, что они лишь сохраняют те христианские верования, которые когда-то принесли с собой на Северный Кавказ.

494 Голованова С.А. Региональные группы казачества Юга России: опыт системного анализа. Армавир, 2001. С. 105.
495 Казачьи войска азиатской России в конце XVIII – начале XX века. Сб. документов / Сост. Н.Е. Бекмаханова. М., 2000. С. 175.
496 Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья. С. 125–163.
497 Очерки традиционной культуры. С. 58.
498 Там же. С. 59.
499 Сопов А.В. Указ. соч. С. 59–60.
500 Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 19.
501 Попко И.Д. Терские казаки с стародавних времен. Вып. 1. Гребенское войско. СПб., 1880. С. 133–134.
502 Юдин П. Л. Из-за старой веры // ЗТОЛКС. Владикавказ, 1915. № 13. С. 21.
503 Попко И.Д. Указ. соч. С. 135.

У старообрядцев главными христианскими таинствами являлись обряды т. н. семейного цикла, в частности, крещение. Его совершение было равносильно причислению к казачеству и служило началом социализации нового члена общества. Руководили религиозной деятельностью общин наиболее нравственные, знающие (эти познания они получали от своих отцов и дедов) казаки. То есть *церковная организация у вольного казачества отсутствовала*. У отдельных групп старообрядцев Терека выборность т. н. «уставщиков» сохранялась и в XX в.

Появление новых групп казачества на Тереке и Кубани конце XVIII в., расколоучителей разных направлений, которые имели здесь своих последователей, привело к ситуации, которую академик Н.Я. Озерецковский охарактеризовал так: казаки «все разных расколов»[504]. По-видимому, с беглыми раскольниками было связано появление скитов на Тереке — своеобразных старообрядческих монастырей, которые со временем меняли свое значение. Из мест, где укрывались и вели раскольническую пропаганду беглые, они постепенно превращались в приюты для обездоленных (больных, убогих, старых, неимущих)[505].

Еще в XVII в. один из идеологов старообрядчества Аввакум осознавал его трагедию: отсутствие собственных кадров священнослужителей. Это заставляло казаков принимать беглых священников, а с возникновением в 1846 г. Белокриницкой старообрядческой церкви большинство казаков-поповцев примкнуло к ней. В станицах их иногда называли «австрийцами», так как провозглашение старообрядческой иерархии произошло в с. Белая Криница на территории Австрии.

Заметным событием в жизни староверов Предкавказья стало рукоположение в ст. Кавказской Ивана Андреевича Зрянина (Иова) в сан епископа Донского, Кавказского и Екатеринославского в 1855 г. При нем открываются новые приходы, в которые направляются старообрядческие священники. 1 октября 1862 г. владыкою Иовом был освящен первый на Кубани старообрядческий храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы. После смерти Иова в 1872 г. епископскую кафедру занимает епископ Силуян (казак х. Морозова ст. Есауловской, в миру Степан Петрович Мороз), прибывший в ст. Кавказскую в 1878 г. В конце XIX в. отношения между старообрядцами Кубани и официальной церковью ухудшились, чему способствовала деятельность православных миссионеров. Результат — ликвидация Никольского монастыря, который был повторно освящен как единоверческий в феврале 1894 г., и изгнание епископа Силуяна с братией. Владыка уехал в ст. Урюпинскую Донской области, где и умер 17 декабря 1902 г. После его смерти епархия была передана преосвященному Феодосию, епископу Терскому (в миру Филипп Манаков, казак ст. Ермоловской Терской области)[506].

В первой половине XIX в. некоторое распространение в станицах получили сектантские вероучения (молокан, духоборцев и др.).

Небольшая часть казаков перешла на позиции единоверческой церкви. Правила единоверия были высочайше утверждены еще в 1800 г. Согласно им, священники единоверческих церквей ставились епархиальным архиереем и подчинялись ему по духовным делам и по суду. Однако служба должна была отправляться по старообрядческим канонам и книгам. Единоверчество, представлявшее собой попытку поставить под контроль официального православного духовенства старообрядческие общины, соединить официальное православие и старообрядчество, приживалось крайне медленно. Согласно статистическим данным, в 1880 г. в Терском войске насчитывалось 378 сторонников единоверческой церкви, а в Кубанском — всего 117[507]. Однако, как отмечали современники, единоверцы считали себя теми же старообрядцами, но только «с настоящим попом, а не с самоставленником»[508]. Единоверие активно распространялось в конце XIX в. не только с помощью духовных, но и светских властей. Так, в 1893 г. архиепископом Ставропольским Агафодором был торжественно освящен единоверческий храм в старообрядческой станице Прочноокопской. На строительство и украшение храма поступили пожертвования от Александра Ш, императрицы Марии Федоровны, обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева, протоиерея о. Иоанна Кронштадского, митрополита Московского Сергия и др.[509]

С течением времени удельный вес старообрядцев в общей массе казачьего населения на Северном Кавказе неуклонно сокращался. Это было вызвано военными действиями, переселенческой политикой царизма, деятельностью православного духовенства и др. Однако позиции старообрядчества на Тереке и в XX веке были столь сильны, что многие старообрядческие церкви существовали и в годы Советской власти.

Взаимоотношения светских и духовных властей с местными старообрядцами имели свои особенности. Генеральная линия на искоренение раскола (в правление Анны Иоанновны, Николая I и др.) почти не ощущалась казаками-старожилами. Государственные деятели в центре и на местах либо «закрывали» глаза на казачье старообрядчество, либо вы-

504 См.: Козлов С.А. «Дневные записки во время путешествия по России 1782 года» о русском казачестве на Северном Кавказе // Рефераты докладов и сообщений VI Всероссийского научно-практического совещания по изучению и изданию писцовых книг и других историко-географических источников. СПб., 1993. С. 97.
505 Козловский. Заметки из путешествия по Кавказской линии // Кавказ. 1865. № 56.
506 Очерки традиционной культуры. С. 62.
506 Хорошхин М. Казачьи войска. Опыт военно-статистического описания. СПб., 1881. С. 151, 213.
508 Караулов М.А. Говор гребенских казаков // СМОМПК. Вып. 37. Тифлис, 1907. С. 3.
509 Православная церковь на Кубани. С. 422.

нужденно его поддерживали. Яркие примеры этого дают 30-е гг. XIX в. В это время в центре страны разрушались старообрядческие центры, и старообрядчество фактически ставилось под запрет, линейным же казакам высочайшим указом 1836 г. разрешалось совершать богослужение по своим обрядам[510].

Религиозная обстановка на Кавказской линии обострялась главным образом в связи с деятельностью православных священнослужителей. Однако в возникавших конфликтах светская власть неизменно становилась на сторону казаков, поскольку казачье старообрядчество не содержало «хулы» на государство и церковь, а двоеперстие не мешало присягать российскому престолу и верно нести службу. Именно военная функция казачества считалась главной, и ради ее сохранения правительство шло на уступки, зачастую пересматривая собственные решения.

В конце XIX в. отношение к старообрядцам и со стороны официального духовенства стало достаточно лояльным. Так, например, в 1886 г. епископ Кавказской (Ставропольской) епархии Владимир посетил станицу Ханскую, где кроме православных и единоверцев проживали старообрядцы (поповцы и беспоповцы). Раскольники пригласили его посетить молитвенный дом. Владимир не отказал староверам в просьбе и был встречен хлебом-солью[511].

После провозглашения в 1905 г. царского манифеста о веротерпимости начинается период так называемого «золотого века» российского старообрядчества, продолжавшегося до 1917 г.[512] С этого времени старообрядцы открыто могли строить церкви и молитвенные дома, открывать церковные школы, их духовенство получило права священнослужителей.

Но и в этот период старообрядцы держались достаточно обособленно от других казачьих групп, в частности, православных, которые, как правило, были более поздними переселенцами. Это нашло свое отражение в планировке станиц. Население по религиозному признаку сосредотачивалось в отдельных слободах, где каждая группа имела свое культовое здание.

Иноверное окружение способствовало консервации культурно-бытовых особенностей старообрядцев, новшества входили в их обиход с большим трудом. Старожилы Терека не выращивали картофель и некоторые другие сельскохозяйственные культуры, предпочитали традиционную одежду, убранство жилищ и пр. Лишь в конце XIX в. старообрядцы стали принимать православных у себя, но предоставляли им особую посуду. Ходили и к ним в гости, после чего очищались молитвой у уставщиков.

Старообрядчество запечатлело ярко выраженные пласты восточнославянского язычества, которое оказалось тесно переплетено, включено в христианскую обрядность[513]. Местную религиозную систему можно рассматривать как один из вариантов народного христианства.

Казачье старообрядчество невозможно отнести к основным течениям (поповцы, беспоповцы) или толкам (поморцы, нетовцы, федосеевцы и пр.). Фактически долгое время у казаков господствовало беспоповство. Появление миссионеров из старообрядческих центров привело к признанию их в качестве учителей, наставников. Местное старообрядчество стало развиваться по пути беглопоповства. Однако поимка и выдворение беглых расколоучителей вызывали возрождение прежней традиции. Руководство религиозной жизнью вновь переходило к местным уставщикам из числа казаков. Возникновение старообрядческой белокриницкой («австрийской») иерархии привело к переходу части казаков на позиции поповства. Деятельность Русской Православной Церкви (в том числе и по распространению единоверчества), расколоучителей разных толков, сектантов привела к усложнению религиозной жизни. Однако зачастую для представителей разных толков и течений обрядово-религиозная сторона жизни оставалась практически одной и той же, только в одних случаях ею руководили выборные уставщики-казаки, в других — православные попы (при единоверии), в третьих — священники, направленные на Северный Кавказ белокриницкими иерархами и т. п.

2.2. Православие у казаков

Первые русские православные церкви на Кубани появились в Тмутараканском княжестве, однако их судьба оказалась предрешена после того, как в конце XI в. оно прекратило свое существование.

На Тереке православные церкви появились в российских городках и острожках в XVI–XVII вв. (и с тех пор православная традиция здесь не прерывалась). Их посещали и казаки. Так, по-видимому, продолжалось до официального раскола. Известно, что в 1645 г. в Соборной церкви Терского города к присяге Алексею Михайловичу были приведены «дворяне, дети боярские, новокрещены, всяких чинов русские люди, терские и гребенские атаманы и казаки»[514]. Религиозной деятельностью здесь занималась Астраханская епархия, учрежденная в 1602 г. (в дальнейшем

510 Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья. С. 148.
511 Православная церковь на Кубани. С. 422.
512 Очерки традиционной культуры. С. 63.
513 См.: Бондарь Н.И. Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003; Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Календарная обрядность терских казаков // ЭО. 1996. № 2. С. 50–63.
514 КРО. Т. 1. С. 262–264.

она именовалась Астраханской и Терской, Астраханской и Кавказской и пр.). В 1664 г. в крепости Терки уже были монастырь и две церкви. С основанием Кизляра (1735 г.), а затем Моздока (1763 г.) роль проводников влияния РПЦ перешла к указанным городам. Очевидно, не случайно, что в станицах, ближе расположенных к Кизляру (Бороздинская, Дубовская) и Моздоку (Луковская), доминировали православные.

С конца XVIII в. начинается освоение казачеством Кубани. Российское правительство связывало с черноморцами большие надежды на укрепление православия на Северном Кавказе, где были распространены не только ислам, но и старообрядчество. Свидетельством значимости христианства у черноморских казаков стало решение переплавить несколько войсковых пушек в колокола в 1793 г.[515] В том же году на Тамани была заложена первая каменная церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Походная войсковая церковь была доставлена и в Екатеринодар, а в 1800 г. на ее месте был заложен Воскресенский войсковой собор[516]. У стен его в дальнейшем были погребены многие выдающиеся деятели Черномории: войсковые атаманы З.А. Чепега, Т.Т. Котляревский, Ф.Я. Бурсак, генерал-майор Я.Г. Кухаренко и др.[517]

Уже в 1796 г. войсковой судья сообщал в Петербург, что в Черноморском войске выстроено 4 храма, а именно: в Тамани каменная церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы, в Копыле — во имя Архистратига Михаила, на реке Ее — Преображения Господня и в Екатеринодаре — живоначальной и нераздельной Троицы. Через пять лет их было построено уже 16, а еще 9 заложены. Стараниями войскового атамана Т.Т. Котляревского черноморским казакам были возвращены церковные реликвии Запорожской Сечи. Заселение Закубанья, начатое в 1860-х гг., также сопровождалось строительством храмов и религиозным просвещением поселенцев[518].

В начале XX в. в Кубанской области насчитывалось уже 363 храма (каждый четвёртый из них был каменный или кирпичный). Действовало 12 монастырей (9 мужских и 3 женских), один скит и несколько монастырских подворий[519].

Черноморское духовенство долгое время выбиралось самими казаками. Эта привилегия со времен Запорожской Сечи сохранялась до 1842 г. Войсковая администрация, черноморские старшины часто вмешивались в дела церковного клира, допускали произвол и насилие, отчего происходили конфликты, которые не всегда заканчивались в пользу духовенства[520].

До учреждения Екатеринодарского духовного правления во главе черноморского духовенства стоял войсковой протоиерей. В начале XIX в. на протяжении 20 лет эту должность занимал Кирилл Васильевич Рос-

сийский — выдающийся кубанский просветитель, основатель системы светского и духовного образования в Черномории[521]. При его содействии в г. Екатеринодаре было построено 2 церкви, а в Черномории свыше 25 храмов. К.В. Россинский завел войсковой хор духовных певчих, открыл 1 духовное и 10 приходских училищ (в Щербиновском, Брюховецком, Гривенском, Роговском, Темрюкском и других куренях)[522]. Такого количества школ в ту пору не имели даже многие внутренние губернии России. В 1806 г. в Екатеринодаре им было открыто начальное училище, ставшее первой гимназией на Северном Кавказе[523]. Все вышеперечисленные меры позволили обеспечить край подготовленными кадрами священнослужителей. Они получали содержание от войска и плату за исполнение треб. Их положение специально оговаривалось в «Положениях» о казачьих войсках[524].

В духовной жизни черноморских казаков большую роль играли монастыри. В 1794 г. Екатерина II удовлетворила ходатайство черноморцев об основании мужского монастыря, «в котором бы престарелые да раненые на войне казаки по благородному желанию своему могли бы воспользоваться спокойной в монашестве жизнью»[525]. Святая обитель получила название Екатерино-Лебяжья Свято-Николаевская пустынь. Сюда были доставлены ризницы и библиотека. В пустыни существовали приходская школа и богадельня. Казаки жертвовали большие средства на нужды монастыря[526].

Второй монастырь, основанный в 1849 г. по многочисленным прошениям казачек, был освящен в честь Святой Марии Магдалины. Большой известностью среди казаков пользовались Свято-Михайло-Афонская общежительная мужская пустынь и Свято-Александро-Афонский Зеленчукский монастырь. В отдаленных и малонаселенных районах Черномории и Кубани они были единственными центрами христианского просвещения[527].

515 Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 97.
516 Матвеев О.В., Шептун С. Указ. соч. С. 385–386, 393.
517 Православная церковь на Кубани. С. 299–300.
518 Очерки традиционной культуры. С. 44.
519 Там же. С. 54.
520 Матвеев О.В., Шептун С. Указ. соч. С. 391, 398.
521 См.: Поборина М.Ю. Общественно-просветительская деятельность К.В. Россинского : Автореф. дисс. ... к.и.н. Краснодар, 1997.
522 Православная церковь на Кубани. С. 421.
523 Очерки традиционной культуры. С. 45.
524 Православная церковь на Кубани. С. 45–46.
525 Очерки традиционной культуры. С. 47.
526 Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 97.
527 Очерки традиционной культуры. С. 47.

В начале XIX в. в церковно-административном отношении Северный Кавказ делился на две части. Восточная часть входила в состав Астраханской епархии, а западная была в ведении Новороссийской (Екатеринославской) епархии[528]. Это приводило к отсутствию единства в духовном управлении казачьей паствой и имело отрицательные последствия. Только в 1820 г. весь Северный Кавказ, включая Кавказскую область и Черноморию, был подчинён в духовном отношении Астраханской епархии, а в 1829 г. перешёл в ведение новой Донской епархии. С 1 января 1843 г. в регионе стала действовать Кавказская епархия, которую возглавил епископ Иеремия. Он поднял вопрос о строительстве новых храмов, об открытии семинарий и духовных училищ, о борьбе с расколом[529].

На момент создания Кавказской епархии в ней насчитывалось 192 церкви. В 40 — начале 60-х гг. христианские храмы были построены в станицах Баталпашинской, Новопавловской, Брюховецкой, Новонижнестеблиевской и др.[530]

Однако разногласия, возникшие между Иеремией и казаками-старообрядцами, привели к отделению линейных казачьих станиц Терека и Кубани от Кавказской епархии и подчинению их обер-священнику Кавказского отдельного корпуса, который находился в Тифлисе. Так продолжалось до 1867 г., когда духовенство бывшего Кавказского линейного казачьего войска вновь было подчинено Кавказской епархии.

В пореформенный период деятельность православной церкви в казачьих станицах усилилась[531]. Проповедническая работа священников давала свои результаты. Так, по данным начальника Терской области за 1900 г., число «раскольников» в области уменьшилось на 0,9% за счет обращения их в православие[532].

Весь жизненный уклад православных казаков был пронизан христианством. Сельское общество в целом и каждый казак в отдельности существовали в литургическом ритме, с чередованием будней-праздников, постов-мясоедов. Христианство освещало важнейшие вехи на жизненном пути казаков: рождение, свадьбу, смерть, которые сопровождались крещением, венчанием, отпеванием.

Внутреннее пространство жилищ обязательно включало красный угол, где помещались образа, пелена, лампадки, свечи, пасхальные яйца и пр. По своей семантике эта часть дома, что характерно для общерусской традиции, приравнивалась к алтарю храма и как бы повторяла его. Христианские символы (кресты) помещались на многих предметах (двери, окна, лавки, печь и пр.). Молитвы произносились перед приемом пищи, выходом на работу, посещением знакомых, родственников и т. п.

Проводы казаков на действительную службу непременно сопровождались общим напутственным молебном. Особенностями религиозного сознания казаков можно считать представления о своем назначении — быть защитниками веры. Один из призывов запорожцев гласил: «Кто хочет за веру христианскую быть посаженным на кол, кто хочет быть четвертован, колесован, кто готов претерпеть всякие муки за святой крест, кто не боится смерти, — приставай к нам!»[533]. Религиозность казаков тесно переплеталась с воинским долгом, выступала фактором консолидации (казаки — братья не только по оружию, но и по вере).

Казалось бы, христианская идеология и военизированное сословие не соединимы. Достаточно вспомнить библейские заповеди «не убий», «взявшие меч, мечом погибнут» и др. Однако казачество нашло в христианстве такие стороны, которые помогали ему не только в единении, но и в сохранении образа жизни. Как известно, русская религиозная традиция всегда призывала верующих любить свое земное Отечество и если надо, то с оружием в руках защищать его. Церковь чтила воинов-заступников, людей жертвенных, самоотверженных, готовых отдать жизнь за других. Религиозная традиция приписывает Христу такие слова: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Евангелие от Иоанна, 15; 13). Этот идеал стал одним из основополагающих у казаков. Представления о загробном мире, вера в то, что отдавшие жизнь за веру, царя и Отечество окажутся в раю, придавали казакам особое бесстрашие. По словам современников, они не боялись смерти[534].

Общественные моления в станицах были связаны со всеми знаменательными и трагическими событиями, календарными праздниками. Во время засух и неурожаев казаки с иконами, хоругвями, церковными песнопениями шли в поле. Здесь священник окроплял посевы и проводил молебен.

Особенно много народу приходило в церкви на большие праздники: Пасху, Троицу, Рождество Христово и др. Воспоминания старожилов и архивные документы свидетельствуют о строгом почитании, как великих двунадесятых, престольных праздников, так и воскресных дней, дней памяти особо почитаемых святых (Св. Пантелеймона целителя, Св. Ильи Пророка и др.), родительских дней (с коллективным поминовени-

528 Православная церковь на Кубани. С. 25, 558.
529 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. Указ. соч. С. 110–111.
530 Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 109.
531 Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья. С. 178–189.
532 Отчет Начальника Терской области и Наказного атамана Терского казачьего войска о состоянии области и войска за 1900 г. Владикавказ, 1901. С. 15.
533 Эварницкий Д.И. История запорожских казаков. Т. I. Киев, 1990. С. 261.
534 Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. Владикавказ, 1911. С. 103.

ем усопших), соблюдении постных дней (понедельник, среда, пятница) и многодневных постов (Рождественский, Великий, Успенский, Петров)[535].

Нельзя не согласиться с академиком Д.С. Лихачевым в том, что особенно в сельской местности церкви являлись своеобразными очагами культуры. Сюда собирались в дни праздников и несчастий, общались, знакомились с религиозной литературой и искусством, постигали многие, ставшие народными, традиции и обычаи. При том, что все казаки-христиане (православные, старообрядцы, сектанты) считали себя истинно верующими, в их религиозных системах были представлены многочисленные рудименты восточнославянского язычества (вера в домовых, колдунов, ведьм, оборотней, сглаз, порчу, почитание священных рощ и деревьев, ряжения, гадания и т. п.).

Официальное православие у разных групп казаков, также как и старообрядчество, имело свои особенности. Так, в православной системе казаков — выходцев с Дона — был представлен ряд оригинальных обрядов (под Новый год выкликали «святой вечер», а на второй день Пасхи не бывших в церкви обливали у колодца холодной водой). Православные переселенцы из южных областей Украины и России принесли на Северный Кавказ обряды, пронизанные аграрной символикой.

Распространение православия являлось составной частью государственной политики по отношению ко всем казачьим группам, особенно во второй половине XIX — начале XX в. В этот период позиции РПЦ в регионе значительно упрочились. В то же время давали о себе знать и кризисные явления, связанные с тем, что религия и церковь уже не могли сохранять доминирующую роль в духовной жизни общества, в области образования. Процесс секуляризации культуры набирал силу.

2.3. Иные христианские конфессии. Армяно-Григорианская церковь

Уже при Петре I российские власти установили тесные отношения с армянским католикосом, который занимал ярко выраженную пророссийскую позицию. В 1717 г. Астрахань стала епархиальным центром армян России, связанным с духовной «столицей» всех армян — Эчмиадзином[536]. Переселение армян в российские пределы приобрело необычайный размах.

Новый импульс этому процессу придала изданная Павлом I в 1799 г. «Жалованная грамота», в которой подтверждалось право армян на «исповедание христианской их веры», а также дозволялось «в селениях их

строить монастыри, церкви, колокольни и другие церковные здания, с отправлением во оных по законам их всех церковных служб и духовных чиноположений, завися по делам духовным единственно от власти Армянского Патриарха Луки, пребывающего в Армянском Патриаршем Араратском Престольном монастыре Эчмиадзине и наместника его находящегося в Империи Нашей Архиепископа Иосифа»[537]. Грамота узаконила религиозную автономию армян, которой они пользовались на протяжении всего XIX в.

Согласно документам, первый армянский храм на Тереке был построен в начале XVIII в. В 1710 г. Сафар Васильев просил разрешения у российских властей построить армянскую церковь в основанном им селении Сарафанниково (Шелкозаводской). Петр I повелел «построить ему, Сафару, с протчими армяны на Терке церковь армянскую своим иждивением, в которой отправлять им службу по своей вере без всякого препятствия и утеснения от тамошних жителей»[538].

Затем армянские церкви были построены в Едессии (здесь функционировало и армянское приходское училище)[539], в первых российских городах по Тереку. По преданию, в Тополевой роще Кизляра армяне нашли образок Святого Георгия, а в полуверсте русские обнаружили образок Святого Ильи. Такие находки убедили тех и других в святости данного места. Иконки были оставлены на местах, и к ним пошли паломники. Вскоре здесь воздвигли часовню и молитвенный дом. На месте последнего в середине XIX в. была построена кирпичная армянская церковь Святого Георгия. Вскоре ее окружили кельи, где останавливались паломники. Таким образом, здесь фактически создавался армянский монастырь. Церковь Святого Георгия посещали не только христиане, но и мусульмане. В Тополевую рощу Кизляра стекались паломники из Моздока и даже Астрахани[540].

В целом на XIX в. падает расцвет армянского церковного строительства на Тереке. К началу XX в. в Кизляре действовали 4 армянских церкви[541], и таким образом город являлся важным духовно-религиозным центром армян Северо-Восточного Кавказа.

535 Очерки традиционной культуры. С. 49.
536 Агаян Ц. П. Россия в судьбах армян и Армении. М., 1994. С. 81, 146; Тер-Саркисянц А. Е. Армяне. История и этнокультурные традиции. М., 1998. С. 265.
537 РГИА. Ф. 1147. Оп. 1. Д. 212. Лл. 23 об. – 24.
538 Армяно-русские отношения в первой трети XVIII в. Сб. док. Т. II. Ч. 1. Ереван, 1964. С. 40.
539 Тер-Саркисянц А. Е. Указ. соч. С. 284–285.
540 Шидловский Ю. Записки о Кизляре // Журнал Министерства внутренних дел за 1843 год. Ч. IV. С. 182–183; Земляк. Прибрежье Каспийского моря // ТВ, 1887. №13.
541 Васильев Д.С. Очерки истории низовьев Терека. Махачкала, 1986. С. 194; Аганесова Д.В. Армянская диаспора Нижнего Терека (XVIII–XIX вв.): Автореф. дисс. ... к.и.н. Махачкала, 1999. С. 13, 15.

По словам современников, армяне любили религиозные торжества, богатство церковных облачений. Армянский каменный собор Кизляра, построенный с участием итальянских мастеров, поражал блеском и богатством своей обстановки[542]. Это и понятно, если учесть, что приходы армянских церквей составляли наиболее зажиточные торгово-промышленные круги города.

Богатство армянских церквей привлекало совершавших набеги горцев. Так, ими была разграблена церковь в Сарафанниково. В этой связи в присягу чеченских старшин и народа от 1781 г. был внесен специальный пункт о сыске и возвращении всех церковных вещей[543]. В 1831 г. Кизляр сильно пострадал от набега Кази-муллы, видимо, не случайно совершенного в воскресенье, когда двери христианских храмов были открыты. Священник и дьякон Успенской армянской церкви, последними выходившие после службы из храма, были встречены кинжалами и убиты. «Набежчики» ограбили две армянские церкви[544].

Следы пребывания армян на Северо-Западном Кавказе фиксируются в XII–XV вв.[545] Часть из них, проживавшая среди адыгов, сохранила религию, хотя в значительной степени утратила многие другие черты культуры, в частности язык. Эта группа армян, получившая название черкесо-гаев в 30-е годы XIX в. расселилась под защитой российских укреплений и станиц. Ими был создан ряд поселений близ ст. Казанской, Темижбекской, Прочноокопской (будущий аул, затем село, город Армавир), Гривенский черкесский аул и др. Вскоре в местах компактного проживания черкесо-гаев были построены молитвенные дома, а затем и церкви. В 1861 г. в Армавире была освящена церковь Св. Богородицы, которая действует и по сей день[546].

Священники у армян пользовались большим авторитетом и уважением. Это были люди хорошо подготовленные. Богословию армянские священнослужители учились как в Закавказье, так и в Астрахани. Они отличались от прихожан особой одеждой (черными широкими кафтанами и высокими суконными шапками).

Для религиозной системы армян региона были характерны особенности, присущие в целом армяно-григорианству и отличавшие его от других христианских конфессий. Так, Рождество и Крещение праздновалось под одним наименованием Богоявления. Сохранялось много постов, которые строго соблюдались, даже в дороге и болезни.

Армяно-григорианская религиозная система играла роль мощного объединительного фактора, сглаживавшего этнографические различия армян — переселенцев из разных мест. И в условиях Северного Кавказа религия армян продолжала оставаться важнейшим этническим признаком, поддерживала устойчивость армянских групп[547].

Армяне одними из первых в 301 г. приняли христианство в качестве государственной религии и, по справедливому утверждению А.Л. Халмухамедова, это во многом определило их судьбу. Нехристианское окружение выталкивало их с исторической родины, пыталось заставить изменить веру. Монофизитство выделило армян в этнос-религию. Приняв христианство и свой алфавит, армяне обеспечили культурную автономию и духовную независимость, но с другой стороны, обрекли себя на существование в иноконфессиональном окружении[548].

По мере увеличения армянского населения на Северном Кавказе армяно-григорианские церкви появились во многих городах и местах компактного проживания армян. Действовали и церковно-приходские школы. В целом толерантная политика властей способствовала поддержанию лояльности новых подданных, «укоренению» армян в регионе, где они не только проживали, но и имели свои святыни.

2.4. Грузинское православие

С XVIII века на Северо-Восточном Кавказе заметной была деятельность грузинской православной церкви. Появление грузин на территории Терского левобережья (переселенцы, беглецы из горского плена) вызвало строительство православных храмов, прежде всего в местах их компактного проживания. В начале XVIII в. грузинами была построена православная церковь в Сарафанниково. Ее освятили в честь Великомученицы Варвары. В Кизляре грузины построили несколько церквей (одну с училищем) и Крестовоздвиженский монастырь[549].

В Кизляре и Моздоке причты ряда церквей долгое время возглавлялись грузинскими духовными лицами. И это не случайно. Сюда, ближе к исторической Родине переселялись священнослужители из Москвы, Астрахани и других городов страны. Были переселенцы и из Грузии. И, наконец, представители духовенства попадали в плен к горцам,

542 Васильев Д.С. Указ. соч. С. 89.
543 Вехи единства. Грозный, 1982. С. 151.
544 Шидловский Ю. Указ. соч. С. 201, 204–205.
545 См.: Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 72–108.
546 Ктиторов С.Н. История Армавира (досоветский период: 1839–1918 гг.). Армавир, 2002. С. 43–50, 79.
547 Великая Н.Н. Армяне Терского левобережья в XVIII – XIX вв. // Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 188–195.
548 Халмухамедов А.М. Армянская диаспора как этнополитический феномен // ЭО. 1999. № 2. С. 83–85.
549 Великая Н.Н. К истории взаимоотношений народов Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Армавир, 2001. С. 42.

а затем освобождались (российскими войсками или за выкуп), бежали на Терек, где получали возможность нести духовную службу. Во второй половине XVIII в. крупным православным центром на Тереке становится Моздок. И во многом благодаря деятельности грузинского духовенства. Стараниями грузинских деятелей из Осетинской духовной комиссии была открыта школа в Моздоке в 1767 г., где преподавание первоначально осуществлялось на грузинском языке. Грузинская литература (и не только духовная) получила широкое распространение в Притеречье. Во второй половине 90-х гг. XVIII в. в Моздоке открылась грузинская типография. По мнению В.Н. Гамрекели, именно грузинское духовенство, имевшее собрания книг, занимавшееся переводческой и литературной деятельностью, выступило в этот период хранителем национальной духовной культуры[550].

В 80-е гг. XVIII в. моздокские грузины сообщали Астраханскому епископу Антонию о желании «своим коштом», то есть на общественные средства, построить деревянную церковь во имя Николая Чудотворца, поскольку многие «не могут богослужение чинить из-за незнания российского разговора». В Моздоке к тому времени уже существовала церковь Сошествия Святого Духа, где церковный причт возглавляли грузинские священники, однако разрешение было дано[551]. Таким образом, термин «грузинские церкви», встречающийся в источниках, означал, что эти православные церкви обслуживали грузинскую паству, и служба здесь отправлялась на грузинском языке.

Отметим, что в церковных делах грузинское духовенство подчинялось астраханскому епископу, то есть никакой автономией не обладало. Важнейшее влияние на судьбу грузинского православия на Тереке оказало решение властей в 1811 г. присоединить Грузинскую православную церковь к Русской и перевести богослужение на церковнославянский язык. Это вызвало отток грузин на историческую родину, где данное решение не исполнялось, а также способствовало ассимиляции православных прихожан. Уже в середине XIX в. грузинские храмы и монастыри именуются грузино-русскими (так, в грузинской церкви Живоносного Источника в Кизляре служба совершалась на церковнославянском языке, а Евангелие читалось на грузинском)[552], а затем только русскими. Однако до начала XX в. влияние грузинского православия на терских грузин-казаков было достаточно заметным. Они отдавали предпочтение «своим» святым (Св.Георгию, Св.Варваре и др.). У них бытовали песни, поющиеся на грузинском языке накануне рождества, при рождественских обходах во дворах и домах и др.[553]

2.5. Римско-католическое христианство

Первые католические миссии известны в регионе с 30–40-х гг. XIII в. (Юлиан, Плано Карпини, Гильом Рубрук и др.). Они не только собирали сведения о ситуации на Северном Кавказе, но и пытались распространить католичество среди монголов, с тем, чтобы привлечь их к союзу против мусульман. Но эти миссии были слишком малочисленны и слабы, чтобы добиться этой цели[554].

Создание генуэзских и венецианских колоний на Черноморском побережье способствовало усилению торгово-экономических связей с местными народами, продвижению итальянцев вглубь Северного Кавказа. С ними связываются некоторые могильники, кресты-тельники и др. Римско-католическая церковь устремилась на Кавказ, используя образовавшийся после крушения Алании и ослабления позиций византийского православия вакуум. Латинские миссионеры двигались на Восток вместе с итальянскими купцами и прочно обосновались в Крыму, Тамани, они прошли весь Северный Кавказ и вышли в Дагестан[555].

Усилились позиции католической церкви и в Закавказье. В XIII–XIV вв. часть армянского и грузинского населения приняла католичество. Среди окружения грузинского царя Георгия V Блистательного упоминаются князья, ведущие свое происхождение от генуэзцев. В частности, это Чолокашвили, которые, как свидетельствуют этнографические источники, поселились в Дагестане, но стали притеснять местное население и были изгнаны[556].

В Центральном Предкавказье католические миссионеры организовали свои кафедры в Верхнем Джулате и, вероятно, в Маджарах[557]. Согласно археологическим данным, в золотоордынскую эпоху (XIII–XIV вв.) на Верхне-Джулатском городище в Осетии строятся мечети и минареты. Одновременно здесь действовала епископская католическая кафедра, принадлежавшая ордену кармелитов и просуществовавшая до XV в. По поводу 5 церквей городища ведутся споры. Е.И. Крупнов связывал церковь № 1 с древнерусским церковным зодчеством[558]. В.А. Кузнецов обратил внимание на точки соприкосновения церквей № 1 и 2 с

550 ДВГСК. С. 80, 82, 153, 202.
551 РГИА. Ф. 796. Оп. 63. Д. 190. Лл. 1–3 об.
552 Шидловский Ю. Указ. соч. С. 168.
553 Аракчиев Д. Поездка к казакам-грузинам в Терскую область // ЭО. 1904. № 4. С. 167–168.
554 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе. С. 129–130.
555 Там же. С. 131–132, 156.
556 Джанашвили М.Г. Известия грузинских летописей. С. 37.
557 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе. С. 156.
558 Крупнов Е.И. Новое в изучении истории Северного Кавказа // Тезисы докладов, посвященных итогам полевых исследований в 1960 г. М., 1961. С. 48.

европейско-католической архитектурой, проследил и византийские архитектурные традиции [559]. Из церкви № 2 происходит черепица с грузинской надписью. Другие конструктивные особенности церквей позволили В.Б. Виноградову и С.А. Голованова считать, что первоначально верхнеджулатские церкви строились и использовались «под прямым влиянием грузинской церкви» и лишь после 30-х гг. XIV в. они были перестроены под воздействием католических миссионеров[560]. Что касается проводимого богослужения, то, согласно письменным источникам, священники здесь «молятся и поют по татарски.., многие язычники принимают крещение, так как они понимают то, что читают и поют священники». Последние, по-видимому, были из числа местных жителей[561].

Католические миссионеры действовали и на Северо-Восточном Кавказе. Последнее свидетельство о прибытии в Дагестан католического миссионера доминиканца Винченцо относится к 1486 г. После этого христианство здесь быстро сдает свои позиции исламу[562]. К этому периоду, возможно, относится предание, записанное А.П. Ипполитовым, о том, что приблизительно в XIV–XV вв. в район озера Галанчож (Чечня) пришли вооруженные люди — европейцы. Они выстроили христианский храм и обнесли его оградой. Сюда стали стекаться на моления жители окрестных мест. Однако вскоре пришельцы стали чинить притеснения, после чего произошло восстание местных жителей-аккинцев, изгнание и уничтожение ревнителей Христа[563]. Таким образом, на территории от Черного и до Каспийского морей европейские католические миссионеры пытались (не всегда успешно) создавать свои опорные базы. Римско-католическая экспансия исходила не столько из политических, сколько из экономических интересов: освоение восточных рынков. Но католическая пропаганда была недолгой и неглубокой и не оказала серьезного влияния на народы Северного Кавказа[564].

Факты католического миссионерства на Северном Кавказе известны и в более поздний период. Так, в XVII в. итальянский миссионер Дж. де Лукка отправился из Темрюка к адыгам для проповеди католицизма[565]. Но в этот период о каких-то успехах католической пропаганды среди горцев говорить не приходится. Однако попытки таковой предпринимались и в XVIII в. Так, в 1765 г. на Осетинское подворье к игумену Григорию явились два католических патера с переводчиком и заявили, что имеют от папы разрешение на проповедь Слова Божия. Однако полковник Гак приказал их выдворить из Осетии. А Кизлярскому коменданту Потапову предписал: иноверных проповедников удалять и выяснять, откуда они приехали[566].

Таким образом, в XVIII – начале XIX в. католическая миссионерская пропаганда стала встречать противодействие со стороны российских властей. В то же время власти не препятствовали христианам-католикам исполнять свои обряды. Более того, местная администрация должна была содействовать священнослужителям и собирать «всех чинов католического закона для исповеди и приобщения святых таин удобных местах»[567].

В целом католическая пропаганда не имела успеха до появления на Северном Кавказе компактно проживающего католического населения, группы которого начинают формироваться здесь в XIX в. (поляки, чехи и др.). Усилиями их общин практически во всех крупных городах региона открываются костелы, которые действовали и в первые годы Советской власти. Так, римско-католический приход действовал в г. Темир-Хан-Шура Дагестанской области с 1837 по 1930 гг.[568]

Распространение протестантских вероучений, в частности, лютеранства, связано с немецкими колонистами, также создававшими на Северном Кавказе в местах компактного проживания свои культовые сооружения — церкви-кирхи. В регионе существовало 6 евангелическо-лютеранских приходов. Высшим церковным органом для них была Генеральная консистория, находившаяся в Санкт-Петербурге[569]. Роль немецких лютеранских общин, расселявшихся в регионе, и в целом немецкого компонента в российском освоении Северном Кавказе значительна. Они принесли на Северный Кавказ и Кубань новую культуру землепользования, положили начало рыночному сельскому хозяйству, ввели новые отрасли и широко применяли механизацию труда в сельском хозяйстве, став примером для подражания и во многом выведя регион на принципиально новые позиции и пути развития, что в дальнейшем заложило основу процветания сельского хозяйства на этом Южном рубеже страны. Представители немецкого этноса занимали главенствующие военные и гражданские посты в регионе задолго до основной волны переселенцев и, вместе с другими первопроходцами из империи, осваивали новый регион, внося свой вклад в его непростую интеграцию в состав России.

559 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе. С. 145.
560 Виноградов В.Б., Голованова С.А. О роли грузинского элемента в истории христианских храмов Верхнего Джулата (Дедякова) // Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова (к 70-летию со дня рождения). Армавир, 2008. С. 131. См.: Нарожный Е.И. Восточные и западные инновации золотоордынской эпохи у населения Верхнего и Среднего Притеречья (археолого-историческое исследование): Автореф. дисс. ... к.и.н. Воронеж, 1998. С. 9.
561 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе. С. 146–147.
562 Там же. С. 135.
563 Ипполитов А.П. Этнографические очерки Аргунского округа // ССКГ. Вып. 1. Тифлис, 1868. С. 48–49.
564 Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе. С. 156.
565 Науменко В.Е., Нарожный Е.И. Основы регионоведения. Краснодар, 1999. С. 141.
566 Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. Указ. соч. С. 87.
567 Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 94.
568 Ханбабаев К.М. Указ. соч. С. 229.
569 Раздольский С.А. Указ. соч. С. 21–22.

Раздел 3.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКИХ ВЛАСТЕЙ НА СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КАВКАЗЕ В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА

Контролируемые миграции являются важным инструментом как внутренней, так и внешней политики государства. Используя этот инструмент, правительство может формировать заданный облик населения, например, приграничных окраин. Ведь именно в этих зонах требуется наличие законопослушного, государственно-ориентированного населения. Дисперсное расселение на территории многочисленного лояльного этнического массива неадаптированных к правовым нормам иноэтничных групп позволяет в значительной степени размыть их взрывоопасный для государственной стабильности потенциал. В период (или в преддверии) войн государство использует по отношению к неблагонадежным этническим группам принудительные миграции (чаще всего в форме депортации — внешней и внутренней).

При этом любое государство оперирует в первую очередь принудительным миграционным инструментарием[570]. Ярким примером являются, например, массовые перемещения сельского населения из центральных районов на периферию — способ, традиционно использовавшийся многими государствами для социально-экономического укрепления и развития окраин. Данный миграционный инструмент многократно применялся и в истории российского государства. В российском варианте часто переселение крестьянской массы предварялось передвижением во фронтирную зону определенного количества военно-сельского населения, т. е. казачества, являвшегося для правительства идеальным инструментом закрепления новых приграничных территорий в силу его полифункциональности. Крайней формой принудительных миграций являются миграции депортационного типа, к которым относят выселение властями различных этнических групп с мест их традиционного проживания. Принудительные миграции (независимо от степени принуждения переселенцев) всегда преследуют достижение важных, позитивных для стратегического развития государства в целом, целей.

Иногда депортационные миграции используются властями для этноконфессиональных чисток тех или иных регионов. В таких случаях конфессия становится тем признаком, по которому определяется маркер «свой/чужой». Под лозунгами борьбы с неверными в разных странах и в разные эпохи происходили: изменение государственного строя, смена правящих элит, депортации населения. В постсоветский период у ряда исследователей появилась тенденция определять характер переселения

значительного числа адыгов в Османскую империю в середине XIX века как геноцид по этноконфессиональному признаку. Так ли это было на самом деле проанализируем далее.

Для политики России на Северо-Западном Кавказе в первой половине XIX века принудительная миграция казачества, крестьянства и местного кавказского населения являлась одним из самых эффективных инструментов поэтапного и многокомпонентного включения указанной территории в состав российского государства. Впрочем этномиграционная политика российских властей в регионе не находилась в стагнации, она варьировалась в зависимости от эволюции внутри- и внешнеполитических условий и задач, и рассматривать ее необходимо в хронологическом разрезе.

Так, на первом этапе колонизации Северо-Западного Кавказа, т. е. в конце XVIII века, российские власти провели насильственную миграцию черноморского и донского казачества. В последующие годы на Кубань будут переселены и другие, более мелкие, группы казаков (екатеринославские, хоперские и т. д.), которые постепенно сольются в единый культурный анклав с первопоселенцами. Миграция крестьянства в этот период на данный приграничный рубеж по праву считается нецелесообразной и проводится совсем в небольшом количестве. Миграционная политика властей по отношению к местному кавказскому населению в этот период отличается добровольческим характером — всячески приветствуется и поощряется переселение «мирных» горцев в зону проживания славянского населения. При этом административно контролировалась дисперсность данного расселения. Впрочем усугубление военной обстановки в регионе, с одной стороны, и труднодоступность предгорных поселений для войск, с другой, мало способствовало миграциям местного населения на правобережье Кубани. Слабая заселенность данной территории казачьими и крестьянскими контингентами и наличие внешней угрозы не способствовали более быстрой ее интеграции в состав Российского государства и диктовали осторожность в продвижении его границ в южном направлении*.

После заключения Адрианопольского мирного договора 1829 года и начала поэтапного продвижения российских войск в Закубанье миграционный инструментарий все больше стал использоваться правительством для формирования лояльного и стабильного социально-экономического облика региона. В этот период крестьянство по-прежнему не является приоритетной массой для переселения на передовые рубе-

570 Градировский С., Лопухина Т. Типологии миграционных процессов // http: // www.antropotok.archipelag.ru/text/a025.htm (Дата обращения: 21.07.2015 г.).

* Дударев С.Л. К изучению специфики интегративного процесса у народов Северного Кавказа и большой России в XVIII – начале XXI века / под ред. Н.Н. Гаруновой. Армавир: Дизайн-студия Б, 2013. С. 16.

жи, хотя на правобережье Кубани за полосой линейных станиц постепенно увеличивается количество сёл. На линиях их дополняет санкционированное командованием небольшое количество прикрепостных солдатских поселков, где также формируется крестьянский быт. Переселение казачества в этот период по-прежнему является одним из важнейших инструментов миграционной политики российских властей в регионе. С 1840 года на Лабинскую кордонную линию, а потом и всё глубже в Закубанье командование переселяет различные группы линейного казачества (в основном с Черноморской и Кубанской кордонных линий).

Что касается местного кавказского населения, то в 1830–1840-е годы на территорию, находящуюся под фактическим российским управлением, переселяется заметное количество горцев. Аулы этих «мирных» горцев российские власти размещали в районах военных крепостей и казачьих станиц. Таким путем, например, в 1830-х гг. рядом со Штабом Кубанской кордонной линии — крепостью Прочный окоп — возникли армянский аул (будущий город Армавир), бесленеевский аул князей Каноковых, ногайское селение князей Каплановых-Нечевых[571]. Данные миграции кавказского населения не носили депортационного характера. Они были вызваны активизацией военных действий в местах их традиционного проживания, ломкой прежних хозяйственно-экономических практик, наличием ряда выгод от проживания на контролируемой российскими властями территории. В свою очередь для царского правительства это был осознанный шаг в рамках стратегии формирования безопасности приграничных районов страны.

После поражения в Крымской войне и в условиях угрозы новой военной агрессии со стороны Османской империи и ее европейских союзников, русское командование изменило привычную стратегию завоевания Закубанья и приняло план, по которому войска двигались не перпендикулярно, а параллельно Главному Кавказскому хребту, что позволяло обрезать территорию противника в длину. Войска должны были направляться от Лабы на запад и от моря на восток, сходясь навстречу друг к другу[572]. Весь этот процесс должен был сопровождаться постройкой военных укреплений и основанием казачьих станиц на новых территориях. В соответствии с этой стратегией осенью 1857 г. российские войска стали продвигаться по территории Закубанья с трех направлений. На востоке наступление Урупской бригады велось вдоль предгорной полосы между Кубанью и Лабой. Центральная группа войск двинулась в сторону Майкопа и дальше к истокам реки Белой. На западе Адагумский отряд наступал от Кубани до Новороссийской бухты[573]. Данная тактика дала ощутимый результат. А пленение Шамиля и прекращение боевых действий на Северо-Восточном Кавказе летом 1859 года позволило императору усилить военный контингент на обозначенных направлениях и через 5 лет наконец-таки завершить покорение региона.

Новая, эффективная стратегия покорения региона привела к ряду системных изменений в этномиграционной политике российских властей. Переселение крестьян по-прежнему не являлось массовым — кардинальный перелом в этом вопросе произойдет только после окончания боевых действий в регионе, когда правительство санкционирует массовое переселение освобожденного от крепостной зависимости крестьянства на территорию Кубани.

Что касается казачества, то в последнее десятилетие войны, оно продолжало играть ключевую роль в заселении новых рубежей. Принудительная миграция казачьей массы в этот период велась такими быстрыми темпами, что не могла не вызвать сопротивления потенциальных переселенцев. В спешке станицы закладывались в нежизнеспособных местах, инфраструктура не успевала за темпами перемещения кордонов, нестабильная военная обстановка не давала поселенцам быстро наладить хозяйство. Недовольство казаков вылилось в вооруженное сопротивление. Так, в 1861 г. генерал Евдокимов распорядился переселить почти в полном составе на передовую линию 1-й Хопёрский казачий полк (из станиц Грушевской, Северной, Круглолесской, Александровской, Сергиевской, Старощербиновской, Канеловской, всего около 2 294 семейств). Казаки наотрез отказались подчиниться, требуя объявления «царской воли». Итогом вооружённых выступлений казаков стало решение об отсрочке переселения хопёрцев на закубанские земли. Этот прецедент заставил российские власти добавить к «кнуту» принудительной миграции «сладкий пряник» в виде оказания ощутимой материальной помощи. 24 июня 1861 года был издан Высочайший рескрипт об увеличении льгот и пособий казакам кубанского казачьего войска, переселяющимся на передовые линии574, а 10 мая 1862 года было Высочайше утверждено «Положение о заселении предгорий западной части кавказского хребта кубанскими казаками и другими переселенцами из России»[575]. Казаки-переселенцы освобождались от воинской службы и уплаты налогов в течение 3-х лет со дня прибытия на новые места; получали право на приобретение больших участков земли в частную

571 Виноградов В.Б. Топонимия Средней Кубани. Армавир, 1993. С. 10–11, 26–27.
572 Скибицкая И.М. Завершение Кавказской войны (1860–1864 гг.): военно-политические и социальные аспекты: Автореф. дисс. ... к. ист. н. Краснодар, 2011. С. 25.
573 Гатагова Л.С., Трепавлов В.В. Переселение черкесов в Османскую империю по документам российских архивов. 1860–1865. // http: // kavkaz.rusarchives.ru (Дата обращения: 26.01.2015).
574 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа // Русская старина. 1882. Т. 33. С. 339.
575 Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). 1862. Т. 37–1. № 38256 (10 мая). СПб, 1865.

собственность (от 20 до 30 десятин на каждую душу мужского пола и по 200 десятин на каждое офицерское семейство), а после истечения срока службы им предоставлялась возможность выйти из казачьего сословия. Принятые меры дали ощутимые результаты: только в период с 1861 по 1865 г. в Закубанье было основано более 100 станиц, заселенных казаками ряда казачьих войск (в первую очередь бывшего Черноморского и Кавказского линейного), а также солдатами, крестьянами, — выходцами из различных губерний России, зачисленными в казачье сословие[576].

Но главные системные изменения в этномиграционной политике властей произошли в отношении горцев. Именно с конца 1857 года в отношении местного кавказского населения начинает все больше использоваться депортационный миграционный инструментарий. При этом сразу оговоримся, что именно мы понимаем под «депортацией». *Депортация* — насильственное переселение групп населения или даже целых народов с их этнической родины или территории длительного проживания[577]. Несмотря на традиционно закладываемый в данный термин негативный подтекст, депортация как элемент государственной миграционной политики нередко является жестким, но при этом единственно эффективным, инструментом сохранения мира и стабильности в стратегически важных районах страны. Особо востребован данный инструмент в преддверии или в период войн, когда из зон возможной оккупации изымается население, этнически идентичное или ментально лояльное к врагу. При этом, как показывает исторический опыт, процент внешних депортаций (т. е. высылки за границу) обычно значительно меньше, чем процент депортаций внутренних (в пределах территории страны).

Грамотная миграционная политика давала российским властям возможность обезопасить южные рубежи от влияния антироссийских внешних сил, избежав при этом больших жертв со стороны местного населении и армейского состава. К концу 1850-х годов на фоне стратегического прорыва в покорении Закубанья система принудительных миграций в регионе претерпела ряд изменений: основным объектом переселений перестало быть только казачество, демографическое лицо края стало перекраиваться в первую очередь посредством перемещения автохтонного кавказского населения. Первоначально оно принудительно переселялось дальше вглубь региона за линию военных укреплений. Это позволило блокировать проникновение агентов иностранного влияния и оружия в среду местного кавказского населения. Особенно остро стояла необходимость удаления горцев с прибрежных территорий — наиболее уязвимых в случае развязывания новой войны.

Впрочем, по мере усиления сопротивления оставшихся наиболее непримиримых горцев (отступавших все дальше в горы, но категорически не желавших выселяться на равнину), среди высшего военного и гражданского начальства мнения в отношении характера переселения кавказского населения разошлись. Одни выступали за выселение их из труднодоступных ущелий и вытеснение к Черному морю, чтобы поставить перед выбором: переселяться подальше от границы на Кубань или в Турцию (начальник Главного штаба Кавказской армии А.П. Карцов, начальник штаба войск Терской области П.Д. Зотов, будущий командующий войсками Кубанской области Н.И. Евдокимов). Другие считали целесообразным постепенное подчинение племен, хозяйственное вовлечение их в империю и при этом сохранение за ними хотя бы части прежних земель во избежание новых конфликтов (атаман Г.И. Филипсон, начальник Кабардинского округа В.В. Орбелиани, заместитель Евдокимова Л.П. Рудановский, военный министр Д.А. Милютин)[578].

Но в условиях внешней угрозы император стремился как можно быстрее и качественнее закрепить южные рубежи, поэтому поддержал идеи генерала Евдокимова. План завоевания Северо-Западного Кавказа, принятый в 1860 г., предусматривал выселение горского населения на равнину, недовольным же давалась возможность выехать в единоверную Турцию. В сентябре того же года А.И. Барятинский назначил генерал-адъютанта Н.И. Евдокимова командующим войсками Кубанской области, т.к. видел в нем человека, способного последовательно осуществить данный проект[579]. Именно в рамках этого генерального миграционного плана и будет дан императором ответ горцам во время знаменитой встречи Александра II с делегацией адыгов в 1861 году.

Начальник Главного штаба Кавказской армии А.П. Карцов так аргументирует принятую миграционную систему: «До 1860 года цель наших действий на Кавказе состояла в том, чтобы экспедициями, предпринимавшимися в места, занятые горцами, наносить им возможно частые поражения и, убедив их в превосходстве наших сил, заставить изъявить покорность. Результатом этих экспедиций было то, что ближайшие к нам общества, жившие на равнинах, то покорялись, то снова восставали и постоянно нас грабили, сваливая вину на соседей, живших выше их, в горах... Если даже мы заняли бы горы укреплениями и провели бы к ним дороги, то все-таки приходилось бы постоянно держать в горах огромное число войск и не быть покойным ни одной минуты. Вследствие этого осенью 1860 года решено было прекратить бес-

576 Скибицкая И.М. Завершение Кавказской войны. С. 24.
577 Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология. М.: Высшая школа, 2000. С. 289.
578 Гатагова Л.С., Трепавлов В.В. Переселение черкесов в Османскую империю.
579 Скибицкая И.М. Завершение Кавказской войны. С. 17.

полезные экспедиции и приступить к систематическому заселению гор казачьими станицами; горцев же выселять на плоскость, подчиняя тем нашему управлению»[580].

По уже упомянутому нами выше «Положению о заселении предгорий...» от 10 мая 1862 г. предгорья западной части Кавказского хребта планировалось полностью занять казачьими станицами, а горцев, которых депортировали с этих труднодоступных территорий, должны были селить на пространстве между северной границей этих заселяемых казаками земель, рекою Кубань и нижней частью реки Большой Лабы[581]. Как точно подметила З.Б. Кипкеева, «главной, если не единственной, составляющих военных экспедиций в этот период было перемещение местных народов на указанные места позади укрепленных линий, а не истребление и уничтожение мирных аулов»[582]. Как предписывалось в одном из распоряжений по войскам, «начатое уже переселение туземцев окончить, по возможности, мирным путем, войска же должны служить только доказательством обеспечения себя от неисполнения законных требований наших»[583]. Только то, что депортационные миграции проводились силами армии и нередко сопровождались локальными боевыми столкновениями, дает историкам почву по-прежнему называть данный период «Кавказской войной».

Конечно, сам метод принудительной миграции, когда население конвоировалось войсками до мест нового поселения, когда полностью уничтожались опустевшие аулы, когда нередко возникала путаница и недоразумения с наделением поселенцев земельными участками, когда мигранты попадали в чуждое для них иноэтничное и иноконфессиональное окружение, а также в непривычное культурно-правовое поле, не мог не вызвать у горцев негативного восприятия действий русских властей и желания навсегда покинуть родной регион. А учитывая сильнейшее антироссийское влияние местной кавказской аристократии и турецкой пропаганды шансов на то, что значительная масса простого населения примет новые условия оказались катастрофично малы, что собственно и привело к известному печальному для местных народов демографическому результату.

В этот период Начальник Главного штаба Кавказской армии А.П. Карцов писал российскому поверенному в делах в Стамбуле: «Задача кавказской армии близится к концу. Стесненные в узкой прибрежной полосе, горцы при дальнейшем наступлении войск, будут поставлены в отчаянное положение. Немногие из них могут согласиться покинуть живописную природу родины, чтобы переселиться на прикубанскую степь. А потому, в видах человеколюбия и в видах облегчения задачи, предстоящей нашей армии, необходимо открыть им другой выход: переселение в Турцию»[584]. Эту мысль озвучивал в своих письмах к нему и командующий войсками Кубанской области Н.И. Евдокимов: «Такая мера... при настоящем положении туземцев, принесет нам великую пользу и даст возможность, как горцам выйти из настоящего их напряженного положения, так и нам более свободно развивать русскую колонизацию в предгорьях западной части кавказского хребта»[585].

Кстати, что касается позиции Османской империи в вопросе северокавказской эмиграции, то в 1857–1859 годы турецкие власти официально еще не принимали переселенцев с Северо-Западного Кавказа на постоянное место жительства. Они пропускали через границу только паломников. Но в связи с тем, что уже к концу 1859 года число таковых стало заметно расти, османы выдвинули российским властям условие, чтобы мухаджиры прибывали в Порту только малыми партиями и постепенно. Но так как поток эмигрантов увеличивался по мере продвижение российских войск в труднодоступные зоны Закубанья, то уже на рубеже 1860-х годов под видом мухаджирства горцы стали эмигрировать нередко одновременно по несколько сотен семей. В виду отсутствия договоренности с Портой о приеме такого количества переселенцев российские власти старались отпускать только категорично настроенных. Но так как все большее количество горцев настаивало на эмиграции, то начальникам на местах было дано указание во избежание создания международной напряженности «при увольнении показывать вид будто Вы увольняете желающих противу воли начальства и единственно из снисхождения к поступающим от Вас просьбам»[586]. Дальнейшее увеличение количества эмигрантов заставило российские власти выйти на прямые переговоры по этому вопросу с руководством Османской империи. В 1860 году в Константинополь был послан генерал-майор М.Т. Лорис-Меликов для того, чтобы склонить султана принимать переселенцев из России. В результате было получение позволение Порты на прибытие 3 тысяч горских семей, которых турки обязались расселить подальше от российской границы[587]. Горцам, которые весной 1861 года отплывали в Турцию, уже не выдава-

580 Цитата по: Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. С. 337–338.
581 ПСЗРИ. 1862. Т. 37–1. № 38256 (10 мая). СПб, 1865. С. 406.
582 Кипкеева З.Б. Народы Северо-Западного и Центрального Кавказа: миграции и расселение (60-е годы XVIII в. – 60-е годы XIX в.). М.: Изд-во Ипполитова, 2006. С. 356.
583 Государственный архив Краснодарского края (ГАКК), ф. 325, оп. 1, д. 308, л. 39, 40.
584 Цитата по: Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. С. 344.
585 Цитата по: Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. С. 341.
586 ЦГА КБР, ф. 2, оп. 1, д. 465, л. 21, 22; Проблемы Кавказской войны и выселения черкесов в пределы Османской империи (20–70-е годы XIX века: Сборник архивных документов / Ред. Т.Х. Кумыков. Нальчик: Эльбрус, 2001. С. 104–105.
587 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 341.

ли паломнические «временные отпуска», их сразу «увольняли на переселение»[588]. В 1860 году в Стамбуле был сформирован специальный комитет по содействию «черкесским» беженцам «Верховная комиссия по переселению», который возглавлял губернатор Трапезунда Хафиз-паша. Комиссия входила в ведение министерства торговли, а с июля 1861 г. была преобразована и стала функционировать независимо[589]. Комиссия отвечала за организацию расселения мухаджиров и оказание им материальной, помощи. Благодаря предварительным договоренностям и работе данной комиссии все кавказские переселенцы в течении 1860–1862 годов принимались турецкими властями без дополнительной дипломатической переписки. В 1863 году, когда поток переселенцев достиг своего пика, турецкое правительство не отказывалось принимать многочисленных эмигрантов с Кавказа, но при этом «считало необходимым: 1) чтобы Константинополь и Трапизонд не были единственными пунктами сосредоточении и водворения переселенцев. Турецкое правительство предоставляло себе право избрать места для их водворения, и 2) чтобы Порте был дан срок до мая 1864 года»[590]. В этот период турецкие власти стали расселять горцев в разные части государства, осознавая, что компактное расселение больших масс неадаптированных переселенцев станут угрозой для стабильности благосостояния страны. Наибольшую финансовую выгоду от переселения горцев получили турецкие перевозчики и рабовладельцы. Само османское государство смогло за счет горцев незначительно усилить военный контингент и частично размыть мусульманским населением отдельные христианские анклавы на территории страны.

Возвращаясь к побудительным мотивам российского руководства в деле эмиграции горцев в Турцию, еще раз хочется подчеркнуть, что на всем протяжении исхода горцев в Турцию оставалось неизменным желание властей сохранить максимальное количество лояльного автохтонного населения в регионе, при условии перемещения его в контролируемые районы. Как писал в апреле 1860 года командующий Н.И. Евдокимов, надо было «дело так повести, чтобы задержать от следования в Турцию людей благонадежных, а фанатиков и людей беспокойных отправить...» По его мнению, необходимо «по выбору народа послать в Турция депутацию, которая бы на самом деле убедилась в бедственном положении переселившихся в Турцию горцев»[591]. В том же 1860 году начальник Кабардинского округа генерал-майор В.В. Орбелиани рапортует Евдокимову, что пытался отговорить 450 семей кабардинцев от переселения. Он пишет: «Я не сказал им, что правительство наше препятствует им в переселении, вполне надеясь, что одни только закоснелые фанатики отправятся морем и ни один из благонамеренных людей не решится предавать семейство свое случайностям морского путешествия...»[592] Современник рассматриваемых событий А.П. Берже так же указывал на то, что «правительство, очевидно, никогда не думало изгонять горцев,.. но желало лишь окончания... войны на Кавказе и прочного покорения беспокойных обществ, предоставляя им все средства к мирному и удобному водворению на плодоносных, черноземных землях долины реки Кубань и впадающих в нее рек»[593].

Этот бесспорный факт легко подтверждается количеством земель, отведенных на Прикубанской равнине российскими властями для поселения горцев. Не ожидая массового исхода автохтонного населения в Турцию, правительство оставило для них 463 тыс. десятин между Кубанью и Лабой, 200 тыс. десятин между Лабой и Белой, 251 тыс. десятин между Белой и Адагумом, 100 тыс. десятин в Натухайском округе[594]. Итого — 1 миллион 14 тыс. десятин. Исходя из того, что по закону землю давали горцам из расчета 6 десятин на человека, на данную площадь могли (а значит, планировали) переселить порядка 169 тысяч человек. При этом нельзя забывать, что часть так называемых «мирных» горцев уже жила на контролируемых российскими властями территориях. Но в итоге массового исхода местного населения в Турцию к 1865 году в Кубанской области осталось около 80 тыс. горцев, часть из которых в течение последующих двух десятилетий также постепенно эмигрирует. Кстати, как показывают факты, среди тех, кто остался на постоянное поселение в регионе, численно превалировали именно выселившиеся на равнину в 1830–1840-х годах «мирные» горцы, практически не попавшие под каток депортационных миграций завершающего периода войны.

Из-за нарастания эмиграционных настроений в горской среде в Российской империи в 1860 году был создан официальный административный орган контроля за процессом исхода горцев «Управление по делам мухаджиров переселенцев». Но так как к 1862 году горцы в большинстве своем перестали скрывать свои эмиграционные помыслы под видом паломничества, да и количество уезжавших из страны стало уже слишком большим, то 10 мая 1862 г. вышло постановления «Кавказского комитета о переселении горцев» об образовании «Комиссии по делу

588 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 10.
589 Авакян А. Г. Черкесский фактор в Османской Турции (вторая половина XIX – первая четверть XX в.). Ереван, 2001. С. 97.
590 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 344.
591 Центральный государственный архив Кабардино-балкарской республики (ЦГА КБР), ф. 2, оп. 1, д. 465, л. 1.; Проблемы Кавказской войны. С. 95.
592 ЦГА КБР, ф. 2, оп. 1, д. 465, л. 3 и 3 об.; Проблемы Кавказской войны. С. 96–97.
593 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. С. 349.
594 Кипкеева З.Б. Народы Северо-Западного и Центрального Кавказа. С. 313.

о переселении горцев в Турцию». Комиссия была уполномочена организовывать переселение горцев Северного Кавказа, выдавать им денежные пособия и вести переговоры с владельцами транспортных судов о перевозке эмигрантов[595].

Впрочем, специалисты по-разному определяют дату начала исхода горцев в Османскую империи. Кто-то выводит ее с 1862 года (когда была образована «Комиссия по делу о переселении горцев в Турцию»), кто-то ведет отсчет с 1859 года (т. е. с окончания военных действий на Северо-Восточном Кавказе и переброски части войск на Кубань), многие специалисты называют датой исхода 1858 год, есть те, кто говорят о начале эмиграции сразу после окончания Крымской войны (т. е. с 1856 года).

В последнем утверждении бесспорно есть доля истины, потому что окончание Крымской войны позволило перевести значительную группу войск с закавказского фронта в Закубанье, обеспечив тем самым успешную реализацию стратегического плана 1857 года. Но последствия переброски армейского контингента сказались на эмиграционных порывах горцев явно позже, когда войска уже оказались в непосредственной зоне их проживания. Это приводит нас к выводу, что с точки зрения передвижения именно горской массы, а также с точки зрения времени формирования новой миграционной политики по отношению к местному населению со стороны российских властей, наиболее объективной датой начала исхода горцев в Турцию будет все-таки 1858 год. К этому мнению склоняется и целый ряд специалистов — первый научный исследователь данного явления и современник рассматриваемых событий, председатель Кавказской археографической комиссии А.П. Берже[596], известный современный кавказовед, исследовавший именно миграционные процессы в регионе доктор исторических наук З.Б. Кипкеева[597], известный публицист, политолог и историк А.А. Епифанцев[598], и другие. Указанная дата логична с точки зрения эволюции военно-политической ситуации в регионе в исследуемый период, подтверждается она и документальными источниками.

Что же касается окончания эмиграции горцев в Османскую империи, то массовый исход мы можем четко ограничить 1865-м годом. По требованию турецкого правительства массовое переселение горцев должно было закончиться 24 октября 1864 года. Но по факту, в силу большого скопления эмигрантов на черноморском побережье, массовый вывоз их шел вплоть до конца декабря 1864 года (отдельные партии — до весны 1865 г.), но уже исключительно турецкими судами, владельцы которых стремились извлечь из сложившейся ситуации максимальную финансовую выгоду. По информации А.П. Берже, последнюю крупную партию горцев отправили в Порту в мае 1865 года на турецких пароходах. Османское правительство

смотрело на нарушение сроков сквозь пальцы и официальный протест заявило только в феврале 1865 года[599]. После чего российские власти, уже успевшие взять под нормальный административный контроль оставшиеся в Кубанской области 80–100 тысяч горцев, решили принять «меры к прекращению дальнейшего переселения горцев из Кубанской области целыми массами, дозволив, однако ж, переселяться отдельным лицам и семействам, которые будут настаивать на том и удаление которых местное начальство сочтет полезным»[600]. В декабре 1865 года российскому консулу в Трапезунде Мошнину было подтверждено, что горцы «получили уже оседлость и потому переселение их массами в Турцию допускаемо более не будет»[601]. И, несмотря на то, что и в последующие десятилетия (особенно 1870–1890-е годы) отток горцев из региона продолжался, он шел уже незначительными темпами, имел под собой иные побудительные основания и, самое главное, он уже вступал в противоречие с официальной миграционной политикой властей. То есть та система принудительных миграций кавказского населения, которую мы анализируем в данной работе, не выходит своим складыванием и существованием за рамки 1858–1865 годов. На этом хронологическом периоде и остановимся.

Итак, известный публицист А.А. Епифанцев в нашумевшей книге «Неизвестная Кавказская война. Был ли геноцид адыгов?» отмечает, что более-менее массовое переселение адыгов в Турцию начинается уже в 1858 году. Он приводит сведения, что к весне 1858 г. официально с подконтрольных России территорий и с получением разрешения от российских властей, в Турцию переселилось 257 семей, уже к осени количество переселенцев удваивается и составляет 533 семьи[602]. Бесспорно инициаторами эмиграций этого, по сути своей начального периода исхода горцев, являлась местная знать. Более-менее разбираясь в военной и геополитической ситуации, понимая безальтернативность подчинения оставшихся территорий российским властям, не желая терять свою власть над зависимым населением, получая поддержку со стороны османских верхов, именно кавказские аристократы начали первыми уезжать в Турцию, стараясь увлечь за собой и подвластных им горцев. Начинают все чаще появляться прошения и рапорты от горцев с просьбами о разрешении выезда

595 Кумыков Т.Х. Выселение адыгов в Турцию — последствия Кавказской войны. Нальчик, 1994. С. 21.
596 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 163.
597 Кипкеева З.Б. Народы Северо-Западного и Центрального Кавказа. С. 308.
598 Епифанцев А.А. Неизвестная Кавказская война. Был ли геноцид адыгов? М., 2012.
599 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 1124, л. 1; Проблемы Кавказской войны. С. 352.
600 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 156, л. 5–5 об.; Проблемы Кавказской войны. С. 397–398.
601 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 156, л. 6; Проблемы Кавказской войны. С. 398.
602 Епифанцев А.А. Неизвестная Кавказская война. С. 333.

в Турцию для совершения паломничества. Например, в ноябре 1858 г. командиром донского казачьего полка был подан рапорт начальнику штаба войск Правого крыла Кавказской линии полковнику Кройефусу о разрешении корнету Кокову отправиться в Мекку для «поклонения гробу Магомета». В рапорте командир полка отмечает, что «к увольнению... находящего ныне в Пятигорском госпитале корнета Исхака Кокова в Турцию для поклонения гробу Магомета по службе препятствий нет никаких»[603]. Дальнейшее развитие событий покажет, что для горцев-офицеров, даже находящихся на хорошем счету и получающим финансовые выгоды от службы в государственных структурах вопрос переселения в Османскую империю, иногда был не менее актуален, чем для жителей горных территорий, попавших под пресс депортационных миграций.

Первое время нередки были случаи, когда подвластное население не хотело уходить с владетелями — военная ситуация, миграционные передвижки и земельный вопрос еще не достигли своей остроты. Например, пристав карачаевского и абазинского народов штабс-капитан Аглинцев в своем рапорте командующему войсками Правого крыла на Кавказской линии генерал-лейтенанту Филипсону от 22 мая 1859 года отмечал, что многие [владетели][604], изъявившие желание отправиться «в г. Мекку для поклонения гробу пророка Магомета», хотят «отправиться с их крестьянами, но крестьяне путешествия этого предпринимать не желают, почему просят моего ходатайства об оставлении их на местах теперешнего жительства»[605]. Выше мы говорили о том, что на официальном уровне решение о свободном выезде в Османскую империю для горцев, не желавших переселяться на прикубанскую равнину, было принято в 1860 году. Но сами условия ведения военной кампании и колонизации региона порождали стремление военных властей не препятствовать добровольной эмиграции антироссийски настроенного местного населения в Турцию. Так, в письме командующего войсками заведующему Мало-Лабинской линией от 30 июля 1859 г. среди прочего обозначены следующие условия для «покорных горцев», отправляющихся в Турцию:

«1) Они должны проситься в отпуск, а не о переселении в Турцию; в последнем случае отказывать им, объясняя, что это не дозволяется государственными законами и с принявшими подданство других держав будет поступлено как с изменниками при появлении их в наши пределы, а имущество будет конфисковано и крепостные люди (холопы) получат свободу.

2) Самый продолжительный срок уволенным за границу назначить один год.

3) Желающие остаться долее, по болезни или делам своим, должны просить о том чрез консулов наших.

4) С остающимися долее срока за границею без дозволения поступать как с переселившимися в Турцию самовольно.

5) Отъезжающие в Турцию обязаны окончить или надлежащим образом обеспечить все тяжебные или исковые свои дела.

6) Дозволяется им брать с собою семейства и из людей (холопов) тех, которые сами пожелают следовать за ними; отказавшихся же от поездки продавать не дозволяется; и

7) При отъезде горцев за границу не препятствовать продавать принадлежащие им имения, свободные от долгов и исков, и не делать никаких розысканий, с какой целью они продают свою собственность, а также не принимать по этому предмету никаких доносов...»[606]

Трудно не обратить внимание, что пункты 6 и особенно 7 явно выходят за рамки целей паломничества, их наличие напрямую говорит о негласном попустительстве властями эмиграции, местного кавказского населения под видом мухаджиров в Османскую империю. Впрочем, в данном случае трудно обвинить российское правительство в неблагожелательном отношении к автохтонному населению. Подобное «закрывание глаз» на начавшийся исход горцев в Турцию позволил закончить подчинение региона с минимальным количеством жертв с обеих сторон. Если вода в чайнике закипела — пару надо дать свободной выход, иначе будет взрыв.

А то, что под видом мухаджирства уже вовсю начала раскручиваться массовая эмиграция видно по количеству уезжающих «паломников». Например, только по одной из ведомостей пристава нижне-кубанских черкесских аулов в том же 1859 году «во временный отпуск за границу в Турцию» уехало 533 семейства (5 тыс. 211 чел. обоего пола) из 7 аулов. Учитывая, что приставство Нижне-Кубанских народов было создано в 1852 г. для надзора за покорными обществами на Нижней Кубани, то указанные переселенцы были из тех, кто уже пожил под российским управлением, был им недоволен и надеялся в единоверной Турции найти более комфортные условия жизни. Многие исследователи обращают внимание на то, что главной причиной эмиграции таких, уже обосновавшихся на равнинной Кубани горцев-переселенцев, был экономический (в первую очередь земельный) вопрос. Мало того, что поселенцы полу-

603 Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА), ф. 14257, оп. 3, д. 424, л. 5.
604 Добавлено нами.
605 РГВИА, ф. 14257, оп. 3, д. 429, л. 68.
606 РГВИА, ф. 14257, оп. 3, д. 468, л. 2–4.

чали всего по 6 десятин на душу, так и давались эти земельные наделы нередко без четкого определения границ и на время. В 1861 году временно командующий Кавказской армией генерал Орбелиани писал: «затем, по требованию военных обстоятельств, из земель, указанных туземцам, мы нередко отнимали часть под казачьи поселения или укрепления, и раз поселенных на новых местах, по требованию этих же обстоятельств, снова переселяли, и иногда по несколько раз, с места на место; но при этом новом поселении земли указывались туземцам только в примерном количестве и для временного пользования»[607]. Но опять же сложно обвинить в данном контексте российские власти в каком-то злом умысле по отношению к перемещаемому автохтонному населению. В условиях военных действий и сложносоставной картины массовых принудительных миграций как кавказского, так и славянского населения, оптимальная система размещения этнических групп в регионе не могла выстроиться одномоментно. Казачьи станицы в Закубанье тоже многократно перемещали, передвигая на новые рубежи, либо просто перенося на другое более удачное место для жизнеобеспечения поселенцев. На стабилизацию миграционного и земельного вопроса требовалось как минимум десятилетие, но горцы в большинстве своем ждать этого момента не собирались — нередко просто потому что не могли просчитать подобную перспективу. Впрочем, ради справедливости надо отметить, что и позже наделение станиц и аулов землями шло далеко не всегда гладко, одним доставались лучшие угодья, другим — среднего качества. Размеры наделов также продолжали быть болевой точкой. Именно земельный вопрос стал, например, основным побудительным мотивом для массовой эмиграции в Турцию в 1880-е годы карачаевцев и балкарцев[608].

Власти пытались улучшить ситуацию через реализацию налоговых льгот и строгий контроль за налоговым бременем местного кавказского населения в целом. В одном из предписаний главнокомандующего Кавказской армией в марте 1861 года требовалось «строгое наблюдение за недопущением учреждения никаких ни денежных, ни натуральных налогов и повинностей с туземцев.., без особенного на это каждый раз разрешения»[609]. Но в целом улучшить ситуацию с благосостоянием горцев это не могло.

Интересно, что земельный вопрос являлся не только одной из причин исхода местного населения в Турцию, но и влиял даже на то, каким путем они будут покидать Российскую империю. Так, уже с конца 1850-х годов горцам было запрещено уходить в Османскую империю сухопутным путем через Закавказье. Этим маршрутом было разрешено двигаться только тем, кто успел заранее получить заграничные паспорта, а таковых было мало. Как было указано в одном из предписаний начальника штаба, «лица, получившие уже заграничные паспорта, не должны быть стесняемы в выборе пути, которым они находят удобнейшим для следования в Мекку»[610]. Основной же массе эмигрирующих горцев загранпаспорта на рубеже 1860-х годов выдавали прямо в порту отъезда — Керчи, Анапе, Сухум-Кале. Требование российских властей о морском пути эмиграции не подлежало обсуждению. Вызвано такое требование было вполне объективными причинами, связанными с необходимостью сохранить стабильную обстановку в Закавказье. По мнению командования, эмигранты «сухим путем не могут быть отпущены собственно потому, что за Кавказом все земли суть частная собственность и путешественники не будут иметь продовольствия для огромного количества скота, который будет следовать за ними и возбудит неудовольствие землевладельцев»[611]. Не меньше беспокоило власти и то, что крупные партии будут заниматься грабежами и разбоями по пути следования. Поэтому их отправляли через пересеченную кордонными линиями территорию Правого крыла, где подобный сценарий легко пресекался военными командами и милицией.

А то, что эмигранты не оставляли попыток нажиться грабежами и разбоями даже во время следования в порты отправки, хорошо прослеживается по документам. Например, в одном из предписаний начальника штаба кавказской армии от 25 июня 1862 г. сообщалось следующее. «В прошлом месяце с разрешения командующего войскам туземцам баракаевского, баговского и абадзехского племен, изъявившим желание идти на переселение в Турцию, дозволено было до ухода за границу продать свое имущество в наших станицах и покорных аулах, после чего они должны были получить заграничные паспорта и отправиться в Турцию путем, какой сами признают для себя удобным. Туземцы эти в ожидании распродажи имущества расположились табором возле укр. Хамкеты... Ночью с 14 на 15 число сего июня месяца горцы в числе 5 тыс. человек подошли к Хамкетам и штурмовали укрепление, но, несмотря на превосходство их сил и слабость нашего гарнизона, были отбиты и с появлением резервов из ближайших станиц принуждены отступить. В нападении на укрепление принимали живое участие вышеозначенные туземцы, ожидавшие только продажи имущества для получения заграничных паспортов, и после неудачи неприятеля ушли с ним в горы...»[612]

607 Цитата по: Кипкеева З.Б. Народы Северо-Западного и Центрального Кавказа. С. 310.
608 Кипкеева З.Б. Карачаево-балкарская диаспора в Турции. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2000.
609 ГАКК, ф. 389, оп, 1, д. 39, л. 22.
610 ЦГА КБР, ф. 2, оп. 1, д. 465, л. 7 и 7 об.; Проблемы Кавказской войны. С. 99.
611 ЦГА КБР, ф. 2, оп. 1, д. 465, л. 3 и 3 об.; Проблемы Кавказской войны. С. 96–97.
612 РГВИА, ф. 14257, оп. 3, д. 529, л. 6.

Кроме того маршрут передвижения эмигрантов к местам отправки диктовался еще и желанием властей не дать уходящим спровоцировать население тех мест, через которые они проходили. Например, уже в апреле 1861 г. эмигрировать через Керчь горцам запретили, чтобы не спровоцировать исход крымских татар. Начальник главштаба Кавказской армии, в связи с принятием правительством «деятельностных мер к удержанию по возможности переселения крымских татар в Турцию и признавая необходимым устранить для сего влияния примера на них переселенцев из кавказских горцев, изволил приказать: не дозволять последним отправляться в Керчь и крымские порты»[613]. По тем же причинам эмигрантам в разное время запрещалось проходить через осетинские земли и целый ряд пророссийских горских обществ. К сожалению, как покажут дальнейшие события, данные меры не принесли ожидаемого результата.

К 1862 году в связи со значительным углублением войск в Закубанье горцы все чаще были вынуждены покидать места жительства, терять имущество, не возобновлять посевы, а значит и не получать урожай. Значительно ухудшат их состояние и ранние суровые зимы 1862/1863 и особенно 1863/1864 гг. В результате перед правительством все острее стал вставать вопрос финансовой помощи отдельным группам эмигрантов, у которых было горячее желание уйти в Порту, но не было денег, чтобы оплатить билет на корабль. 10 мая 1862 г. император утвердил решение о выделении денежных сумм для обеспечения переезда эмигрантов в Турцию[614]. Деньги шли на фрахт морских судов, на оплату проездных билетов, на оказание материальной помощи переселенцам. Например, в одном из рапортов сентября 1862 году излагается просьба направить в Тамань 18 семейств шапсугов, изъявивших желание в настоящем году переселиться в Турцию. «...Они будут по особому распоряжению отправлены на пароходе, который для сего имеет быть доставленным 1-йгильдии купцом Егором Дребязгиным в один из портов Турецкой империи, куда означенные туземцы пожелают, с уплатою за перевозку их на счет казны, и вместе с тем доставить в штаб войск Кубанской области подробный посемейный список объясненным 18 семействам шапсугов для расчета причитающихся за перевозку их денег»[615].

Оказание материальной помощи эмигрантам позволяло властям ускорить (а в ряде случаев вообще сделать возможным) отъезд с территории страны агрессивно настроенного населения, не прибегая к военной силе и массовым жертвам. Как отмечал в январе 1863 года командующий войсками кубанской области Н.И. Евдокимов, «в настоящее время горцы выходят к нам с покорностью на том, между прочим, условии, чтобы им было дозволяемо воспользоваться отъездом в Турцию на казенный счет, какое условие и включается в свидетельства, выдаваемые туземцам по их

просьбам при принятии ими покорности...»[616] Особенно важным он считал выселение горцев со стороны морского берега, видя в этой мере необходимую для нас государственную задачу, разрешение которой можно достигнуть поощрением к выселению небольшою «премией» до 10 тысяч семей горцев[617]. Разделяя мнение Евдокимова, главнокомандующий армией написал к военному министру о необходимости назначить 100 тысяч рублей в пособие переселенцам. «Мера эта, говорит главнокомандующий, избавит нас от таких личностей, которые отличаются фанатизмом и вредным для нас влиянием на соплеменников и ускорит окончание войны, а следовательно, уменьшит издержки, с нею сопряженные»[618]. В сентября 1863 года ходатайство «об отпуске 100 тыс. руб. для выдачи пособий горцам, переселяющимся в Турцию» было удовлетворено[619]. Причем финансовую помощь получали как «покорные», так и «непокорные» горцы. Генерал-адъютант Н.И. Евдокимов пишет: «В деле перевозки на казенный счет я полагал бы не делать различия между покорными и непокорными туземцами, потому что нам необходимо достигнуть такого результата, чтобы из общей массы туземного населения Кубанской области ушли те люди, которые недовольны настоящим положением дел и которые своим неугомонным характером могут иметь дурное влияние на спокойствие других туземцев, и чтобы затем остались в крае люди, не желающие более ничего как мирной жизни»[620].

О том, какие расценки на перевозку были в это время можно узнать, например, из записки керченских купцов Лоренцо и Мешкова, которую они подали начальнику Натухайского округа в марте 1863 года: «Плата за перевозку горцев полагается от казны с души к портам (Черного моря) Азиатской Турции по четыре рубля, в порты (Черного моря) Европейской Турции, но не далее Константинополя, по 4 руб. 50 коп. серебром. От платы этой вовсе освобождаются дети четырех лет и моложе, имущество горских семейств, заключающееся в узлах, сундуках и продовольствие, которое может быть взято горцами для себя. Однако сундуки горцев должны быть не более $1^1/_4$ ар. длиною, а все имущество каждого семейства весом не более шести пудов. Кроме того, от платы освобождаются беднейшие горские семейства, но число таковых семейств не должно превышать трид-

613 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 24.
614 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 139, л. 2–4.; Проблемы Кавказской войны. С. 219.
615 ГАКК, ф. 325, оп. 1, д. 301, л. 28.
616 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 139, л. 2–4.; Проблемы Кавказской войны. С. 219.
617 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа... 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 360.
618 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа... 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 348.
619 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 136, л. 1; Проблемы Кавказской войны. С. 223.
620 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 139, л. 2–4.; Проблемы Кавказской войны. С. 219–220.

цати душ на каждую тысячу их и чтобы каждое семейство, имеющее право на бесплатную перевозку, имело свидетельство от местного военного начальства для предъявления заведывающему нагрузкою. За прочее имущество горцев, как-то: хлеб в зерне, повозки, лошадей, рогатый скот, ульи пчел, воск и мед в мешках и кадках, сырые кожи и прочие громоздкие вещи — плата должна производиться самими горцами, по нашему с ними согласию»[621]. Иногда российским властям удавалось договориться с судовладельцами о включении в сумму билета имущества переселенцев, которое они не планировали брать с собой заграницу. Например, в ноябре 1863 года керченский купец Фон-Штейн, планирующий перевезти эмигрантов-абадзехов, по требованию властей «обязался в уплату за перевозку их морем в турецкие порты принимать от них скот, хлеб, оружие и прочее имущество по оценке выборных с обеих сторон и только получая деньгами от казны по 2 руб. с каждой души, перевозимой в Турцию»[622].

Конечно, перевозка эмигрантов за казенный счет не велась поголовно. Финансирование выделялось в первую очередь на совсем бедные семьи. Как указывалось в одном из распоряжений, «в случае крайности можно выдавать по 10 руб. сер.на каждое переселяющееся семейство, если они все окажутся бедными и нуждающимися в пособии»[623]. Но даже, если семья могла обеспечить себе покупку билетов на морское судно государство нередко все равно оказывало помощь. Например, когда в мае 1863 года значительная группа натухайцев и шапсугов захотела переселиться в Турцию, российскими властями было принято следующее решение: «предоставить им отправиться по желанию, но не иначе как на их собственный счет, отнюдь не нанимая для них судов на счет казны. ...В случае особенной крайности, тем из семейств этих переселенцев, в которых окажется значительное число малолетних, назначать пособие в размере не превышающем десяти рублей на семейство, с строгим при этом наблюдением, чтобы таковые пособия действительно выдавались по назначению»[624]. Впрочем, если говорить конкретно об этом распоряжении, то отказ оплатить перевозку данных эмигрантов объяснялся отнюдь не экономией бюджета, а тем что именно в этот момент пересматривались договоренности по приему кавказских переселенцев с Османской империей. В связи с этим российские власти вынуждены были создавать видимость, что они ничем не помогают эмигрантам в переезде в Порту, а соответственно фрахт морских судов для уезжающих за казенный счет был в этот момент невозможен. Как указывалось по этому поводу в распоряжении начальника штаба, «последовало приказание приостановить перевозку туземцев, переселяющихся в Турцию, впредь до разъяснения отношений нашего и турецкого правительства. Вследствии сего... действовать при отправлении на кочермах переселяющихся

туземцев как можно осторожнее, отнюдь не заводя никаких переписок с консулами, чтобы этим избегнуть иметь документы по этому делу вне границ нашей империи»[625].

Переселенцы завершающего этапа войны (1862–1864 годов) в большинстве своем были нищими. Чтобы вынудить автохтонное население выйти с гор, войскам было приказано полностью уничтожать жилища и инфраструктуру аулов. В распоряжении по армии указывалось, чтобы «войска не ограничивались одним только наблюдением за переселением туземцев, но чтобы все бывшие жилища их совершенно уничтожили, оставляя в целости хлеб, сено и солому»[626]. То есть российские власти старались не дать возможности горцам вернуться на их прежнее место жительства, но при этом личное имущество переселенцев максимально старались сохранить. Обнищание как мигрантов, так и эмигрантов, не было в интересах властей — оно порождало массу административных и экономических проблем. Но зачастую при приближении российских войск горцы бросали не только дома, но и нередко почти все имущество, уходили дальше в горы только с самым необходимым. У них быстро заканчивались средства к существование и когда они принимали решение двигаться на побережье для эмиграции в Турцию у них нередко не оставалось даже еды. Поэтому часто властям приходилось оплачивать горцам не только проезд в Османскую империю, но и обеспечивать их продовольствием на пути следования к местам отправки и во время ожидания ими морского транспорта. Первоначально давались денежные пособия на продукты, но так как горцы редко имели возможность и желание ходить по ярмаркам, да и с деньгами управлялись зачастую неграмотно, то повсеместно финансовую помощь стали оказывать в натуральной форме — билетами на морские суда и продуктами. Для пропитания эмигрантам обычно выдавали муку и крупы[627].

В марте 1864 года, после покорения убыхов, все кавказское побережье Черного моря было подчинено. 28 апреля приказом главнокомандующего были определены особые доверенные лица для наблюдения за выселением горцев (из Анапы, Новороссийска, Тамани, Туапсе, Джубги) и правильной выдаче им пособий для отправления. Численность желающих покинуть Россию горцев превысила все предполагаемые разме-

621 ГАКК, ф. 325, оп. 1, д. 301, л. 44–45.
622 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 136, л. 5; Проблемы Кавказской войны. С. 227.
623 ГАКК, ф. 325, оп. 1, д. 301, л. 337 об.
624 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 137, л. 2; Проблемы Кавказской войны. С. 182.
625 ГАКК, ф. 325, оп.1, д. 301, л. 55.
626 ГАКК, ф. 325, оп. 1, д. 308, л. 74.
627 ГАКК, ф. 325, оп. 1, д. 301, л. 501.

ры. Горцы собирались на берегу моря нередко без продовольственных запасов и даже без одежды. Российские власти как могли старались облегчить состояние этих переселенцев. Были срочно закуплены в Сухуме 200 мешков хлеба и 1.000 аршин простой бумажной ткани. Беднейшим выдавали провиант и денежное пособие в размере от 10-ти рублей на семью, до 2-х рублей на душу, причем перевозка в Турцию производилась за казенный счет. Старались оказывать и медицинскую помощь. Так, горцев, находящихся в районе Новороссийской бухты, по приказанию главнокомандующего Кавказского армией, лечили в госпиталях за казенный счет. При выселении джигетов, имевших на берегу много скота, которого перевезти им не было возможности, было сделано распоряжение, «в видах соблюдения интересов переселенцев, о продаже его и даже заключен контракт с гражданином Николадзе и с майором Колосовским о покупке ими всего скота по установленной цене»[628].

Что касается морских судов, которых с таким нетерпением ожидали эмигранты, то с ними тоже не все было просто и ситуация менялась по мере эволюции военно-политической обстановки в регионе. Так, после Крымской войны российским паломникам-мусульманам разрешалось добираться до Османской империи только на российских морских судах — общественных пароходах и купеческих судах. Из письма командующего войсками заведующему Мало-Лабинской линией от 30 июля 1859 г.: «во время проезда водою они [мухаджиры][629] должны следовать на судах не запрещенных; в противном же случае, если будут захвачены на контрабандных турецких кочермах, то сочтены будут изменниками и подвергнутся законной ответственности»[630]. Это создавало определенные препятствия для растущего числа горцев, эмигрирующих с Северо-Западного Кавказа под видом паломничества в Мекку. Впрочем, когда к весне 1863 года поток превысил все предполагавшиеся ранее нормы туркам тоже пришлось подключиться к морской перевозке эмигрантов, а российским властям эту перевозку юридически разрешить. В мае 1863 года генерал-адъютант Н.И. Евдокимов «разрешил желающих идти на переселение в Турцию горцев отправлять на кочермах»[631]. Цена за проезд на кочерме была 2 руб. 50 копеек с человека (на российских пароходах — 4 руб. 50 коп.), но условия для пассажиров были в разы хуже. Если русских купцов жестко контролировало правительство, не позволяя перегружать корабли и тем самым провоцировать болезни и смертность у эмигрантов[632], то турецкие перевозчики набирали рейсы со значительным перегрузом, никаких удобств на этих рабовладельческих судах для пассажиров не было. Из-за большой скученности и антисанитарии практически ни один корабль не довозил эмигрантов без фактов массовых инфекционных заболеваний и высокой смертности. Весной 1864 г. количество горцев, ожидающих отправки стало так велико, что помимо гражданских российских и турецких судов к перевозке эмигрантов российские власти были вынуждены подключить и свои военные корабли. Как писал в это время командующий Кавказской армией великий князь Михаил Николаевич, «война Кавказская должна будет окончиться в самом непродолжительном времени. Но как непременным условием окончания этой войны должно быть совершенное очищение восточного Черноморского прибрежья и переселение горцев в Турцию, то вопрос о времени окончания войны при настоящих обстоятельствах приводится к тому, во сколько времени успеем мы отправить в Турцию враждебное нам население. Хотя теперь, благодаря усердия и распорядительности коллежского советника Мошнина, все каботажные средства Анатолийского прибрежья направлены к этой цели, но все же одних этих средств недостаточно. Поэтому я вошел в сношение с Русским обществом пароходства и торговли о назначении для этой цели еще одного или двух пароходов и полагаю употребить еще часть военных транспортов»[633]. Скопление большого количества переселенцев в приграничной зоне являлось ощутимой угрозой безопасности южных рубежей России и требовало от правительства принятия быстрых и максимально эффективных с точки зрения государственной безопасности решений.

Не только на турецких кораблях, горцы в большинстве своем попадали в условия полной антисанитарии и голода, чтобы приводило к эпидемическим инфекционным вспышкам и высокой смертности. В турецких портах корабли нередко держали по 2–3 недели без права выгрузки переселенцев (что еще более усугубляло их положение), да и размещение в лагерях для беженцев редко приносило облегчение. Как писал вице-консул в Трапезунде Мошнин в декабре 1863 г., «переплыв в зимнее время Черное море, изнуренные морской болезнью, холодом, и голодом, они [горцы][634] не встречают здесь тех забот, какие бы должны быть им оказаны местными здешними властями. Вместо того, чтобы разместить их в хорошем загородном месте, помещают в дырявых палатках, на глав-

628 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 360–362.
629 Добавлено нами.
630 РГВИА, ф. 14257, оп. 3, д. 468, л. 2–4.
631 ГАКК, ф. 325, оп. 1, д. 280, л. 27.
632 Виноградов Б. В., Виноградов В. Б., Клычников Ю. Ю. Российская власть и горский традиционный уклад: очерки взаимодействия в конце XVIII – начале XXI века : монография / Под ред. Б. В. Виноградова. Славянск-на-Кубани : Издательский центр филиала КубГУ в г. Славянске-на-Кубани, 2012. С. 101–102.
633 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 1184, л. 5–7; Проблемы Кавказской войны. С. 264–265.
634 Добавлено нами.
635 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 1096, л. 1–7.; Проблемы Кавказской войны. С. 248.

ной площади, где они буквально тонут в грязи. Отсюда развитие тифуса и оспы, которой они, впрочем, всегда страдали. Отсюда и та ужасающая смертность от 40 до 60 человек в день...»[635]

При этом несправедливо утверждать, что турки целенаправленно бросали переселенцев на произвол судьбы, селили их в безводные районы без оказания какой-либо помощи и т. п. Османская империя была таким же крупным и централизованным государством, как и Российская империя, с не менее продуманной миграционной политикой. И у нее также были свои резоны в принятии эмигрантов, их расселении и выделении необходимой финансовой помощи. По свидетельству русского консула Мошнина в Трапизонде только в марте 1864 года турецкое правительство тратило ежедневно до 1.000 золотых меджиде. Одного хлеба выдавалось в день более чем на 20.000 пиастров[636]. Если горцы приезжали без одежды, то турецкие власти им выдавали «старую негодную военную одежду, которая нарочно на этот предмет посылается из Константинополя»[637]. Просто объема денежных пособий и материальной помощи явно было недостаточно в силу многочисленности переселенцев. Кроме того они не всегда до них доходили. Как отмечал российский консул Мошнин, турецкое правительство на переселенцев «тратит большие деньги, но распоряжается [ими][638] дурно»[639]. Воровство казенного имущества и халатность чиновников было в Порте распространено еще в большей степени, чем в России. То есть, как российские власти в 1863–1864 годах не смогли обеспечить всем необходимым огромную многотысячную массу переселенцев, одномоментно скопившуюся на черноморском берегу, так и османское правительство не смогло справиться с этой же массой после ее прибытия на турецкий берег. И тем, и другим просто не хватило для этого ни административных, ни финансовых ресурсов, потребовавшихся в столь короткий временной промежуток. Кто был виноват в сложившейся трагической ситуации — российские власти, турецкие, горцы? Все и никто. Так сложились обстоятельства — геополитические, экономические, военные, конфессиональные, этнокультурные.

Конечно, целый комплекс трагических обстоятельств, сопровождавших исход основной массы горцев в Турцию, не мог не породить реэмиграционных процессов. Политика российских властей по отношению к реэмигрантам диктовалась в первую очередь соображениями государственной безопасности и сохранением стабильности в северокавказском регионе. С самого начала правительство было заинтересовано в том, чтобы из Османской империи, являвшейся на тот момент геополитическим соперником России, возвращались только законопослушные паломники, а не горцы, переквалифицировавшиеся в агентов иностранных спецслужб или антироссийски настроенные эмигранты, дестабилизирующие ситуацию в регионе. Поэтому по отношению к мухаджирам, просрочившим свои годовые отпускные билеты, действовал запрет на их реэмиграцию.

Например, в Циркулярном предписании начальника штаба генерал-майора Зотова начальнику Натухайского округа от 9 января 1861 г. по отношению к реэмигрантам, просрочившим паспорта, было приказано делать следующее: «...По прибытии означенных лиц в наши пределы немедленно арестовать их, и ежели окажется: а) что они принадлежат к покорным горским обществам Кавказа, то немедленно ссылать их вовнутрь России на поселение навсегда, и б) ежели же таковые лица будут принадлежать к тем из горских обществ, кои находятся с нами во враждебных отношениях, то таковых задерживать в течение 3-х месяцев для размена на наших пленных, находящихся в горах; по истечении же сказанного трехмесячного срока, ежели вымен не состоится, отсылать в Сибирь на поселение навсегда и в обоих случаях установленным административным порядком, с утверждения г. главнокомандующего. Что же касается до тех лиц, кои принадлежат вообще к жителям Кавказа и кои, будучи уволены в Турцию по различным причинам и просрочив там свои паспорты, явятся на родину, то, ежели они не представят свидетельств от консулов в продолжении им отпуска или в уважительности причины их просрочки, с таковыми поступать согласно первого отдела вышеозначенного правила, т. е. ссылать их вовнутрь России на поселение, навсегда...»[640]

Что касается мухаджиров, у которых отпускные документы не были просрочены на момент их возвращения в Россию, то в их отношении действовало официальное распоряжение: «лиц, возвращающихся на родину с паспортами, еще не просроченными, следует пропускать беспрепятственно»[641]. Но легитимность выездных документов не гарантировала реэмигрантам возвращения в места прежнего проживания. В одном из военных рапортов за 1860 год предписывалось: «горцев, которые возвратятся из Турции с правильными документами и потому не потерявших прав российских поданных, водворять на Кавказе, по усмотрению ближайшего начальства, в том только случае, если у них оставалось здесь имущество; если же пред уходом за границу они все свое достояние продали с явной целью вступить самовольно в подданство иностранной державы, что, по

636 Берже А.П. Выселение горцев с Кавказа. 1882. Т. 33. Вып. 1. С. 355.
637 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 1096, л. 3–4; Проблемы Кавказской войны. С. 255.
638 Добавлено нами.
639 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 1114, л. 5, 6; Проблемы Кавказской войны. С. 256.
640 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 3.
641 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д, 39, л. 6.
642 Акты кавказской археографической комиссии. Т. 12. Тифлис, 1904. С. 515–516.

закону, причисляется к видам государственной измены, то, не подвергая их никакому взысканию, предоставить им избрать местожительство и род жизни в других отдаленных от Кавказа российских губерниях»[642].

Впрочем, в начале 1860-х годов количество мухаджиров, желавших навсегда переселиться на территорию Османской империи, стало уже настолько большим, что российские власти пришли к выводу о бессмысленности выдачи годовых паспортов таким эмигрантам. В марте 1861 года вышло указание «впредь выдавать таким лицам не отпускные годовые билеты, а увольнять их прямо на переселение в Турцию»[643]. Такому решению способствовал и целый ряд других факторов, угрожающих стабильности в регионе. Так, российский посол отмечал, что «значительное число из Кавказских уроженцев, отправившихся в Турцию под разными законными предлогами, как, например, по торговым делам или на поклонение гробу Магомета, а не просрочивших своих паспортов, обратились в миссию с настойчивым требованием пометки (не *разобр.)* паспортов для обратного следования на Кавказ и что затем миссия, не имея никаких законных данных для отказа в этой их просьбе, визировала их паспорты. Таким образом, часть таких горцев отправилась уже обратно из Турции на Кавказ и, вероятно, за ними последуют и остальные»[644].

Сам по себе факт возвращения подданных назад в Россию не являлся чем-то противоправным. Но в рассматриваемый нами период существовал ряд отягчающих данную ситуацию обстоятельств. О них подробно говорится в Предписании командующего Кавказской армией от 19 мая 1861 г.: «...Как нам известно, что большая часть из этих горцев под предлогом временного, хотя и продолжительного отпуска шла на переселение в Турцию и для этого распродала свое имущество, то водворять на Кавказ этих бездомных бродяг — значит добровольно увеличить грабежи и смуты в крае, только что начавшем принимать мирное положение. Посему... я покорнейше прошу... употребить все меры к тому, чтобы по прибытии из Турции только тем из них, которые ездили в Турцию действительно по торговым или другим делам, а не с целью переселения или принятия подданства этой державы, т. е. таким, кои, отправляясь в отпуск, не распродавали своего имущества. Все же остальные, продававшие перед выездом с Кавказа все свое имущество, что служит явным их намерением перейти в подданство Порты, должны быть непременно высылаться из края вовнутрь России принятым административным порядком с разрешения моего. Вместе с тем, так как переселение горцев из наших пределов в Турцию продолжается, то всем, отправляющимся туда с этой целью... необходимо делать пометку на паспортах: «отправляются на переселение», чем и будет совершенно устранена обязанность визировать паспорты в случае пожелания их обратного возвращения...»[645]

Понимая, что всех реэмигрантов остановить на границе не получится, и что часть горцев все равно будет просачиваться назад на Кавказ, российские власти прилагали все усилия для сохранения стабильности в только что умиротворенных приграничных районах. С этой целью в августе 1861 года Комитет министров «признал необходимым возвратившихся уже на Кавказ выходцев, если у них нет постоянной оседлости, высылать в Оренбургскую губернию для водворения по усмотрению командира отдельного Оренбургского корпуса на землях Уральского или Оренбургского казачьих войск, и точно так же поступать впредь с теми кавказскими выходцами, которые для получения дозволения возвратиться на Кавказ дадут ложное показание, что имеют там оседлость»[646].

Процесс этапирования реэмигрантов в Оренбургскую губернию происходил обычно следующим образом. На каждые два семейства для проезда выделялась подвода. Главе каждого семейства давались кормовые деньги из расчета на каждого члена семьи в соответствии возрастом. Если переезд происходил в зимнее время, то на каждую семью выделялись деньги для закупки полушубков. Интересно, что наличные давалась только при условии полного разоружения мигрантов, для чего им давалась возможность продать свое оружие самостоятельно или при посредничестве местных властей. Для сопровождения каждой партии переселенцев назначался грамотный урядник или унтер-офицер, в обязанности которого входили контроль за порядком во время пути и взаимодействие с местными органами власти с целью безостановочного следования колонны. Он же распоряжался и бюджетными деньгами. Работа сопровождающего оплачивалась посуточно вплоть до его возвращения домой. Для недопущения побегов, беспорядков и криминала со стороны переселенцев партию обычно сопровождала вооруженная стража в 5–10 человек. В случае заболевания кого-то из переселенцев в пути, его вместе со всем семейством довозили до ближайшей больницы или лазарета, из государственной казны оплачивали как его лечение, так и наем помещения для членов семьи на время его болезни. По месту прибытия в Оренбургскую губернию поселенцам выдавались пособия на обзаведение хозяйством и определялся перечень льгот.

Но в начале 1860-х гг. количество реэмигрантов уже было так велико, что переселить их всех одномоментно в Оренбург было затруднительно. Необходимо было доработать документальную базу, пересмотреть источ-

643 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 10.
644 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 29.
645 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 29.
646 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 58–59.

ники и формы финансирования этапируемых, донабрать исполнителей из числа военных, которые будут обеспечивать безопасность и взаимодействие с местными властями в пути следования. Это вынудило власти принять решение незаконных реэмигрантов «поселять в Ставропольской губернии, предоставив Главному Кавказскому начальству в случае, если оно найдет необходимым их удалить, войти в соглашение с командиром отдельного Оренбургского корпуса о постепенном водворении их в Оренбургской губернии на свободных землях тамошнего казачьего войска с отнесением потребных на сие расходов на Государственное казначейство и затем по мере представляющейся возможности выселить туда сих людей, для большей безопасности в пути, малыми партиями»[647].

В 1863–1864 гг., когда эмиграция горцев Северо-Западного Кавказа приобрела максимальный размах и российские власти были вынуждены использовать для перевозки эмигрантов в Османскую империю не только российские, но и турецкие корабли. Благодаря этому у реэмигрантов появился еще один путь возвращения на Кавказ. Вот как об этом писал главнокомандующий Кавказской армией в августе 1864 года: «В настоящее время пространство юго-западного склона Кавказа, лежащее между укр. Константиновским и Гаграми, за выселением горского населения, остается почти пустым. На всем этом пространстве лишь от укр. Константиновского до р. Туапсе водворяются в настоящем году казачьи станицы; а на остальной части этой приморской страны только расположены войска, содержащие посты в прибрежных пунктах и занимающиеся разработкою дорог. Войска эти не могут содержать под непосредственным наблюдением всего прибрежного пространства юго-западного склона Кавказа; вследствие чего турецкие кочермы имеют возможность приставать всюду и, вне надзора, могут беспрепятственно высаживать с различными целями прежних жителей гор, что, конечно, не может быть допущено ни под каким предлогом. Для устранения могущих произойти недоразумений я признал необходимым дозволить иностранным судам и турецким кочермам приставать к северо-восточному берегу Черного моря только в тех пунктах, которые непосредственно заняты нашими войсками и где, следовательно, можно иметь более или менее строгое наблюдение за приходящими судами. Такими пунктами назначены: Геленджик, устья рек Пшады, Вулана, Джубги, Шаиюуго, Ту, Нечепсуго, Туапсе, Псезуапе, Шахе, пост Кубанский (при устье Дагомиса) и, наконец, устья рек Сочи и Мзымты (Адлер). На всех этих пунктах либо устраиваются станицы, либо учреждены береговые посты. По объявлении этого распоряжения с теми судами, которые будут приставать или направляться к прочим пунктам побережья, будет поступаемо на основании существующих постановлений и особенною строгостью в тех случаях, когда на этих судах будут найдены

ныне выселившиеся в Турцию горцы и всякие беспаспортные бродяги»[648]. Жесткая позиция российских властей по отношению к реэмигрантам имела вполне весомые причины. Далеко не все горцы, возвращавшиеся законно или незаконно из Османской Империи на Кавказ, стремились к мирному образу жизни. Как отмечалось в одном из военных рапортов, некоторые горцы «приезжают на самом деле с известиями, волнующими все горские народы, что России угрожает теперь война с Турцией и прочими государствами, что горцам готова уже помощь извне, что для этого в Константинополе находится в настоящее время значительное число оружия, артиллерии и даже польские легионы и что скоро-скоро русские войска и все русское население выйдет из здешнего края и тогда горцы получат вечную независимость от России»[649]. Подобные факты заставляли российские власти ужесточать запрет на въезд реэмигрантов в Россию, отсекая тем самым дорогу на Кавказ как антироссийскому контингенту, так и лояльным горцам, из которых вполне могли сформироваться законопослушные подданные, ведь значительную долю таких возвращенцев составляли крестьяне. В апреле 1865 г. русское консульство в Османской империи получило распоряжение, категорически запрещающее реэмиграцию горцев.

Хотя как справедливо отмечает современный исследователь А.В. Сичкарь, действия российских властей в отношении возвращавшихся мухаджиров были очень противоречивы. Мы бы добавили, что они были еще и многослойны. Так, несмотря на официальные запреты реэмиграции, власти на всем протяжении 1860-х гг. продолжали пропускать небольшие партии горцев обратно на Кавказ и селить их на прежние места жительства (если это, конечно, были не высокогорные районы). Одной из скрытых целей такой политики было желание показать местному кавказскому населению, которое продолжало колебаться в пользу исхода с мест расселения за рубеж, что Турция отнюдь не сладко встречала значительную часть эмигрантов. Своим нищим видом, рассказами о перенесенных несчастьях реэмигранты должны были способствовать укоренению оседлости горского населения на новых местах проживания. Для усиления позитивного впечатления о российской государственности военная администрация даже выделяла денежные средства на обзаведение хозяйством таким реэмигрантам. В этом ключе российский военный советник в Константинополе В.А. Франкини в 1863 г. писал Д.А. Милютину: «Мы, напротив, должны воспользоваться непри-

647 ГАКК, ф. 389, оп. 1, д. 39, л. 58–59.
648 ЦГИА Грузии, ф. 416, оп. 3, д. 149, л. 12–13; Проблемы Кавказской войны. С. 314–315.
649 ГАКК, ф. 325, оп. 1, д. 280, л. 51, 52.

язнью их (возвращающихся на Кавказ горцев) к турецкому правительству и к туркам вообще, которая для них есть следствие опытности. Если земли их отданы другим, — на Кавказе земли много, где бы их разместить. Приехавший из Турции обратно кавказский переселенец представляет живое олицетворение того горького разочарования, которое ожидает кавказских мусульман в их смелых надеждах на сочувствие турецкого правительства...»[650] К сожалению, как видно из документов, горцы в большинстве своем в 1863–1864 гг. были настолько уже нацелены на эмиграцию, настолько зашорены в своей антироссийскости и слепой вере собственной политической верхушке, что воспринимали рассказы реэмигрантов как профинансированную властями дезинформацию.

А теперь подведем общий итог тому, насколько эффективной оказалась миграционная политика российских властей в деле покорения и стабилизации ситуации на Северо-Западном Кавказе во второй половине 1850-х — первой половине 1860-х гг. Основной целью правительства в этот период было окончательное умиротворение региона и установление в нем военно-политической и социально-экономической стабильности при полном контроле ситуации российской администрацией. Сугубо военные методы оптимальными не признавались — вторым (если не первым) способом по значимости стала целая система принудительных миграций славянского и автохтонного (преимущественно кавказского) населения.

Давайте проанализируем последствия использования властями инструментария контролируемых миграций в указанном контексте:

1. Был изменен этноконфессиональный облик региона — славянский компонент значительно увеличился, кавказский — снизился примерно до 10% порога. Но произошло это не за счет геноцида или внешней депортации по этноконфессиональному признаку, а за счет свободы эмиграции, когда основная масса горцев по собственной инициативе выехала за границы государства. Доминирующий теперь по численности славянский этноконфессиональный компонент обладал требуемой лояльностью по отношению к государственной власти, устойчивостью к иностранному влиянию, готовностью к хозяйственному освоению и военной защите рубежей.

2. Оставшаяся в регионе масса кавказского населения перемещена на легко контролируемые территории, дисперсно расселена небольшими анклавами в преобладающей массе славянского населения. Кроме того за счет разрешения на добровольный исход в Турцию в завершающий период т. н. Кавказской войны произошла контролируемая фильтрация наиболее лояльного к российским властям автохтонного контингента — в условиях паники, психологического давления, экономических проблем на территории региона остались только пророссийски настроенные горцы.

3. Была поставлена под контроль, а при необходимости и практически пресечена, волна кавказской реэмиграции, грозившая региону нарушением установившейся стабильности и военной безопасности.

4. Наиболее сложные в плане хозяйственного освоения и криминальной обстановки предгорные и горные районы были преимущественно заселены полифункциональным по своей специфике казачеством, причем в большинстве своем давно адаптированным к кавказским военно-политическим и социально-экономическим условиям.

5. Наиболее уязвимая с точки зрения геополитической безопасности пограничная приморская зона была полностью освобождена от неблагонадежного этноконфессионального компонента и заселена лояльным, преимущественно славянским, военно-морским контингентом. Это позволило в максимально сжатые сроки укрепить береговую полосу как в военном, так и в экономическом отношении.

6. Российским властям удалось заставить Османскую империю не только принять кавказских эмигрантов и даже оказать им посильную материальную помощь, но и расселить их вдали от российской границы, что напрямую влияло на перспективы геополитической безопасности страны.

Как видим, несмотря на иллюзию малоэффективности такого инструмента как принудительные миграции, результат их использования при определенном комплексе объективных военно-политических и социально-экономических условий может быть очень высокими. В данном случае куда более высоким, чем от использования прямого военного воздействия.

И подводя итоги всему выше сказанному несколько слов о «вине России». Да, была совершена депортация автохтонного населения некоторых районов Северо-Западного Кавказа (из труднодоступных горных зон и береговой полосы). Депортация — в данном случае, это выселение по этническому признаку, так как конфессиональная принадлежность мигрантов для российские властей, как мы увидели выше, значения не имела. Но депортировали куда? На плодородную прикубанскую равнину, т. е. в пределах того же региона (Северо-Западного Кавказа) с принципиально важной для дальнейшего развития государства целью — создать стабильную ситуацию в пограничной зоне. Переселение в Турцию, если следовать логике документов, а не националистическому полити-

650 Цитата по: Сичкарь А.В. К вопросу о возвращении мухаджиров из Турции на Северный Кавказ (60-е годы XIX в.) // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2009. №15.

651 Некоторые исследователи рассматривают исход адыгов в пределы Османской империи как «хиджру», имевшую характер акта «культурного самосохранения» (Прасолов Д.Н. Проблемы трансформации этнокультурной идентичности кабардинцев XIX – пер. трети XX в. // Кавказский сборник. Т. 9 (41). М.: Русская панорама, 2015. С. 219).

ческому заказу, дело — сугубо добровольное[651]. Нет данных о том, что российские войска сгоняли горцев в порты и заталкивали их в пароходы, уходящие в Порту. Зато есть огромное количество донесений и рапортов мелких и крупных военачальников, которые судорожно пытались отделить «зерна от плевел», т. е. пророссийских горцев от антироссийски настроенных, чтобы не дать покинуть регион лояльному автохтонному населению. И как здесь удивляться попустительству властей того времени, которые в конце концов стали отпускать всех желающих в надежде, что останутся только те, кто будет мирно трудиться, а не те, кто будут дестабилизировать и без того непростую ситуацию в южном пограничье? Да и как остановить желающих? Заковать в кандалы? Посадить в остроги? Поставить вокруг аулов военное охранение? Как?! Ведь если бы подобные меры были приняты, то кавказская земля бы действительно умылась кровью. А тогда в чем обвиняются национальными историками царские власти? В том, что свободно отпустили в эмиграцию желающих? В этом логики нет. Даже современные гуманистские правовые нормы утверждают право на свободу воли. А значит, даже по современным нормам исход горцев с Северного Кавказа был не более чем актом свободного волеизъявления ряда этнических групп, вызванным объективными обстоятельствами в виде вхождения территорий их проживания в культурно-правовую зону другого государства (при всех плюсах и минусах этого неоднозначного процесса).

Раздел 4. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИНФРАСТРУКТУРА ГОРОДОВ КУБАНИ И ПРИЧЕРНОМОРЬЯ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ КРОСС-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (середина XIX – начало XX века)

Важнейшей причиной формирования многонационального и поликонфессионального облика Кубани и Причерноморья явился активный и все возраставший колонизационный приток сюда переселенцев. Толчком к нему послужили: отмена в России крепостного права (1861 г.); окончание вооруженных действий по покорению Закубанья (1864 г.); массовый уход кубанских горцев мухаджиров в Османскую империю (1859–1864 гг.); разрешение иногородним лицам селиться и приобретать недвижимость на казачьих землях (1868 г.); проведение первой в регионе Ростово-Владикавказской железной дороги (1875 г.); строительство Новороссийско-Сухумского шоссе (с 1891 г.); развитие рекреационной сферы на черноморском побережье (с конца XIX в.) и ряд других факторов.

Узлами миграционных процессов, точками притяжения и концентрации пришлого населения служили, прежде всего, города, превращавшиеся в этот период из преимущественно военно-административных центров в торгово-промышленные пункты, места развития образования и культуры, курорты. Именно сюда, начиная со второй половины XIX в., устремлялись массы переселенцев из различных уголков России и заграницы, поскольку города в силу присущей им многофункциональности обладали обширной и сложной экономической структурой, позволявшей большинству жителей найти работу. Кроме возможности заработка и коммерческой деятельности приезжих привлекали удобства городской жизни, стремление приобщиться к достижениям культуры, получить соответствующее образование, участвовать в общественно-политических процессах, иметь насыщенный досуг и широкий круг общения.

Поскольку в миграционных потоках участвовали люди разных национальностей, в городах обычно формировался полиэтничный и поликонфессиональный контингент жителей. Кроме русских, составлявших большинство городского населения региона, здесь возникают общины армян, немцев, греков, евреев, поляков, татар, кавказских горцев, грузин, чехов и др. Именно урбанизированная среда, быстро формировавшаяся на Кубани и в Причерноморье со второй половины XIX века, стала

зоной интенсивного межэтнического и межконфессионального взаимодействия, где рождались новые явления культурной интеграции, определявшие уникальную специфику регионального социума. Актуальность исследования данных процессов состоит в том, что анализ практик кросс-культурной коммуникации в исторической ретроспективе является необходимым условием для выявления точек соприкосновения интересов представителей различных народов, путей и способов урегулирования межэтнических, а также межконфессиональных коллизий.

Вплоть до настоящего момента в историографии отсутствует комплексное исследование процессов формирования и специфики конфессиональной инфраструктуры городов Кубани и Причерноморья второй половины XIX — начала XX в. Данная проблематика изучалась применительно к историческому прошлому лишь отдельных центров региона. Поликонфессиональный состав жителей, храмовое строительство и проблемы межэтнического взаимодействия в Екатеринодаре с разной степенью подробности исследовали В. Бондарь, Н. Макаровская, А. Филиппова, В. Бардадым, А. Селиверстов. В контексте освещения истории других городов региона указанные вопросы рассматривали: А. Зорина, А. Герасименко и Л. Селиверстова (г. Новороссийск); А. Гусева и И. Тверитинов (г. Сочи); С. Ктиторов (г. Армавир); Н. Радионова, К. Тюников и Г. Климентьев (г. Ейск).

При рассмотрении поликонфессионального состава населения российских городов Северо-Западного Кавказа и Причерноморья, объективности ради, следует заметить, что еще Османская Порта, в целях укрепления своего влияния в этом регионе, постепенно формировала полиэтничную среду вокруг своих городов-крепостей (Анапа, Темрюк, Эски-Копыл, Ени-Копыл и др.), «стремясь тем самым размыть племенные различия адыгов, ослабив традиционный уклад их жизни». Впрочем, вокруг османских укрепленных пунктов жили не только адыги. Темрюк, например, имел пригород, именуемый «варош» (род российского форштадта, т.е. крепостного предместья), в котором было около 60 домов[652]. Сам термин «варош» характерен для венгерского языка, но встречается и в славянских странах (Словения, Западная Украина), возможно, как проявление мадьярского влияния (это только наше предположение). Как бы то ни было, для того, чтобы ослабить межэтническое напряжение, в 1808 г. османами был принят указ, запрещавший употребление бранной клички «гяур» при обращении к христианам, а согласно другому указу сбор хараджа[653] был изъят у откупщиков и передан в ведение греческого и армянского патриархов. Языком межэтнического общения здесь служил в то время тюркский (татарский) язык, который позднее был заменен русским[654]. Иными словами, еще до российского освоения региона формировался опыт межэтнической коммуникации, который по необходимости (стремление к стабильности и выгоде) требовал смягчения жестких конфессиональных установок в отношении иноверцев, идущих из мировых религий (в данном случае, из ислама).

В российское время полиэтничность превращается в главную структурообразующую характеристику крупнейших городских центров региона — от Новороссийска и Екатеринодара до Владикавказа и Порт-Петровска (с 1922 г. Махачкалы). Она — неотъемлемая черта урбанизма, который для северокавказского региона был и остается наиболее действенным средством интегрирования в универсализм, важным условием для формирования «российскости», с ее синкретическим взаимодействием и взаимовоздействием этносов, преодоления традиционализма, имеющего исторически сложившуюся высокую степень конфликтности[655]. Постоянное взаимодействие жителей на межличностном и межгрупповом бытовом и официальном уровнях создавало толерантное в своей основе коммуникативное пространство, в котором формировалась особая атмосфера этнопсихологического комфорта, влиявшая, в свою очередь, на складывание коллективной ментальности горожан. Интенсивная кросс-культурная коммуникация, в поле которой с каждым годом вовлекались все новые партнеры по межэтническому общению, расширяла горизонты сознания людей, ломала многие стереотипы в восприятии иных мнений, вкусов и убеждений[656].

Чрезвычайно важным было приобщение к городской жизни представителей автохтонных этносов. Переселяясь в города, они приходили к осознанию, что жизнь в урбанизированном пространстве взаимосвязана и взаимообусловлена с другими представителями местного социума и путь к адаптации в нем — это «путь дифференциации, специализации социокультурных групп и профессиональных ролей»[657], иными словами, нахождение здесь своей ниши, пребывая в которой, та или иная группа городского общества может не мешать другой, но, напро-

652 Приймак Ю.В. Северо-Восточное Причерноморье во внутри- и внешнеполитических процессах формирования южных границ России (конец XVII – первая треть XIX в.). Армавир: Полипринт, 2011. С. 167, 178.

653 Это традиционно выплачиваемый налог на землю в мусульманских странах в средние века; на Северо-Западном Кавказе, скорее всего, утратил жесткую связь с землей (платившие его греки и армяне занимались здесь, прежде всего, торговлей) и слился, по сути, с джизьйей (подушным налогом на немусульман).

654 Приймак Ю.В. Северо-Восточное Причерноморье. С. 173–175.

655 Дударев С.Л., Клычников Ю.Ю. Города как пространство социокультурной адаптации населения Северного Кавказа в процессе осуществления российского модернизационного проекта. Пятигорск: ПГЛУ, 2014. С. 41.

656 Ктиторов С.Н. Этнические сообщества предкавказского города: проблемы адаптации и идентичности (вторая половина XIX – начало XX в.). Армавир: Дизайн-студия Б, 2014. С. 15.

657 Дударев С.Л., Клычников Ю.Ю. Города как пространство. С. 44.

тив, взаимодополнять ее своими позитивными вековыми специфическими умениями и навыками.

С другой стороны, исторический опыт показывает, что в городах могут формироваться районы, отличающиеся своими социальными характеристиками, которые конкурируют друг с другом и дух соперничества может доминировать над сотрудничеством. Переселенцы с сохранившимися клановыми традициями способны были противостоять тем, которые таковые утратили или имели их в ослабленном виде. Ситуация Северо-Западного Кавказа показывает, что в связи с отбытием основной массы автохтонного населения в качестве мухаджиров в Османскую империю в здешних городах в то время отсутствовали крупные массивы такового с его установками на родовую сплоченность, а вновь прибывшие, в силу изначальной маргинальности своего положения, а также относительной конфессиональной однородности (в основном это различные течения христианства), по необходимости осваивали как объединявший всех русский язык, так и стремились придерживаться тех требований, которые шли от российской администрации. Сама же она, придерживаясь доминирующей роли православия, лояльно смотрела на пестроту христианских деноминаций, которые еще с начала XIX в. рассматривались ею как более предпочтительные по отношению к исламу[658].

В быстрорастущих центрах Предкавказья происходила выработка новых традиций, складывавшихся под влиянием плюралистичной и демократичной в своей основе культурной среды. В этих условиях в конце XIX — начале XX в. рождалась новая ментальность жителей российских городов региона, для которой были присущи такие качества, как: открытость, терпимость, самостоятельность, социальная активность, инициативность, тяга к образованию. На данное явление обратил внимание хорошо знакомый с местной жизнью выдающийся этнограф, лингвист, революционер и литератор В.Г. Богораз (Тан), написавший в 1913 г.: «Я, признаюсь, питаю пристрастие к провинциальным городам, особенно на юге... Новороссийск, Екатеринодар, Майкоп, Армавир. Эти новые степные города с разноплеменным населением, отсутствием традиций, жадным стремлением к школе и каким-то стихийным недовольством и духом оппозиции, представляют как будто ячейки, в которых зарождается и быстро вырастает новая русская раса и новая жизнь»[659].

Вплоть до конца 1860-х гг. в большинстве городов Кубани преобладало этнически однородное восточнославянское казачье и военное население. Исключением являлся только Ейск, изначально заложенный в качестве портового и торгового города, привлекавшего представителей разных народов. Только в пореформенный период, в связи с указанными выше процессами, этнический состав жителей городов региона резко усложняется.

Спецификой Черноморской губернии была большая, чем на Кубани неоднородность населения, причем не только в городах, но и в сельской местности. После переселения большинства причерноморских адыгов, убыхов и южных абазин в Турцию на опустевших землях в 1860-е гг. стали размещать кубанских казаков и отставных матросов Черноморского флота. Однако непривычный климат (высокая влажность субтропиков, летняя жара, обилие малярийных паразитов, вызывавшие во время военных действий XIX в. большие потери в личном составе российской армии; не лучше обстояло дело и на Северо-Восточном Кавказе[660]), сложный горный ландшафт, бездорожье, неудовлетворительная организация борьбы с эпидемическими заболеваниями (дизентерия, холера, тиф), препятствовали успешной колонизации прибрежной полосы. По этой же причине приток сюда русских крестьян-земледельцев также оказался весьма ограничен. В итоге в регионе формируется очень пестрое население. Рядом с русскими и адыгами на побережье обосновались армяне, греки, грузины, турки, чехи, немцы, эстонцы и др. Все эти обстоятельства наложили зримый отпечаток и на специфику состава населения городов «Кавказской Ривьеры».

Этнические группы населения городов Кубани и Причерноморья имели разную степень организации. В качестве объединяющих факторов могли выступать: корпоративная профессиональная ориентация, территория компактного проживания, национальные учебные заведения, политические группы и партии, просветительские и благотворительные общества, собственные органы внутреннего самоуправления и т. п. Однако важнейшим институциональным условием сохранения национальной идентичности в дореволюционный период являлась религия. На Северо-Западном Кавказе, как и во всей Российской империи, представители разных конфессий имели все возможности для удовлетворения своих духовных нужд.

Этническая неоднородность населения стала главным фактором формирования поликонфессионального многообразия культурной среды городов региона. Проживавшие здесь представители различных на-

658 Об этом говорит, в частности опыт покровительства центральной и, разумеется, кавказской администрации, шотландцам-кальвинистам, проповедовавшим Евангелие среди горцев (колония Каррас) под Пятигорском.

659 Тан. Кубанская Америка (из недавних поездок) // Приазовский край. Ростов-на-Дону, 1913. 10 марта. № 64.

660 Пылков О.С. Российская армия в трансформационных процессах на Северном Кавказе (конец XVIII – первая половина XIX в.). Армавир: ИП Шурыгин В.Е., 2011. С. 124–125.

ХРАМЫ РАЗЛИЧНЫХ КОНФЕССИЙ КРУПНЕЙШИХ ЦЕНТРОВ КУБАНИ И ПРИЧЕРНОМОРЬЯ В 1910 Г.[661]

Города и важнейшие пункты	Храмы и молитвенные дома													
	Православные			Католические		Протестантские		Армянские		Мусульманские		Иудейские		
	Церкви	Монастыри	Часовни	Церкви (костелы)	Молитв.дома	Церкви (кирки)	Молитв.дома	Церкви	Молитв.дома	Мечети	Молитв.дома	Синагоги	Молитв.дома	Всего храмов
Екатеринодар	13	-	5	1	1	1	1	1	1	-	-	1	1	26
Ейск	9	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	10
Майкоп	6	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	1	9
Темрюк	3	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	7
Анапа	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
сел. Армавир	2	1	1	-	1	-	1	3	-	1	-	-	-	10
ст. Лабинская	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Новороссийск	4	-	-	1	-	1	-	1	-	-	-	1	1	9
Сочи	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Туапсе	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1

родов часто придерживались разных вероисповеданий. Например, русские, греки, болгары, грузины исповедовали православие; армяне являлись приверженцами Армянской Апостольской церкви; немцы и эстонцы были лютеранами; поляки и чехи — католиками; евреи — иудеями; северокавказские горцы, татары, персы — мусульманами.

Поскольку основную массу горожан Кубани и Причерноморья составляли глубоко религиозные русские люди, то здесь повсеместно сооружались православные церкви и часовни. Как правило, главный соборный храм возвышался на центральной площади города рядом с важнейшими учреждениями, торговыми рядами или рынком. Самые величественные православные храмы региона располагались в Екатеринодаре: Войсковой Александро-Невский собор (освящен в 1872 г.) и крупнейший на Кубани Екатерининский собор (освящен в 1914 г.). Огромный Михайло-Архангельский собор был возведен в 1865 г. в Ейске[662]. Строились церкви «всем миром», на средства, собираемые простыми горожанами и пожертвования богатых благотворителей.

Фото 1. **Александро-Невский собор в Екатеринодаре (начало XX в.).**

661 Города России в 1910 году. СПб.: Типо-лит. Ныркина, 1914. С. 950–953. Приведенные в вышеуказанном официальном справочнике сведения по некоторым городам не вполне точны. Например, в данных по Екатеринодару количество храмов отдельных конфессий продублировано в графе «Молитвенных домов», хотя речь идет об одних и тех же объектах. В станице Лабинской кроме 2-х православных церквей также было зафиксировано 2 старообрядческих и сектантских молитвенных дома.

662 Михайлов Н.Т. Ставропольская губерния и Кубанская область. Справочник по Ставропольской епархии. Екатеринодар: Типография Кубанского областного правления, 1911. С. 229,234; Храмы и монастыри Ставропольской епархии (1843–1920 гг.). Справочник. Ставрополь: Бюро новостей, 2012. С. 141.

Фото 2.
Михайло-Архангельский собор в Ейске (начало XX в.).

Помимо главного собора, жители отдельных районов города старались воздвигнуть собственную капитальную церковь, собирая для этого деньги обычно на протяжении многих лет. Свою лепту в строительство храма стремился внести каждый, так как в этом видели залог спасения своей души. Для отпевания умерших и совершения поминальных служб храмы возводились также на главных кладбищах. Кроме общедоступных приходских церквей в городах имелись и небольшие «домовые» церкви, действовавшие в помещениях учебных заведений, приютов, богаделен, больниц, тюрем и других учреждений.

Количество храмов зависело, прежде всего, от размеров города. Так в 1910 г. в столице Кубанской области Екатеринодаре действовали 18 православных храмов, в том числе 1 собор и 5 домовых церквей. В Ейске в это же время имелось 9 церквей, а в Майкопе — 6. В дореволюционном Новороссийске было 5 православных храмов. Столько же их находилось и в Армавире[663].

Церковь оказывала огромное влияние на души и умы своих прихожан. Православное вероучение воспитывало в людях чувства милосердия и сострадания, призывало к помощи нуждающимся. Святые евангельские заповеди: «Возлюби ближнего своего, как самого себя», «Нет больше той любви, аще кто положит душу свою за други своя» жили в сердце каждого искренне верующего православного человека. В значительной степени именно эти постулаты определяли уважительный и доброжелательный характер в отношении русских жителей Кубани к людям иной этнической принадлежности.

Фото 3. **Екатерининский собор в Краснодаре (современное фото).**

В тех городах, где формировались крупные общины армян, возводились армяно-григорианские храмы. В начале XX в. больше всего таких культовых объектов находилось в Армавире (церкви: Успенская; Святых Петра и Павла; старая Георгиевская и новая Георгиевская)[664]. В рели-

663 Города России в 1910 году... С. 950–953; Екатеринодар-Краснодар: два века города в датах, событиях, воспоминаниях... Материалы к летописи. Краснодар: Краснодарское кн. изд-во, 1993. С. 320; Ктиторов С.Н. История Армавира (досоветский период: 1839–1918 гг.). Армавир: Скорина, 2002. С. 198–199; Селиверстова Л. Церкви г. Новороссийска. Середина XIX – начало XX в. // Новороссийский государственный исторический музей-заповедник. Исторические записки. Вып. 2. Новороссийск: Краевое издательство «Северный Кавказ», 1996. С. 155–165.

664 Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван: Тигран Мец, 2009. С. 10–14.

Фото 4. **Армянская Успенская церковь в Екатеринодаре (освящена в 1868 г.; снимок начала XX в.).**

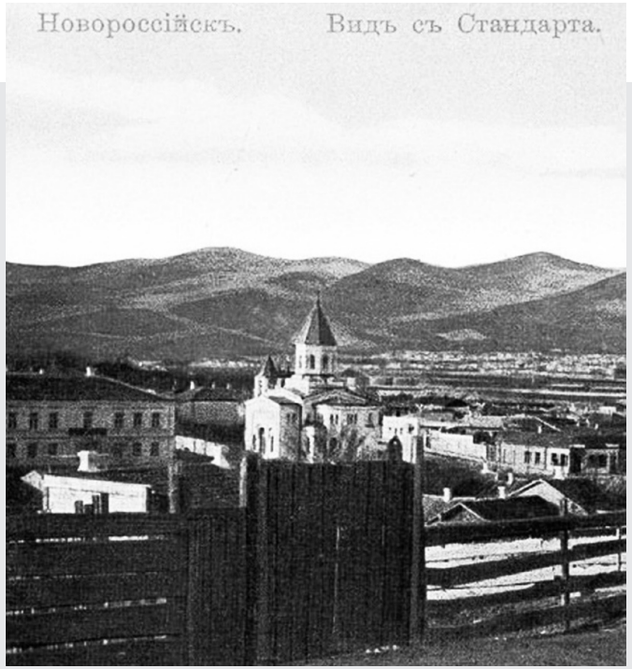


Фото 5. **Армянская церковь в Новороссийске (начало XX в.).**

гиозной обрядности коренных жителей Армавира черкесо-гаев отражались их тесные культурные взаимосвязи с адыгами.

Христианство черкесских армян было глубоко синкретичным, переплетаясь с адыгскими языческими традициями и элементами ислама. Увидеть это можно было в храме, или непосредственно рядом с ним. Не желая отказываться от привычных горских традиций, коренные армавирцы иногда пытались добиться у священников благословения на совершение кровной мести. Один из распространенных в Армавире обычаев «вызывания дождя» заключался в том, что во время засухи несколько пожилых черкесских армянок, накинув на себя железные надочажные цепи (это был, в данном случае, глубоко драматический жест! У горских женщин одевание надочажной цепи — очень почитаемого предмета в доме[665] — на шею, или опоясывание ею (осетины) является символом глубокой скорби: так делала вдова последнего представителя семьи, сопровождая покойника на кладбище; выражение «чтобы ты надела на шею свою очажную цепь» считалось у осетин самым тяжелым проклятием)[666], трижды обходили церковь, поливая землю водой и обливая собравшихся зрителей. Подобные традиции существовали и у городского мусульманского населения других районов Северного Кавказа, например в Дагестане. Здесь еще в первой половине XIX в. А.А. Бестужев-Марлинский вбыли «Мулла-Нур» описал обряд вызывания дождя местными жителями г. Дербента[667]. Эти факты показывают то, как непросто происходил процесс расставания горожан-автохтонов с традиционными обычаями, обрядами, привычками, закрепленными вековой практикой.

В XIX — начале XX в. Армавире службы в храмах проводились на армянском языке, совершенно непонятном для подавляющего боль-

665 Надочажная цепь – символ домашнего очага; если кровнику удавалось прикоснуться к надочажной цепи, он переставал быть таковым.

666 Калоев Б.А. Осетины: историко-этнографическое исследование. 3-е изд. М.: Наука, 2004. С. 331.

667 Дударев С.Л., Дударев Д.С. Об одном «языческом» обряде у мусульманского населения Дербента, описанном А.А. Бестужевым // Археология, этнография и краеведение Северного Кавказа. Армавир: АФГОУККИДППО, 2010. С. 14–18.

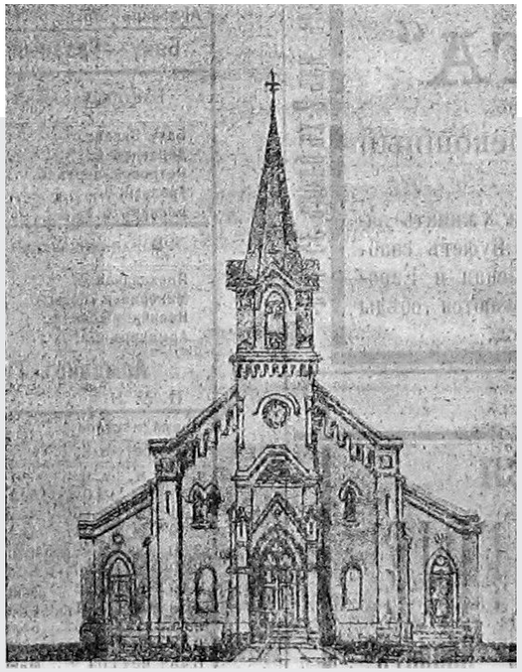


Фото 6. **Польский костел в Майкопе (освящен в 1914 г.).**

Фото 7. **Лютеранская церковь в Екатеринодаре (начало XX в.).**

шинства черкесо-гаев. По этой причине, священники переводили тексты молитв и проповедей на черкесский, чтобы слова их были услышаны прихожанами. Влияние ислама на религиозную жизнь армавирских армян проявлялось в том, что многие мужчины перед молитвой совершали омовение. Старики обычно приносили с собой в церковь намазлык (коврик для намаза), который подкладывали под ноги во время богослужения. Постепенно по настоянию армянских священников эти традиции, напоминавшие о прежней жизни черкесо-гаев в горах Закубанья, исчезали.

Кроме Армавира армянские храмы также действовали в Екатеринодаре, Майкопе, Ейске и Новороссийске.

Трудами поляков-католиков, а в Причерноморье также и чехов, в некоторых городах возводились костелы. Так, 11 декабря 1894 г. в Екатеринодаре открылась каменная римско-католическая церковь во имя Розария Пресвятой Девы Марии. В начале XX в. духовным очагом поляков Майкопа был костел во имя Святого Антония де Падуа, а в Армавире — костел Ченстоховской иконы Божией Матери. В Новороссийске, где кроме поляков было много чехов, действовал католический храм во имя Святой Анны[668].

Горожане немцы, являвшиеся в большинстве своем выходцами из российских поволжских губерний и Прибалтики, придерживались протестанского вероучения. Ими были построены кирхи в Екатеринодаре, Ейске и Новороссийске, а в Армавире — лютеранский молитвенный дом[669]. Особенно красивой и обширной была лютеранская кирха Святых апостолов Петра и Павла в Новороссийске, возведенная в 1908 г. по проекту именитого московского зодчего Оттона фон-Дессина. Сооруженный из дикого камня в строгих формах средневековой романской архитектуры с высоко возносившимся над колокольней острым шпилем этот храм

668 Каталог духовенства и церквей Тираспольской римско-католической епархии на 1917 год. Б.м., [1917]. С. 60–61.
669 Князева Е.Е., Соловьева Г.Ф. Лютеранские церкви и приходы в России XVIII-XX вв. Исторический справочник. Ч. 1. СПб.: Гуманитарное информационное издательское агентство «Литера», 2001. С. 50–53.

Фото 8. **Лютеранская кирха в Новороссийске (освящена в 1908 г.; современный снимок).**

был хорошо виден из самых отдаленных уголков города, рождая живописный образ «маленькой Германии» на берегах Черного моря[670].

Вместе с христианами в городах Кубани и Причерноморья проживали мусульмане и иудеи. Несмотря на свою малочисленность, представители этих вероучений свято хранили свою духовную культуру и не испытывали притеснений в религиозной сфере. Не имея первоначально стационарных храмов, приверженцы ислама свободно совершали богослужения в наемных помещениях или просто на открытом воздухе. Например, 3 марта 1896 г. в день мусульманского праздника Орудж-Байрам в доме екатеринодарского купца Лю Трахова состоялось торжественное богослужение, на которое собрались «представители разных племен магометанских вероисповеданий, состоящие на службе в Екатеринодаре, — более 300 человек, в том числе из Анапского резервного батальона 30 солдат, а также чины Кубанской горской постоянной милиции 50 человек в полной парадной форме, во главе с командиром сотни этой милиции». Впоследствии Лю Трахов выстроил в Екатеринодаре на территории своего имения небольшую двухэтажную мечеть, ставшую религиозным центром мусульман города[671].

Фото 9. **Лютеранская кирха во имя Иисуса в Ейске (начало XX в.).**

В Новороссийске в конце XIX в. турки, работавшие на строительстве старого цементного завода, свои религиозные праздники отмечали в небольшом саду возле бараков, в которых проживали. За этим местом на многие десятилетия закрепилось название «Турецкий сад».

Большую часть мусульман Армавира составляли казанские татары, которые в 1910 г. построили здесь кирпичную соборную мечеть с 3-этажным минаретом. Местные мусульмане ощущали себя полноправными членами семьи народов России, отмечая в храме не только свои религиозные, но и общегосударственные праздники и даты. Так, накануне всероссийских торжеств, посвященных 300-летию династии Романовых, мул-

670 Герасименко А., Санеев С. Новороссійскъ – от укрепления к губернскому городу. Краснодар: Эдви, 1998. С. 402.
671 Бардадым В.П. Открытки на память. Краснодар: Советская Кубань, 2005. С. 149,157.

Фото 10. **Екатеринодарский купец Лю Нахлухович Трахов (начало XX в.).**

ла мечети Г.К. Байгильдеев обратился к своим единоверцам с призывом: «Вообще, у нас принято молиться Богу за здравие Государя Императора и Его Августейшее семейство. 21-го же февраля сего года исполняется трехсотлетие царствования в России дома Романовых, потому я, мулла армавирской соборной мечети, приглашаю всех мусульман, живущих и временно проживающих в Армавире, прийти 21-го февраля к 12 часам дня в мечеть вознести Богу молитву, за упокой Государей Императоров дома Романовых, заботившихся о распространении и укреплении нашего Отечества — России и о благоденствии благополучно царствующего Государя Императора... и всей Августейшей семьи и за спокойствие и процветание нашего Отечества — России. Каждый верноподданный мусульманин обязан откликнуться на это предложение...»[672]. В дореволюционный период мусульманская мечеть действовала также в Майкопе[673].

Рассматривая ранее такие факты мусульманского верноподданничества по отношению к православному самодержцу, специалисты отмечали, что оно складывалось в русле феномена «российскости», когда лояльность государству в подавляющем большинстве российских мусуль-

Фото 11. **Мечеть в г. Майкопе (построена в 1911 г.).**

манских общин традиционного направления (чаще всего, суннитского толка) ставилась (по умолчанию) выше религиозно-конфессиональных предпочтений и прямых установлений Корана[674].

В Екатеринодаре и Новороссийске членами еврейской общины были построены капитальные синагоги. Иудейские молитвенные дома действовали также в Майкопе и Темрюке[675].

Как государственные, так и местные власти оказывали верующим различных конфессий действенную помощь в организации духовной жизни. Для возведения храмов городские управы безвозмездно отводили земельные участки, выделяли небольшие субсидии, содействовали в

672 Приглашение // Отклики Кавказа. Армавир, 1913. 17 февраля. № 40.
673 Нефляшева Н. О первой мечети в городе Майкопе. [Электронный ресурс]. URL: http: // www.kavkaz-uzel.ru/blogs/1927/posts/16225 (дата обращения: 25.11.2014 г.).
674 Проблемы интеграции этнических сообществ в состав Российского государства и пути их решения (на примере Северного Кавказа) / С.Л. Дударев, Д.С. Дударев, О.В. Ктиторова и др. Армавир: Дизайн-студия Б, 2014. С. 88, 89.
675 Города России в 1910 году. С. 950–953.

Фото 12. **Здание бывшей синагоги в Новороссийске (построена в 1908 г.; современный снимок).**

обеспечении строительства необходимыми материалами. Особенно интенсивно сооружение православных и иноверческих храмов в городах Кубани и Причерноморья велось в начале XX в. Так, только в одном 1908 г. в Новороссийске были построены армяно-григорианская церковь, немецкая лютеранская кирха и еврейская синагога. В этом же году здесь шло сооружение католического костела[676].

В издававшихся в Екатеринодаре «Кубанских календарях» (похожие справочники публиковались также в Ставрополе и Владикавказе) каждый год по месяцам подробно указывались как православные, так и армяно-григорианские, лютеранские, католические, мусульманские и иудейские религиозные праздники. В такие дни верующие различных исповеданий поздравляли друг друга, желая своим друзьям и соседям благополучия и здоровья. Примечательно, что в Армавире в знак взаимного уважения и согласия во время православных и армяно-григорианских праздников местные армянские и русские торговцы, отставив интересы прибыли, закрывали свои магазины. Терпимое и доброжелательное отношение к людям иной веры стало обычным явлением в городах региона.

Межэтническое согласие и приверженность к общему Отечеству проверялись на прочность в наиболее критические периоды истории государства, особенно, в военные годы. Одним из моментов, продемонстрировавших степень единства и солидарности народов региона, стало начало Первой мировой войны в 1914 г. В это время представители почти всех национальных групп заявили о своей безоговорочной поддержке государства перед лицом внешней угрозы. В православных и армянских церквях, костелах и кирхах, мечетях и синагогах на разных языках верующие возносили молитвы о победе русского оружия и благополучии Российского государства[677].

На Северо-Западном Кавказе, как и в масштабах всей России, усилиями властей, несмотря на декларируемое главенство православия, фактически поддерживался и защищался религиозный плюрализм, обеспечивалась возможность развития всего многообразия национальных культур. Эта коренная особенность нашей державы сохранялась в веках и служила цементирующим фактором государственного единства. В его основе лежало восприятие России в качестве своего Отечества подавляющим большинством проживавших здесь народов.

На Кубани и в Причерноморье (как и в других районах Северного Кавказа) в исследуемое время складывались важные основы полиэтничной и многоконфессиональной этно-культурной среды, которая служила важнейшей опорой центральной власти, продолжала и продолжает играть свою стабилизирующую роль для устойчивости социума как во всем Отечестве, так и нашем регионе и в советское время, и в современную эпоху. Одновременно необходимо отметить, что важнейшим условием благополучного существования этой многоэтничной среды, живущей в соответствии традициями сотрудничества и мирного сосуществования, главным гарантом таковых является российская власть. Любые потрясения и неурядицы, которыми грозят т. н. «цветные (майданные) революции», могут необратимо нарушить межэтноконфессиональный мир, как в стране, так и в регионе. Это налагает особую ответственность на российские властные структуры, а также побуждает историков страны вести постоянную работу по воспитанию молодежи в духе уважения к традициям других народов и сохранения социальной стабильности.

676 Герасименко А. История Новороссийска в открытках (конец XIX – начало XX века). Краснодар: Эдви, 1998. С. 12, 17, 18.

677 Ктиторов С.Н. Солидарность народов России в переломные моменты истории: начало Первой мировой войны // Вопросы южнороссийской истории: Научный сборник. Вып. 12. Армавир; М.: Армавирское полиграфпредприятие, 2006. С. 82–86.

Раздел 5.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В ПРОСТРАНСТВЕ ПРЕДКАВКАЗСКОГО ГОРОДА КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX века (на примере Армавира)

В дореволюционный период среди важнейших центров Предкавказья, имевших сложный полиэтничный контингент жителей, заметно выделялся Армавир. Он был основан российскими военными властями 21 апреля 1839 г. в качестве аула черкесо-гаев (черкесских, горских армян), размещенных на левом берегу Кубани, под защитой находившейся рядом крепости Прочный Окоп[678]. В 1876 г. Армавир был переименован в село, а в 1914 г. получил статус города.[679] Однако еще задолго до 1914 г. селение Армавир отличалось развитой урбанизированной средой и инфраструктурой, не уступая в этом отношении таким значительным губернским и областным центрам региона как Екатеринодар, Новороссийск, Ставрополь и Владикавказ.

После проведения в 1875 г. Ростово-Владикавказской железной дороги в селение стали прибывать переселенцы из различных уголков России и заграницы. Исключительно выгодное месторасположение Армавира на линии магистрали, посреди обширного сельскохозяйственного района с плодородными черноземами и тучными пастбищами, вблизи от важнейших торговых центров Кубанской и Терской областей и Ставропольской губернии привлекало сюда не только русских, но и представителей многих других народов, живущих в нашем Отечестве. В результате аккумуляции разнообразных миграционных потоков в конце XIX – начале XX в. в Армавире формируется исключительно гетерогенный многонациональный и состав жителей, быстро вовлекавшихся в разнообразные формы взаимодействия. Это позволяет рассмотреть различные аспекты этноконфессионального диалога в Предкавказье на примере данного населенного пункта.

Одним из зримых результатов быстрого увеличения в Армавире в конце XIX в. русского иногороднего населения стало создание здесь православных храмов. В 1884 г. на собранные верующими средства на одной из площадей селения был сооружен молитвенный дом во имя Святителя Николая Чудотворца Мирликийского[680] (ныне на этом месте находится Парк им. 30-летия Победы). Об этом событии корреспондент ставро-

польской газеты «Северный Кавказ» сообщал: «Торжество было полное. Надо отдать благодарность начальнику 19 артиллерийской бригады генералу Тезенгаузен, который отдал распоряжение, чтобы две батареи были в наряде, и сам в продолжении всей службы находился в церкви, предварительно поставя свою икону Николая Чудотворца, украшенную регалиями. По окончании обедни войска сделали 101 пушечный салют, что придало больше эффекта этому торжеству»[681]. Первым православным священником Николаевского молитвенного дома стал Александр Николаевич Осецкий. Вскоре рядом была заложена каменная Николаевская церковь, освящение которой состоялось в 1892 г. Инициаторами и щедрыми жертвователями строительства являлись русские купцы: Г.И. и С.П. Меснянкины, Н.Г. Локтионов, П.А. Лысоконенко, Ф.Т. Руднев, И.М. Месенев и А.И. Тимонин[682]. После начала богослужений в новом храме в здании бывшего молитвенного дома открылись мужская и женская церковно-приходские школы.

Первоначально Николаевская церковь была невелика, вмещая около 800 молящихся. Впоследствии усилиями ктитора Н.Г.Локтионова храм значительно перестраивается и расширяется так, что на службе уже могли присутствовать до 2000 верующих. Над церковью вознеслись 9 лазурных куполов, на которых искрились маленькие золотые звездочки. Кроме главного престола во имя Св. Николая появляется придел в честь Казанской Иконы Божией Матери.[683] После долгих препирательств армавирское сельское общество отвело православным прихожанам обширную площадь вокруг церкви, на которой был разбит прекрасный декоративный сквер. На собранные верующими средства вся эта территория была обнесена капитальной металлической оградой на каменном цоколе, для главных ворот здесь сооружается высокая парадная арка с куполом и иконой Св. Николая.

Здесь и далее по тексту 5-го раздела фотографии даются те же и в том же порядке, что и в монографии: Ктиторов С.Н. Этнические сообщества предкавказского города: проблемы адаптации и идентичности (вторая половина XIX – начало XX в.). Армавир, 2014. 378 с.

678 Российский государственный военно-исторический архив (далее РГВИА). Ф. 15264. Оп. 1. Д. 55. Л. 21–21 об., 27.
679 Ктиторов С.Н. История Армавира (досоветский период: 1839–1918 гг.). Армавир, 2002; Ктиторов С.Н. Лики старого Армавира (кубанское селение на почтовой открытке начала XX века). Краснодар, 2010.
680 Государственный архив Ставропольского края (далее ГАСК). Ф. 135. Оп. 43. Д. 297. Л. 960.
681 Северный Кавказ (далее СК). Ставрополь, 1886. № 117.
682 ГАСК. Ф. 135. Оп. 69. Д. 993. Л. 3; Справочная книга для духовенства Ставропольско-Екатеринодарской епархии. Ставрополь, 1901. С. 143; Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сборник документов. Краснодар, 2001. С. 296.
683 ГАСК. Ф. 135. Оп. 69. Д. 993. Л. 3–4; Православная церковь на Кубани. С. 298.

Фото 1. **Николаевская православная церковь (1911 г.).**

Николаевская церковь играла роль главного духовного очага не только для русских жителей Армавира. Храм превратился в настоящий центр межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Кроме русских, к которым в дореволюционный период относили великороссов, малороссов и белорусов, прихожанами Николаевской церкви были местные греки, грузины, болгары, румыны, сербы и ассирийцы. На богослужениях нередко можно было встретить принявших православие немцев, армян, латышей, евреев и представителей других народов.

О степени интенсивности межэтнического и межконфессионального общения можно сделать вывод на основе анализа записей метрических книг, которые велись при церкви. В первую очередь, изучение подобного источника позволяет получить материалы о распространенности брачных союзов между представителями различных народов. По данным О.В. Ктиторовой, тщательно исследовавшей метрические записи Николаевской церкви за 1913 г., из 245 венчаний в 25 случаях (10%) были зарегистрированы межнациональные семьи[684]. Чаще всего русские (включая украинцев) венчались с армянами (в том числе коренными армавирцами черкесо-гаями, черкесскими армянами). Из 11 таких союзов в 6-ти муж был армянином, а жена — русской, и в 5-ти семьях на-

Таблица 1. МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ БРАЧНЫЕ СОЮЗЫ, ЗАКЛЮЧЕННЫЕ В НИКОЛАЕВСКОЙ ЦЕРКВИ 7 ИЮНЯ И 13 НОЯБРЯ 1913 Г.

Сочетались браком 7 июня 1913 г.		**Сочетались браком 13 ноября 1913 г.**	
Жених	**Невеста**	**Жених**	**Невеста**
Подполковник, начальник Армавирского жандармского управления Сергей Николаевич Петропавловский. Православный	Жительница с. Армавир София Христофоровна Давидова. Армяно-григор.	Крестьянин Тифлисской губернии Николай Давидов Бицкинашвили. Православный.	Крестьянка Полтавской губернии Параскева Емельянова Тацин. Православная.
Житель с. Армавир Рубен Ильин Каракашев. Армяно-григор.	Крестьянка Витебской губернии Елена Савелиевна Богданович. Православная.	Крестьянин Черниговской губ. Леонтий Тарасов Цыганок. Православный.	Мещанка г. моздока Елена Степанова Цилинова. Армяно-григор.
Крестьянин Курской губернии Герман Трофимов Раков. Православный.	Крестьянка Виленской губернии Мария Станиславова Кахнович. Римско-католич.	Потомственный почетный гражданин сын священника Сергей Александров Журавлев. Православный.	Австрийско-подданная Генриетта Цецилия Янова Иванова Памульская. Римско-католич.
Мещанин г. Екатеринодара Владимир Петров Камельман. Православный	Казачка ст. Невинномысской Любовь Николаева Михайлова. Православная.		

оборот — муж русский, а жена армянка. Также в метрической книге за 1913 г. зафиксированы браки восточных славян с немцами, поляками и грузинами[685].

Получить представление о нескольких конкретных межэтнических и межконфессиональных семейных союзах можно на примере метрических записей о бракосочетавшихся в Николаевской церкви всего лишь за два дня 1913 г.: 7 июня и 13 ноября, представленных в таблице 1.[686]

Еще чаще представители разных народов и конфессий встречались среди поручителей жениха или невесты. По подсчетам О.В. Ктиторовой, таких случаев в 1913 г. было зафиксировано 28 или 11,4% на 245 всех бракосочетаний[687]. Как правило, поручителями выступали 4 человека: по

684 Ктиторова О.В. Межэтнические и межконфессиональные контакты в семейно-бытовой сфере (из сведений метрических записей Николаевской церкви с. Армавира за 1913 г.) // Россия и славянский мир в интеллектуальном контексте времени: Сборник материалов международной научно-практической конференции, посвященной 135-летию начала Русско-Турецкой войны 1877–1878 гг. Ч. 1. Славянск-на-Кубани, 2012. С. 67.

685 Там же.

686 Архивный отдел администрации Армавира (далее АОАА). Ф. 55. Оп. 1. Д. 21. Л. 253 об. – 255 об., 283 об. – 285 об.

687 Ктиторова О.В. Межэтнические и межконфессиональные контакты. С. 67.

двое с каждой стороны. Приглашение в качестве свидетелей на таинство венчания людей иной этнической принадлежности и вероисповедания говорит о достаточно высоком уровне и комплиментарном характере процессов кросс-культурной коммуникации в досоветском Армавире. Несомненно, что поручителями обычно выбирали людей, с которыми у брачующихся уже сложились прочные родственные, социальные или просто дружеские связи.

Богатый и достоверный фактический материал, иллюстрирующий указанное явление, содержится в метрических книгах Николаевской церкви. Например, 5 июня 1913 г. здесь были повенчаны православный крестьянин Орловской губернии Георгий Александров Никитин и лютеранка, мещанка Лифляндской губернии Августа-Гедвига Катерина Иванова Тамсон. Любопытно, что поручителями русского жениха были известный местный общественно-политический деятель, поселянин Саратовской губернии, немец Гергардт Андреевич Целлер, дворянин Тифлисской губернии, поляк Вячеслав Викентьевич Малиновский и управляющий отделением Волжско-Камского коммерческого банка Алексей Николаевич Медяник, а со стороны невесты (видимо, латышки) поручителями выступали двое русских жителей[688]. 14 июля того же года вступили в брак студент Лейпцигского университета лютеранин Иаков Генрихович Бернгардт и православная дочь губернского секретаря Екатерина Адриановна Розанова, одним из свидетелей которой был студент Московского университета армавирский черкесо-гай Давид Макарович Алавердов[689].

Материал метрических книг Николаевской церкви за другие годы также подтверждает вывод об интенсивности межнационального и межконфессинального общения в Армавире. Например, 30 апреля 1912 г. православный крестьянин Курской губернии Стефан Александров Пожидаев обвенчался с крестьянкой Ставропольской губернии, лютеранкой Паулиной Карловной Бископ, при чем свидетелями со стороны жениха выступили новонахичеванский армянин Стефан Георгиевич Хазизов и армавирский черкесо-гай Владимир Борисович Ханжиев, а поручителями невесты были русские[690]. Еще одна интересная запись была внесена в церковную книгу 14 мая 1912 г. о том, что семейный союз заключили православные крестьяне Лифляндской губернии (скорее всего, латыши) Николай Якобов Кромпис и Христина Андреева Меллен. Со стороны жениха брак засвидетельствовали крестьянин Курляндской губернии Рейнгольд Янов Брахман и гражданин г. Филадельфия (США) Александр Карлов Ретгер, а поручителями невесты были русские крестьяне[691].

Любопытные комбинации возникали и во время обряда крещения новорожденных. Многочисленные факты приглашений в качестве восприемников представителей других народов свидетельствовали не только о дружеских связях между родителями и крестными, но также создавали долговременную основу для включения в такие близкие отношения и ребенка, для которого с самых ранних лет тесное межэтническое общение становилось обыденной ситуацией. Так, в метрическую книгу Николаевской церкви за 1897 г. 12 октября была внесена запись о крещении младенца Сергия, родителями которого были крестьянин Виленской губернии католик Донат Иванович Нитович (вероятно, белорус) и его православная жена Варвара Владимировна, а восприемниками — греческо-подданный Фемистокл Гавриилович Георгиадис и Екатерина Яковлевна Миллер (судя по фамилии, немка)[692]. Можно предположить, что к своим крестным Сергей Нитович (если он не умер в детском возрасте) в дальнейшем испытывал близкие родственные чувства, которые в определенной степени влияли и на его восприятие живших в Армавире немцев и греков. Подобных случаев межэтнического сближения в досоветской истории Николаевского храма были тысячи, что служит отражением в целом добрососедских и гармоничных взаимоотношений проживавших в селении представителей различных народов.

Записи метрических книг Николаевской церкви содержат и многочисленные упоминания о фактах присоединения к православию людей, придерживавшихся прежде иных религиозных воззрений. Так, в течение трех лет с 1913-го по 1915 г. к православию из иных конфессий было присоединено 33 чел. В целом в Армавире таких случаев было значительно больше, так как таинство крещения над иноверцами совершались священниками и на местном подворье Николаевского Кавказского мужского миссионерского монастыря. В Николаевской же церкви во взрослом возрасте святое крещение, помимо раскольников и сектантов, чаще всего принимали евреи, а также немцы, чехи, персы, татары и др. Пополнение состава прихода Николаевской церкви за счет представителей изначально неправославных конфессий (католиков, лютеран, иудеев, мусульман) можно рассматривать как фактор, так и основу процессов культурной интеграции и межэтнического общения. Принятие православия, несомненно, способствовало интенсификации контактов нерусских жителей Армавира с восточными славянами. При этом, конечно, не стоит говорить об окончательной нивелировке культурно-бытовых различий и ассимиляции.

688 АОАА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 21. Л. 253 об. – 254.
689 Там же. Л. 259 об. – 260.
690 Там же. Д. 20. Л. 282 об. – 283.
691 Там же. Л. 284 об. – 285.
692 Там же. Д. 7. Л. 97 об. – 98.

Богослуженіе на греческомъ языкѣ

въ селѣ Армавирѣ.

Въ 3-й день Св. Пасхи,—Вторникъ, 8-го Апрѣля сего 1914 года, въ Николаевскомъ храмѣ села Армавиръ, Куб. обл., имѣетъ быть совершена мѣстнымъ причтомъ при участіи Епархіальнаго и уѣзднаго о.о. миссіонеровъ, божественная литургія на греческомъ языкѣ. Пѣть будетъ мѣстный церковный хоръ.

Фото 2. **Газетное объявление о проведении в Николаевской церкви службы на греческом языке (1914 г.).**

Фото 3. **Священник Николаевской православной церкви Леонид Дмитриевский[694] (1910-е гг.).**

Как следует из приведенных выше источников, помимо собственно русских, прихожанами Николаевской церкви являлись представители и многих других народов. Православные священнослужители с сочувствием и пониманием относились к сохранению духовной культуры своих единоверцев, на каком бы языке они не возносили молитвы к Богу. В начале 1914 г. родилась инициатива проведения ежегодных служб на греческом языке для общины местных эллинов. Первая торжественная литургия «по пасхальному чину на церковном древне-греческом наречии» состоялась в церкви 8 апреля. Службу провели миссионеры протоиерей Симеон Никольский и священник Сергий Лавров совместно с местным причтом: священниками Леонидом Дмитриевским, Василием Блищенко, диаконом Александром Критским и псаломщиками Николаем Кедровым и Василием Березой. Хором певчих виртуозно руководил регент Шевцов. По сообщению местной газеты, наполнившие Николаевскую церковь греки выражали истинный восторг, «певчих буквально засыпали конфектами, апельсинами и друг сладостями, их целовали, пожимали руки, словом благодарили без конца»[693].

Николаевский храм был важнейшим религиозным очагом и для сообщества армавирских болгар, собиравшихся здесь по случаю наиболее знаменательных событий в жизни народа. Совместные богослужения являлись мощным стимулом сохранения этнической идентичности, позволяли почувствовать единение и духовную связь с далекой родиной. Во время Первой Балканской войны по случаю взятия у турок Адрианополя в Армавире 24 марта 1913 г. состоялась манифестация местных болгар. «Зеленые ряды» на базаре, где в основном вели торговлю болгары-огородники, в этот день были закрыты и украшены национальными флагами. Армяне-зеленщики в знак солидарности также закрыли свои лавки. В демонстрации кроме болгар и членов их семей приняли участие и вернувшиеся с войны русские добровольцы. В сопровождении оркестра военной музыки, исполняющего болгарский гимн «Шуми Марица», манифестация проследовала по главным улицам селения, всюду встречая

693 Отклики Кавказа (далее ОК). Армавир, 1914. № 80.

694 В годы Гражданской войны Леонид Дмитриевский близко познакомился с проживавшим тогда вместе с семьей в Армавире (с 1918-го по 1920 г.) выдающимся русским художником Михаилом Васильевичем Нестеровым. Священник Николаевской церкви оказал на живописца большое влияние, став для него прототипом «Лика Русского Христа». Вернувшись в Москву, Михаил Нестеров создал задуманный еще в Армавире религиозно-философский цикл полотен «Путники», в котором образ Леонида Дмитриевского он воплотил в изображении Спасителя, идущего по русским дорогам в виде странника в простой одежде и крестьянских лаптях.

приветствие многочисленной публики. У часовни на Николаевском проспекте состоялся небольшой митинг. Затем шествие двинулось в Николаевскую церковь, где была отслужена панихида по павшим при штурме Адрианополя воинам, и состоялось благодарственное молебствие[695]. Подобные массовые мероприятия, привлекавшие представителей разных народов, имели значение, далеко выходившее за рамки узконациональных интересов. Они формировали традиции солидарности и товарищества, давали возможность почувствовать заинтересованность и поддержку партнеров по межэтническому общению.

Большинство ассирийцев Армавира, будучи преимущественно выходцами из Персии, также исповедовали православие[696]. Они регулярно посещали Николаевский храм, однако из-за непонимания русского и тем более церковно-славянского языка, постепенно отклонялись от церковной догматики и обрядности. Желая слышать слово Божие на родном языке, в начале 1910-х гг. они устроили в селении собственный нелегальный молитвенный дом, где под руководством каша (священника) Давида Вениаминова читали евангелие «на сиро-халдейском языке, поочередно произносили проповеди для своего назидания и пели стихи нецерковного содержания»[697]. Там же действовала начальная ассирийская школа, где обучалось около 50 детей. В 1912 г. под влиянием своего единоплеменника проповедника Михаила Пичмая некоторые айсоры перешли в лютеранство, что весьма тревожило православные епархиальные власти[698]. Для выяснения причин этого явления в декабре 1913 г. в Армавир были направлены епархиальный миссионер протоиерей Симеон Никольский и уездный миссионер Сергий Лавров. Они пришли к выводу, что уклонение ряда ассирийцев в лютеранство стало следствием проволочки в разрешении вопроса о строительстве в селе «сирохалдейского» храма который был поднят еще в 1909 г.[699]

После беседы с русскими миссионерами, всецело поддержавшими стремление ассирийцев к созданию в Армавире собственного духовного очага, представители местной общины в количестве нескольких сотен человек провели в церкви богослужение на родном языке. В официальном издании Ставропольской епархии об этом знаменательном событии сообщалось: «Миссионеры, как и причт с. Армавира, были свидетелями того сердечного единодушия, с каким все, бывшие на собрании в Николаевском храме 15 декабря сего года, сирохалдейцы без различия вероисповеданий, и православные, и несторианцы, и лютеране, с сирохалдейским священником Давидом Вениаминовым, частно живущим в Армавире 6-й год, пели молитву Господню — «Отче Наш» на сирийском наречии. Священник заметил, что они — сирийцы здесь поют в первый раз и что язык церкви отличается от народного языка, подобно тому,

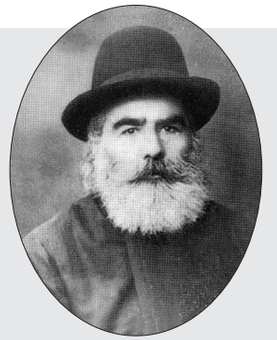


Фото 4. **Священник православных ассирийцев Армавира Зиновий Агасиев (начало XX в.).**

как отличается славянский язык от русского. Но пение было все таки довольно стройное»[700].

Из-за отсутствия средств создать свой собственный храм местным ассирийцам не удалось, однако они все-таки получили возможность свободно совершать православные богослужения на родном языке во главе со своими священниками. После начала Первой мировой войны пасторские обязанности для армавирской общины было разрешено исполнять ассирийским православным священникам-беженцам Исааку Арсанису и Ионе Гавриилову, но они оставались в городе недолго[701]. В конце концов, в ноябре 1915 г. армавирским айсорам разрешили совершать богослужения на родном языке в православной церкви Святого Александра Невского на подворье Николаевского Кавказского мужского миссионерского монастыря (ныне ул. Ленина, 34), священником в которую был назначен хорошо известный своим единоплеменникам каша Зиновий Агасиев[702]. Параллельно он же совершал таинства для ассирийцев и в Николаевском храме, о чем можно судить по материалам метрических книг дореволюционного периода.

695 Кубанский край (далее КК). Екатеринодар, 1913. № 75.
696 Бокова Н.А. Русская православная церковь и образование общины православных сирохалдеев в Армавире // Историко-археологический альманах. Вып. 6. Армавир; М., 2000. С. 73.
697 ГАСК. Ф. 135. Оп. 67. Д. 265. Л. 14.
698 Там же. Л. 14–15; Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 799. Оп. 26. Д. 1510. Л. 2 об.
699 Никольский С. Религиозное состояние сиро-халдейцев из Урмии, имеющих жительство в селе Армавире, Кубанской области // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Еженедельный листок. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. Ставрополь, 1914. № 1.
700 Там же.
701 ГАСК. Ф. 135. Оп. 73. Д. 769. Л. 1.
702 Там же. Л. 1–1 об; Садо С. Материалы к биографическому словарю ассирийцев в России (XIX – середина XX века). СПб., 2006. С. 26.

Николаевская церковь занимает место и в истории развития дружественных русско-армянских связей. 18 июня 1912 г. в Армавир с двухдневным визитом прибыл духовный глава армян всего мира католикос Геворг V. После торжественного богослужения в армянской Успенской церкви вместе со свитой он отправился в русский Николаевский храм. По словам газетного корреспондента, «здесь католикоса встречали представители местного прихода и духовенства во главе с благочинным о. Леонидом (Дмитриевским. — *С.К.*), который обратился к Его Святейшеству с краткой приветственной речью». Поблагодарив за приветствие, католикос Геворг V помолился перед алтарем православной церкви, после чего проследовал на ночлег[703].

Важной составляющей межконфессионального общения в Николаевской церкви являлись религиозные диспуты, которые регулярно устраивались священниками миссионерами с членами местных групп сектантов. Проходили они обычно в помещении церковно-приходской школы во дворе храма. Например, 8 декабря 1913 г. православное духовенство провело здесь публичную дискуссию с адвентистом Василием Колесниковым[704].

Таким образом, Николаевская православная церковь в дореволюционный период играла значительную роль в процессах межэтнического и межконфессионального взаимодействия, на основе которых складывался ценный опыт межнационального добрососедства. В советское время интернационализм, межэтническая солидарность и укрепление дружбы народов были провозглашены в качестве приоритетов политики пролетарского государства. Однако церковь от решения этих задач была отстранена. Судьба Николаевского храма, его причта и прихода в стране победившего социализма была печальна.

В 1939 г., в соответствии с постановлением Армавирского городского совета, храм был уничтожен[705], однако многие жители на протяжении десятилетий хранили память об этом очаге православия. В наши дни Николаевская церковь возродилась, и хотя ее облик далек от прежнего, кажется, будто храм стоял здесь всегда, и трудно уже представить город без золота ее куполов и волнующего сердце колокольного звона.

В начале 1890-х гг. в Армавире было основано подворье Николаевского Кавказского мужского миссионерского монастыря. Оно располагалось у линии Владикавказской железной дороги на земле, пожертвованной крестьянином Онуфрием Довжиком[706]. Тут были сооружены два храма: во имя Святого Александра Невского (на 800 чел.) и домовая церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы (на 300 чел.)[707]. В праздничные дни на литургии в монастырских храмах могли присутствовать не только монахи, но и все верующие. Кроме церквей, келий и хозяйственных

Фото 5. **Армавирское подворье Николаевского мужского миссионерского монастыря (прим. 1911 г.).**

построек на территории подворья находилась начальная школа грамоты[708]. В 1923 г. армавирское представительство Миссионерского монастыря было закрыто местными властями, обвинившими монахов в тунеядстве, пьянстве и разврате[709]. В наши дни на территории бывшего подворья действует Армавирский дом-интернат для престарелых и инвалидов по

703 ОК. 1912. № 137

704 Акт миссионерского служения епархиального миссионера-проповедника, протоиерея Симеона Никольского с уездным миссионером 2-го района Куб. обл., священником Сергеем лавровым в селе Армавире, в декабре 1913 года // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Еженедельный листок. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. Ставрополь, 1914. № 2.

705 АОАА. Ф.Р–145. Оп. 1. Д. 264. Л. 202–203.

706 Бороденко В.Е. Монастыри Северного Кавказа в XVIII – начале XX в. // Вопросы историографии и истории Северного Кавказа XVIII – начала XX в.: Сборник статей. Краснодар, 1997. С. 134–135; Православная церковь на Кубани. С. 554.

707 Там же; ГАСК. Ф. 135. Оп. 56. Д. 355. Л.12 об.; Архив армавирского филиала Государственного унитарного предприятия Краснодарского края «Крайтехинвентаризация – краевое БТИ» (далее – Архив армавирского филиала БТИ). Довоенные фонды. Поквартальный журнал № 89. Подворная ведомость домовладения по ул. Пролетарской № 46.

708 Справочная книга для духовенства Ставропольско-Екатеринодарской епархии. Ставрополь, 1901. С. 144.

709 Трудовой путь. Армавир, 1923. № 38, 41.

Фото 6. **Православная Николаевская часовня на перекрестке Николаевского проспекта и ул. Почтовой (1911 г.).**

ул. Ленина, 34. Среди его построек долго сохранялся полуразрушенный и перестроенный корпус храма Святого Александра Невского, в котором функционировала столовая. Относительно недавно, в мае 2003 г., стены храма были снесены, и здесь построили новое здание пищеблока, на 2-м этаже которого открылась небольшая домовая церковь.

В мае 1896 г. русские ремесленники подали вышестоящим властям прошение о своем желании соорудить часовню в память о короновании императора Николая II[710]. Для этой цели сельское общество отвело место в самом центре Армавира — на главной улице Красной (ныне здесь площадка для выступлений на пересечении ул. Кирова и Ленина). 6 декабря 1903 г. Николаевская часовня была освящена[711], и примерно с этого же времени часть улицы Красной (к северу от железнодорожного туннеля) стала именоваться Николаевским проспектом.

Часовня была приписана к главной в селе православной Николаевской церкви. Староста этого храма Н.Г. Локтионов на свои личные средства приобрел для часовни «резной вызолоченный киот с тремя иконами: по средине Воскресение Христово, а по сторонам храмовых праздников местной приходской церкви: Святителя Николая и Казанской Б. Мате-

Фото 7. **Снимок 1930-х гг., на заднем плане которого видна кладбищенская православная часовня.**

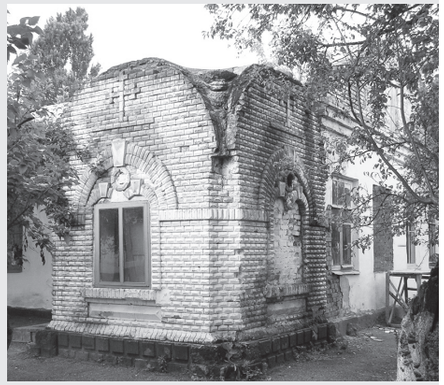


Фото 8. **Кладбищенская православная часовня (2004 г.).**

ри, стоимостью около 1500 рублей», а также паникадило, подсвечники и другую утварь стоимостью до 800 руб.[712] Николаевская часовня, воздвигнутая на пересечении Николаевского проспекта и ул. Почтовой стала замечательным архитектурным акцентом центра Армавира. В праздничные дни при массовом стечении верующих здесь проводились богослужения, рядом на проспекте устраивались крестные ходы, парады, манифестации и официальные торжества в честь знаменательных юбилеев. Неудивительно, что Николаевская часовня, являвшаяся не только одним из символов старого Армавира, но и будучи памятником последнему российскому монарху, пала первой жертвой атеистической политики новой советской власти. Она была разобрана в 1924 г. для освобождения места под монумент вождю советского государства В.И. Ленину[713].

Кроме Николаевской часовни такое же сооружение находилось на православном кладбище. Здание кладбищенской часовни представляло собой небольшую, но очень изящную постройку, облицованную гранеными керамическими плитками, с витражом над входом и выложенными на фасаде крестами. Скорее всего, она была возведена над могилой или фа-

710 ГАСК. Ф. 135. Оп. 54. Д. 532. Л. 4.
711 Там же. Л. 55.
712 Там же. Л. 33.
713 АОАА. Ф. Р – 145. Оп. 2. Д. 3. Л. 4; Трудовой путь. Армавир, 1924. № 53.

мильным склепом. Возможно, здесь имелись и другие мемориальные часовни. Сегодня на территории бывшего православного некрополя действует Асфальтный завод по ул. Шоссейной. От надгробных памятников уже не осталось и следа, однако упомянутая часовенка, хоть и в изуродованном виде, каким-то чудом уцелела до наших дней. К сожалению, в 2007 г., для каких-то заводских нужд, на ее стены была нагромождена тяжелая бетонная надстройка. Думаю, что этот уникальный для нашего города историко-архитектурный объект доживает здесь свои последние дни...

В истории дореволюционного Армавира можно найти немало примеров благотворительности, бескорыстного общественного служения и заботы о «сирых и убогих». В этом отношении наиболее заметное место занимает имя чуткой и отзывчивой русской женщины, щедрой жертвовательницы Февронии Федоровны Довжиковой. Незадолго до своей смерти, последовавшей в декабре 1899 г., она завещала армавирцам капитал в 150 тыс. руб., усадебное место с постройками и более 2845 десятин земли в Ставропольской губернии для создания бесплатной лечебницы на 30 кроватей, ночлежного дома, богадельни и церкви[714].

29 июня 1909 г. на православном кладбище села возле могилы Ф.Ф. Довжиковой состоялась закладка кладбищенской церкви в честь Успения Богородицы[715]. Строительство и украшение этого капитального шатрового храма продолжалось несколько лет. Освящен он был епископом Александровским Михаилом 25 мая 1916 г., о чем в местной газете сообщалось: «Накануне было совершено причтом Николаевского храма всенощное бдение. Во время всенощного бдения накануне праздника на могилах кладбища горели свечи. Отмечаем это отрадное явление как свидетельство радости и утешения горожан по случаю устроения и освящения храма на кладбище. Преосвященнейший архипастырь, по совершении чина освящения, сказал народу глубокопрочувствованную речь о значении устроения храма Успения Божией Матери на гробах для религиозно-нравственной жизни... Преосвященнейший, по выходе из храма, посетил могилу Февронии Федоровны Довжиковой, на средства которой построен настоящий храм. Память ее не забыта и за скромной праздничной, по случаю освящения, трапезой, в доме председателя строительного комитета, ктитора Н.Г. Локтионова. Здесь его преосвященство среди здравиц пригласил присутствующих почтить память храмоздательницы пением «вечной памяти»[716].

Кроме русской Успенской церкви на средства, завещанные Ф.Ф. Довжиковой, в Армавире был создан целый ряд общеполезных учреждений. Самым важным из них стала больница, открытая в январе 1910 г. и принадлежавшая Обществу пособия бедным, учрежденному для распоряжения капиталом благотворительницы. Помимо лечебных корпусов и необходимых служб на территории больницы, получившей имя Ф.Ф. Довжиковой, действовала небольшая деревянная часовня[717], в которой армавирцы возносили молитвы об исцелении немощных и отпевали усопших. К сожалению, как православное кладбище, так и Успенская церковь, в советский период были практически стерты с лица земли.

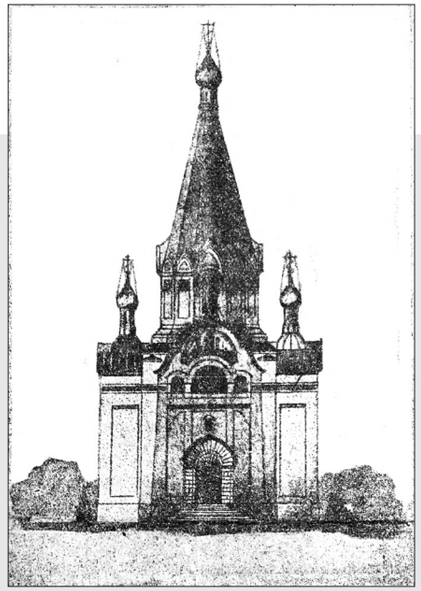


Фото 9. **Православная Успенская кладбищенская церковь (план фасада 1916 г.).**

Долгое время Николаевская церковь была единственным общедоступным приходским православным храмом Армавира. Вместе с тем, каждый год в село прибывали новые многочисленные группы русских переселенцев, и эта церковь уже не могла удовлетворить религиозные нужды всех верующих. Уже в конце XIX в. в Армавире появляется идея строительства второго приходского православного храма, однако для ее реализации долго не могли собрать необходимых средств. Только в 1911 г. Ставропольская духовная консистория приняла постановление, разрешавшее возвести в селе «молитвенный дом-школу»[718]. Закладка молитвенного до-

714 Кавказский край. Армавир, 1910. № 68; КК. 1910. № 22.
715 Новая заря. Екатеринодар, 1909. № 812.
716 ОК. 1916. № 117.
717 Кавказский край. Армавир, 1910. № 68.
718 ГАСК. Ф. 135. Оп. 69. Д. 687. Л. 24–24 об.

ма во имя Святой Троицы состоялась 22 июля 1912 г. на углу улиц Маламинской и Хуторской (ныне угол ул. Луначарского, 185 и Разина, 208)[719]. Район, где должен был появиться новый храм, густо населял простой русский люд: рабочие, ремесленники, крестьяне и мелкие торговцы. До ближайшей Николаевской православной церкви по незамощенным армавирским улицам добираться было крайне проблематично, и поэтому инициатива сооружения Троицкого молитвенного дома нашла горячую поддержку местного населения. В состав строительного комитета вошли: священник Леонид Дмитревский, Алексей Остапенко, Симеон Познышов, Петр Путятин, Максим Герасименко, Николай Локтионов, Димитрий Мезеров, Косьма Петров, Григорий Сабуров, Василий Ковалев, Захарий Дерека, Николай Захаров, Андрей Дюбин и Михаил Белый[720]. Возведение храма осуществлялось по проекту архитектора Г.И. Акобжанова[721].

Благодаря обильному притоку денежных пожертвований, в 1913 г. к сооружаемому зданию было решено пристроить колокольню и купол. В результате вместо скромного молитвенного дома, к вящей радости верующих, удалось возвести настоящую капитальную кирпичную церковь[722]. Новый Троицкий храм был освящен 26 мая 1916 г. В газетном репортаже об этом событии говорилось: «Жители Привокзальной стороны спешили в свой храм, построенный на трудовые гроши. Вскоре храм и ограда его наполнились молящимися. Затем прибыл в храм в сопровождении духовенства преосвященный епископ Михаил Александровский и пооблачении совместно с духовенством освятил храм и совершил литургию и молебствие о здравии Государя Императора, Государыни Императрицы, Наследника Цесаревича, всего царствующего дома, христолюбивого воинства и создателей храма. Перед молебствием преосвященный Михаил произнес соответствующую проповедь и тут же была прочтена телеграмма о победе русских войск над австрийцами. Во время всей службы пели два хора в отдельности: на левом клиросе хор Николаевской церкви, а на правом хор любителей под управлением г. Елевича... По окончании богослужения епископ, духовенство, городской голова, приглашенные гости и певчие проследовали в устроенную в ограде большую палатку, в которой и разделили скромную трапезу. Вновь освященный прекрасный храм создан исключительно на трудовые копейки прихожан, беднейшего населения Армавира, да еще в такое тяжелое, трудное время...»[723]. Первым настоятелем Троицкой церкви был назначен священник Александр Уколов[724].

При советской власти, в период воинствующего атеизма Троицкий храм действовал недолго. В 1939 г. он был закрыт[725] и разобран до карнизов (при этом уничтожены главный купол и колокольня). Однако уже в 1943 г., когда государство смягчило свою политику в отношении церкви, здесь вновь возобновились службы. Усилиями священника Леонида

Фото 10. **Православная Троицкая церковь (1940-е гг.).**

Дмитревского и простых прихожан Троицкий храм был восстановлен[726], и около полувека оставался единственным очагом православия в нашем городе. Сегодня Свято-Троицкий собор является не единственным, но главным в Армавире православным храмом, с которым так или иначе связаны биографии большинства горожан. К сожалению, ведущиеся ныне работы по расширению и перестройке церкви окончательно уничтожили ее исторический облик.

Своих усопших православные армавирцы первоначально (примерно с 1870-х гг.) хоронили на небольшом кладбище возле полотна железной дороги. В конце XIX в. оно было заполнено и закрыто[727]. Со всех сторон место погребения православных жителей плотно облепили лавки и магазины базара. Территория многих заброшенных могил была захвачена торговцами. Бывшее кладбище быстро приходило в запустение, что вызвало протесты русских жителей. 23 апреля 1897 г. в «Кубанских об-

719 Там же. Л. 66.
720 Там же. Л. 43.
721 Там же. Л. 77–78.
722 Там же. Л. 77–81, 84 об.
723 ОК. 1916. № 118.
724 ГАСК. Ф. 135. Оп. 74. Д. 894. Л. 12,15.
725 АОАА. Ф.Р–145. Оп. 1. Д. 264. Л. 200–201.
726 О храме [Электронный ресурс] URL: http: // armavir-sobor.ru/about/ (дата обращения: 18.11.2014 г.).
727 Государственный архив Краснодарского края (далее ГАКК). Ф. 574. Оп. 1. Д. 4304. Л. 52 об.

ластных ведомостях» сообщалось о том, что специальная комиссия в составе атамана Лабинского отдела, представителей сельской администрации и уполномоченных от православного церковно-приходского попечительства попыталась определить «границы разоренных могил, чтобы поставить вокруг них соответствующую им ограду. При этом осмотре все русские торговцы и собравшийся русский народ и духовенство свидетельствовали о совершенном разорении местным базаром могил, на которых стоят базарные лавки, кабаки и базарные отхожие места... сельское общество, не восстановивши прежних границ и не устранивши никаких строений, загородило кое-как, непрочно, одни лишь уцелевшие могилы, да и то не все, оставив почему-то не только не загороженными, но даже и не присоединенными к общему кладбищу, могилы с надгробными памятниками целого семейства купца Зергеля»[728].

В результате работ упомянутой комиссии большая часть территории упокоения первых православных армавирцев была все-таки отгорожена от базарных лавок кирпичной стеной. Несмотря на это, в предреволюционные годы бывшее православное кладбище представляло собой довольно печальное зрелище, о чем можно судить из его описания в местной газете от 12 июня 1913 г.: «Если вы дорожите местом покоя отошедших в вечность братий наших вообще, а сердцу милых и родных в особенности, то не мешало бы вам прогуляться на старое русское кладбище и сказать ему последнее сердечное «прости»... Могилы притоптаны наравне с землею и превращены в тропки. Возле стен выстроенных зданий, повсюду, заражая воздух зловонием, видны отбросы и разные нечистоты. Бродячие, голодные собаки порою, разгуливая по кладбищу, находят себе пищу. Иногда здесь составляются веселые компании из разных элементов, пьют водку, пиво, играют в карты. А по вечерам много подержанные Маргаритки, Соньки и Маруськи устраивают свидания под уцелевшими еще сиренями и акациями. Кресты на могилах — некоторые от времени, иные выдернутые руками нескромных посетителей, лежат в беспорядке, где попало. Лишь несколько обветшавших крестов, да полинявший от времени памятник полковнику артиллерии Шаврову свидетельствуют о том, что и здесь когда-то было, соответствующее своему назначению, кладбище»[729].

То, что не удалось сделать армавирским торговцам при царском режиме, было успешно осуществлено при советской власти. В 1930-е гг. территория первого православного кладбища отошла под расширение базара. Сегодня на месте русских могил находится мясной корпус Центрального городского рынка и прилегающие к нему павильоны.

В 1890-е гг., после закрытия старого, в Армавире возникает новое православное кладбище, расположившееся на западной окраине селения, вблизи от Кирпичных заводов. Уже к началу Первой мировой войны оно было крайне переполнено, так, что мертвых армавирцы поневоле погребали в старых могилах[730].

Фото 11. **Последний обер-прокурор (сдева) Святейшего Синода в Российской империи Н.П. Раев (1856–1919 гг.).**

Фото 12. **Заслуженный артист императорских театров М.М. Петипа (1850–1919 гг.).**

С этим кладбищем оказались связаны имена некоторых поистине выдающихся россиян. 3 января 1914 г. здесь был похоронен самый авторитетный местный общественный деятель, инициатор и неутомимый подвижник почти всех общеполезных начинаний, создатель и глава Общества попечения о детях, депутат I Государственной думы Виктор Игнатьевич Лунин. В траурной процессии, сопровождавшей гроб «лучшего гражданина Армавира», участвовало около 25 тыс. человек[731].

Волею судеб в годы Гражданской войны в городе оказался и провел здесь свои последние днивидный государственный деятель в области народного просвещения, основатель и руководитель Высших женских курсов в Санкт-Петербурге и последний обер-прокурор Святейшего Синода в Российской империи, действительный статский советник Николай Павлович Раев. Он скончался 13 февраля 1919 г. и через день был погребен на армавирском православном кладбище[732].

728 Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1897. № 87.
729 ОК. 1913. № 128.
730 ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Д. 4304. Л. 68; Д. 4295. Л. 63 об. – 64; План селения Армавир Куб. обл. Издание – август 1912 г. // Армавирский краеведческий музей (далее АКМ). ОФ. № 2822.
731 Бюллетени Общества любителей изучения Кубанской области. Вып. 1. Екатеринодар, 1914. С. 27.
732 АОАА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 27. Л. 231 об. – 232.

30 декабря того же 1919 г. в Армавире умер приехавший сюда на гастроли прославленный артист бывших императорских театров Мариус Мариусович Петипа[733]. Он был старшим сыном знаменитого французского и российского танцора, балетмейстера и театрального педагога Мариуса Ивановича Петипа. Представитель выдающейся артистической фамилии упокоился на армавирском православном кладбище 3 января 1920 г.[734]

Кладбище оставалось действующим вплоть до 1930-х гг. Впоследствии оно, вместе со стоявшей здесь Успенской кладбищенской церковью, всеми могилами, памятниками и склепами было ликвидировано. Сегодня на этом месте располагается Асфальтный завод по ул. Шоссейной.

Преимущественно православным являлось также небольшое военное гарнизонное кладбище, располагавшееся позади казарм Кавказского запасного кавалерийского дивизиона[735]. Здесь были погребены многие защитники Отечества, герои Русско-Японской и Первой мировой войн. От этого кладбища также не осталось никаких следов. В наши дни на этом месте находится часть территории Бронетанкового ремонтного завода в районе 6-й линии.

Несколько храмов в дореволюционный период в Армавире было возведено усилиями армянской общины. Решение о строительстве первой армянской церкви было принято еще до появления самого аула черкесо-гаев на Кубани. Уже 23 февраля 1839 г. командующий Кубанской линией генерал-майор Г.Х. Засс, приказывая главному приставу закубанских народов майору Л.А. Венеровскому переселить черкесских армян на левый берег Кубани, напротив крепости Прочный Окоп, специально распорядился, чтобы на новом месте «не было большого стеснения, наблюдена правильность улиц, и чтобы посредине всего поселения оставлена была площадь, достаточная для построения Церкви»[736].

Одной из первостепенных задач обустройства черкесо-гаев на берегах Кубани стало возрождение в значительной степени забытых за годы проживания в горах христианских традиций и обрядности. По словам одного из военных чиновников К. Дульветова, «несмотря на перерождение в черкесов во всем, армавирцы твердо сохранили убеждение, что они армяне, григорианского исповедания»[737]. Весной 1840 г. на центральной площади аула (ныне площадь между улицами: Кирова, Жукова, Дзержинского и Осипенко) началось строительство первой деревянной армяно-григорианской церкви[736]. Основатель Армавира Г.Х. Засс распорядился, чтобы храм возводился на каменном фундаменте, был покрыт железной крышей и увенчан позолоченным крестом[739]. По ходатайству генерала император Николай I повелел выделить для этих целей из государственной казны 2000 руб. серебром[740]. Появились и частные пожертвования. Так, например, армавирец Вартан Вартанов внес на возведение храма 1414 руб.[741]

733 АОАА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 28. Л. 163 об. – 164.
734 Там же.
735 План селения Армавир Куб. обл. Издание – август 1912 г. // АКМ. ОФ. № 2822.
736 РГВИА. Ф. 15264. Оп. 1. Д. 55. Л. 21–21 об.
737 ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 216. Л. 48.
738 Погосян Л.А. Армянская колония Армавира. Ереван, 1981. С. 37.
739 Там же.
740 ГАКК. Ф. 347. Оп. 1. Д. 2. Л. 5 об.
741 Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван, 2009. С. 10.

Строительные работы шли быстро, и уже в мае 1840 г. Г.Х. Засс сообщал: «В течении лета церковь будет кончена; и снова будет слышаться за Кубанью святая благовесть после тех отдаленных времен, когда Греческая церковь была вытеснена из гор исламизмом»[742]. К сожалению, в одну из ночей 1842 г. недостроенный храм полностью сгорел[743]. Местные жители подозревали, что это был поджог, так как в ту ночь из аула внезапно исчезли трое гостивших здесь горцев[744]. Гораздо позднее, уже в начале XX в., одна из прилегающих к церковной площади улиц получила официальное наименование Пожарной (ныне ул. Дзержинского), в чем, возможно, отразилась память об этом происшествии[745].

В условиях отсутствия церкви религиозные обряды совершались во временном молитвенном доме, который упоминается в статистических сведениях об Армавире за сентябрь 1842 г.[746] Судя по первому схематическому плану аула 1844 г., данный объект, названный здесь часовней, располагался на северной стороне церковной площади, по нынешней ул. Жукова[747]. Богослужения в молитвенном доме проводил армянский священник, уроженец Нахичевани-на-Дону Карапет Арцивян.

Уже 15 августа 1842 г. последовало повеление российского императора о постройке в Армянском ауле, вместо сгоревшей, новой каменной церкви и о предоставлении для этого пособия[748]. После составления сметы всех работ 21 января 1846 г. император распорядился выделить на сооружение храма 10 тыс. руб. серебром[749]. Проект новой каменной церкви, составленный архитектором Фарафонтьевым, был утвержден Военным министром 16 ноября 1844 г.[750] В композиции и элементах убранства

742 ГАКК. Ф. 347. Оп. 1. Д. 2. Л. 6.
743 Шаган-Симон. Памятник армавирскому четырехголосному хору. Тифлис, 1914. (На арм. яз.). С. 67.
744 Там же. С. 68.
745 Аракелов Р.К. Очерки топонимии Армавира и его окрестностей. Армавир, 2004. С. 24.
746 РГВИА. Ф. 15264. Оп. 1. Д. 55. Л. 82.
747 Там же. Ф. 349. Оп. 3. Д. 1661. Л. 1.
748 РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 623. Л. 10.
749 Там же. Л. 11.
750 РГВИА. Ф. 349. Оп. 3 Д.1662. Л. 1.

Фото 13. **Армянская Успенская церковь (1912–1913 гг.).**

храма нашли выражение стилистические черты русской культовой архитектуры середины XIX в., что характерно для многих церковных построек, возведенных в армянских кварталах различных городов юга России. Наличники окон даже завершались кокошниками. Над квадратным в плане молитвенным залом располагался барабан, увенчанный куполом-луковкой; колокольня завершалась шатровым верхом с небольшой главкой[751]. Кирпич для строительства доставлялся на подводах из Ставрополя[752]. Новую церковь начали возводить на месте сгоревшей старой.

Из-за ошибок, допущенных в проектных расчетах, недостатка средств и трудностей в подвозе стройматериалов сооружение храма затянулось. Судя по обмерному чертежу, составленному 20 октября 1855 г., поднятое до карнизов здание стало разрушаться[753]. Часть потолка у проема алтарной апсиды обрушилась, под тяжестью сводов начали расходиться углы храма, в стенах появились трещины[754]. В 1857 г. был утвержден новый проект достройки церкви. В интерьере главного зала появились четыре колонны, воспринимавшие тяжесть барабана и купола, которые, по сравнению с первым проектом, стали более крупными[755]. 25 августа 1861 г. первая в Армавире кирпичная армянская церковь была торжественно освящена Астраханским архиепископом Матевосом, получив название Верапохумн Сурб Аствацацни (Успения Святой Богородицы)[756]. В русском варианте этот храм обычно именовался Успенским.

Вокруг жители возвели мощную каменную крепостную стену с бойницами. Судя по старинным фотографиям, эта ограда была построена из кирпича на каменном фундаменте, а ее высота составляла около 3-х метров. Сопоставляя изобразительные источники и фрагменты старых схематических планов, можно сделать вывод, что в юго-восточном углу опоясывавшей весь церковный двор стены имелся большой полукруглый бастион, а на западной стороне, слева от центральных ворот в ограду было встроено круглое приземистое башнеобразное сооружение, увенчанное полигональным сферическим куполом. Возможно, в северо-восточной части стены имелся еще один бастион или внешняя пристройка неизвестного назначения.

Церковная площадь стала первым духовным, административным и экономическим центром Армавира. В 1841 г. к югу против храма начал действовать первый торговый ряд и базар, располагавшийся здесь до 1887 г. Рядом с церковью располагался «сборный дом», куда для обсуждения важнейших вопросов внутренней жизни Армавира сходились коренные мужчины-домохозяева. Позднее, в 1889 г. на краю площади было выстроено капитальное здание волостного правления, где заседал армавирский старшина и все чины сельской администрации, тут же во дворе находился арестный дом (ныне угол ул. Кирова, 18 и Осипенко, 132). Возле Успенской церкви открылись и действовали первые в ауле армянские мужское и женское начальные училища. В начале XX в. на северной стороне площади работала больница сельского общества[757].

Традиционно рядом с церковью стояли и дома ее священников. Так, на углу улиц Кирова, 2 и Жукова, 169 и сегодня можно видеть особняк первого священнослужителя из числа самих черкесо-гаев Вартана Каспарова; на противоположной стороне площади, на углу улиц Дзержинского, 39 и Осипенко, 138 сохранился кирпичный дом, принадлежавший Георгию Сеферову, который являлся настоятелем храма в последние предреволюционные десятилетия и в первые годы советской власти.

Окончив земную жизнь, некоторые из духовных отцов упокоились в церковной ограде. У стен Успенского храма можно увидеть два старин-

751 Там же.
752 Гончарова А.Н., Гончаров В.И., Боргилова В.Б. и др. Армавир. Краснодар, 1983. С. 26.
753 РГВИА. Ф. 349. Оп. 3. Д. 1663. Л. 1.
754 Халпахчьян О.Х. Застройка Армавира XIX в. // Проблемы истории архитектуры народов СССР. Сборник научных трудов. № 3. М., 1976. С. 11.
755 РГВИА. Ф. 349. Оп. 3. Д. 1664. Л. 1; Халпахчьян О.Х. Указ. соч. С. 11.
756 АОАА. Ф.Р–1271. Оп. 1. Д. 160. Док. № 8; Погосян Л.А. Указ. соч. С. 37.
757 РГВИА. Ф. 349. Оп. 3. Д. 1661. Л. 1; План селения Армавир Куб. обл. Издание – август 1912 г. // АКМ. ОФ. № 2822; План селения Армавира, Лабинского отдела, Кубанской области. Ноября 1897 г. СПб., б.г.; Ктиторов С.Н. История Армавира (досоветский период: 1839–1918 гг.). Армавир, 2002. Приложение 17.

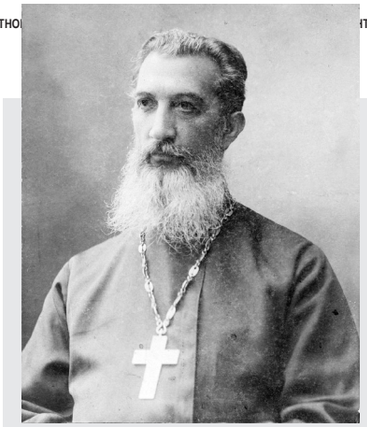


Фото 14. **Священник армянской Успенской церкви Георгий Сеферов (начало XX в.).**

ных надгробия. Внутри белого саркофага находится прах просветителя черкесо-гаев, первого армавирского священника Карапета Арцивяна. Армянская надпись на мраморной плите гласит: «Монах Арцивян Карапет жил героически/ И теперь его дела живут/ Среди рассеянных черкесских беспаственных армян/ Он нашел истинных героических защитников веры/ Своей пастве жизнь отдал,/ Беззащитным горцам внушил бесстрашие/ Недремлющей, работящей, бессмертной душой своей!/ Возвратил их из чужеземного плена/ Достойную память оставил он/ Из поколения в поколение в Армавире армянском/ Скончался в 102 года 3 октября 1866 г.». Рядом, под надгробием из черного гранита, похоронен священник Вардан Гаспарянц. На боковой стороне камня высечены строки на армянском языке: «Первый черкесо-гай священник Вардан, старейший священник Гаспарянц. По воле Господа скончался после сорокалетнего служения церкви. Родился в 1833 году — умер 11 декабря 1899 года». Над этими могилами не раз проводили поминальные службы приезжавшие в Армавир армянские епископы и католикосы, которые в обязательном порядке посещали Успенскую церковь[758]. В 2007 г. рядом со старинными надгробиями появилась могила священника Тер-Гевонда Агаджаняна, отдавшего службе в Успенской церкви 45 лет своей жизни.

Через 25 лет после освящения Успенская армянская церковь обветшала, и в 1887 г. был завершен ее капитальный ремонт, на что сельское общество затратило внушительную сумму в 23 тыс. руб.[759] Возможно, что только после этого старейшая в Армавире церковь приобрела свой нынешний внешний облик, более близкий к армянской культовой архитектуре, нежели тот, который изначально был предусмотрен в проектах ее строительства.

На протяжении всего дореволюционного периода Успенская церковь оставалась главным из 4-х действовавших в Армавире армянских храмов. Неоднократно посещавшие селение католикосы обязательно проводили здесь торжественное богослужение. В 1910-х гг. активно обсуждался вопрос о переносе центра армянской епархии из Астрахани в Армавир, что превратило бы Успенскую церковь в кафедральный собор. Старейший в Армавире армянский Успенский храм уцелел до наших дней и действует по ул. Кирова, 7. К сожалению, окружавшая здание крепостная стена с бойницами и бастионами, была бесследно уничтожена в 1930-е годы.

В конце 1860-х гг. на собранные среди жителей средства в ауле была сооружена часовня, приписанная к армянской Успенской церкви[760]. Вероятно, она располагалась на той площади, где впоследствии была возведена армянская Георгиевская церковь, т. е. на месте современного сквера между улицами Люксембург, Урицкого, Комсомольской и Халтурина. Возможно, что этот культовый памятник стоял во дворе самой Успенской церкви.

В армавирском краеведческом музее сохранилась металлическая плита, висевшая прежде на стене этой часовни. На ней помещена следующая надпись: «Часовня сия устроена усердием жителей селения Армавир Урупского округа Кубанской области в память избавления от опасности, грозившей Государю Императору, от злодейского покушения на его жизнь, в городе Париже 25 мая 1867 года. Заложена 6 июня 1868 года в Армавире Его Высокопреосвященством Кеворком Вегапедианцем архиепископом Астраханским и Кавказским». Повод строительства часовни весьма символичен. Отмечая таким образом спасение Александра II от неудачного покушения, коренные армавирцы подчеркивали свою преданность России и ее монарху. Как выглядела эта часовня, неизвестно. Отсутствуют сведения и о ее дальнейшей судьбе.

Через 20 лет после освящения Успенская армянская церковь обветшала и нуждалась в капитальном ремонте. Восстановительные работы могли затянуться на неопределенный срок. Вместе с тем, армавирцы не представляли свою жизнь без храма, верующие не могли обходиться без исповеди и причащения, проповедей и литургии, необходимо было где-то отпевать усопших, венчать новобрачных и крестить младенцев. В этих

758 Ктиторов С.Н. История Армавира (досоветский период: 1839–1918 гг.). Армавир, 2002. С. 53; Тер-Гевонд Агаджанян. Вера, люди, жизнь. (Эссе). Армавир, 2002. С. 11. Имеется несколько вариантов перевода вышеуказанной эпитафии, которые, впрочем, близки по общему смыслу.

759 Шаган-Симон. Указ. соч. С. 92.

760 Кубанские войсковые ведомости. Екатеринодар, 1868. № 29.

Фото 16. **Апсида старой армянской Георгиевской церкви (современный снимок).**

условиях коренные жители решают построить в селении новую армянскую церковь. 7 февраля 1885 г. на сельском сходе единодушно принимается приговор об ассигновании из общественных сумм 5 тысяч рублей на устройство храма во имя Святителя Георгия[761]. Одновременно с этим открывается сбор пожертвований. Святой Георгий Победоносец повсеместно почитался среди христианского населения Северного Кавказа, черкесо-гаи же считали его своим небесным покровителем[762].

Вместо предполагавшегося молитвенного дома армавирцам удалось возвести небольшую кирпичную церковь. В 1887 г. Астраханский архиепископ Геворг Суренянц (будущий католикос Геворг V) освятил ее под именем Сурб Геворк Зоравар (Святого Георгия Победоносца)[763]. Местные же черкесо-гаи, используя адыгские и армянские слова, называли этот храм «Пысырк Чорэчэ и жам цIыкIу», что означало «Святого Георгия маленькая церковь»[764]. Это культовое здание располагалось на краю обширной площади, которая впоследствии получила название Георгиевской (ныне тут сквер между улицами Люксембург, Урицкого, Комсомольской и Халтурина). Также в начале XX в. именовалась и одна из пролегавших здесь улиц (ныне ул. Халтурина к северу от железной дороги). Одновременно с освящением Георгиевского храма, в том же 1887 г. завершился капитальный ремонт Успенской армянской церкви, на что сельское общество затратило внушительную сумму в 23 тыс. руб.[765]

Из-за незначительных размеров и скромного внешнего вида многие современники называли Георгиевскую церковь молитвенным домом или часовней. На самом же деле это был настоящий храм, о чем свиде-

тельствует целый ряд источников: схематические планы Армавира; метрические выписи из книг Георгиевской церкви; справочники; газетные сообщения и т. п. В конце XIX — начале XX в. в Георгиевском храме долго служил Габриель Александрович Твелянц, исполнявший обязанности благочинного всех местных армянских церквей[766].

Здание старой Георгиевской церкви сохранилось до наших дней (ул. Люксембург, 170). Сегодня оно является жилым домом. Его обитатели пристройками и переделками сильно исказили первоначальный облик этого, безусловно, ценного историко-архитектурного и культурного памятника, находящегося под угрозой полного уничтожения. Облик и конструктивные особенности сооружения наглядно свидетельствуют об его исконном культовом назначении. Храм Святого Георгия Победоносца вместе с притворами в плане имеет форму 4-конечного креста и ориентирован на восток. Он покоится на фундаменте из ракушечных блоков. Стены сложены из кирпича, оштукатурены и побелены. В восточной части расположена трехгранная апсида. Сегодня церковное здание имеет два притвора — южный и северный. Существовавший ранее западный притвор разобран жильцами. Судя по одной из старинных фотографий, где Георгиевский храм виден на втором плане, над его центральной частью на барабане возвышался купол с крестом. С юго-западной стороны к зданию примыкала невысокая двухъярусная колокольня.

Несмотря на свои скромные размеры, Георгиевская церковь была очень почитаема армянским населением Армавира. В ее обширном дворе часто устраивался один из самых массовых и любимых среди черкесо-гаев обрядов — кормэн, во время которого приносили в жертву животных и просили Святого Георгия о помощи и заступничестве. Иллюстрацией данному обычаю служит сообщение местной газеты «Отклики Кавказа» от 30 сентября 1912 г. (№ 219): «Вчера, 29 сентября армянская церковь имени Георгия Победоносца праздновала свой престольный праздник. При громадном стечении публики был совершен традиционный «Кормэн» — жертвоприношение. Тут же, около храма в саду было убито несколько баранов, телят и быков. В 13 больших котлах варилось жертвоприношение, которое потом было подано к длинным столам, с сидящими за ними армавирскими стариками». По сведениям местного

761 АОАА. Ф.Р–1271. Оп. 1. Д. 160. Док. 6.
762 Из архивных материалов коренного армавирского старожила и краеведа Р.К. Аракелова (1912–2001 гг.).
763 Шаган-Симон. Указ. соч. С. 91–92; Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван, 2009. С. 13.
764 Аракелов Р.К. Очерки топонимии Армавира и его окрестностей. Армавир, 2004. С. 23.
765 Шаган-Симон. Указ. соч. С. 92.
766 Вся Донская область и Северный Кавказ на 1911 год. Книга администрации, промышленности и торговли. Ростов-н/Д., 1911. Паг. 4. С. 74.

старожила Р.К. Аракелова, скот резали возле Георгиевской церкви, под большим деревом, и поэтому коренные жители называли этот участок «Утыжь къурмэншъыпІэ», что в переводе с адыгского означает «Место, где делают (приносят) пасхальную жертву»[767].

В связи с вышесказанным, следует подчеркнуть, что внутригородская микротопонимия представляет собою ценнейший пласт ярких и информативных источников о прошлом, прочно фиксируя на конкретной территории те исторические события и явления, которые уже стерлись в памяти обитающих здесь людей. Сквер на бывшей церковной площади многие армавирцы до сих пор называют «Армянским»[768], хотя почти никто из них даже не догадывается, что расположенное здесь старое и невзрачное жилое здание, облепленное пристройками и окруженное дощатыми сарайчиками и туалетами, когда-то было храмом Святого Георгия Победоносца, где возносил молитвы к Богу сам католикос.

В первые годы XX в. в Армавире на новом армянском кладбище (ныне это обширная территория между улицами Володарского, Шаумяна и железнодорожными линиями Туапсинского и Бакинского направлений) возводится еще одна кирпичная григорианская церковь Сурб Петрос Погос (Святых Петра и Павла)[769]. Сумму в 8 000 руб. на сооружение этого кладбищенского храма завещал коренной житель села Погос Асланянц, скончавшийся в 1899 г.[770] Волю покойного исполнила его жена — Зардар Асланян, причем средств на постройку не хватило, и их пришлось пополнять путем сбора пожертвований[771]. Кладбищенская церковь была освящена 2 сентября 1904 г. епархиальным начальником архиепископом Аристакесом Седракяном[772]. Сведений об этом культовом памятнике сохранилось немного. По рассказам старожилов, церковь Петра и Павла имела небольшие размеры и была выдержана в строгом стиле средневековой армянской архитектуры. Проводились здесь в основном поминальные службы.

В 1931 г. на территории армянского кладбища начал работать лесопильный завод, впоследствии преобразованный в мебельную фабрику[773]. Храм Святых Петра и Павла в это время, видимо, уже не действовал. В связи с расширением производства требовались стройматериалы. Для их получения дирекция завода принимает решение разобрать кладбищенскую церковь. Снос храма начался 4 июля 1936 г. Из-за ошибок, допущенных при устройстве решетования, леса обрушились, с 8-ми метровой высоты упали и получили увечья трое рабочих[774]. В итоге для разрушения прочных кирпичных стен церкви была использована взрывчатка[775], и вскоре от здания не осталось и следа. На этом месте вскоре выросли цеха большой мебельной фабрики (ныне ул. Шаумяна, 6).

Остатки армянского кладбища продолжали уничтожать еще около 20 лет. После Великой Отечественной войны для восстановления разрушенных цехов рабочие использовали камень и кирпичи от разбираемых вручную могильных памятников и сооружений. Ветеран мебельной фабрики П.И. Кузеванова о 1950-х годах вспоминала: «пол в раскройном цехе был из досок, а стены из горбыля и фанеры. В дождь вода стекала в склепы, которые находились под полом, а сам пол хлюпал по воде. Был случай, когда один из станков завалился в склеп»[776]. Даже сегодня бывший армянский некрополь нередко напоминает о себе случайными находками бренных человеческих останков, а порой и обнаружением прочных каменных надгробий, с именами уже никому не известных обитателей старого Армавира[777].

В 1907 г. члены сельского схода выносят резолюцию о возведении в Армавире новой большой армянской Георгиевской церкви. Место для нее было отведено возле старого храма Святого Георгия Победоносца, в котором в будущем планировалось открыть армянскую школу. Торжественная закладка церкви состоялась 23 апреля 1908 г.[778] Работы спорились, и уже 20 июля 1910 г. корреспондент екатеринодарской газеты «Новая заря» сообщал из Армавира: «Постройка армянского собора близится к концу. Здание красивое, тонет в букете зелени»[779]. К 1911 г. с наружной стороны внушительный кирпичный корпус нового Георгиевского храма, выдержанный в стиле средневековой армянской культовой архитектуры, был вполне готов, начались отделочные работы.

18 и 19 июня 1912 г. Армавир посетил духовный глава армян всего мира католикос Геворг V[780]. На второй день визита он участвовал в литургии и прочел проповедь в Успенской церкви. После этого Геворг V встречался с учащимися трех местных армянских школ. Благословив

767 Аракелов Р.К. Указ. соч. С. 26.
768 Официальное современное название этого сквера – «Сквер имени А.Г. Ованесова».
769 План селения Армавир Куб. обл. Издание – август 1912 г. // АКМ. ОФ № 2822; Шаган-Симон. Указ. соч. С. 103–104; Погосян Л.А. Армянская колония Армавира. Ереван, 1981. С. 38.
770 Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван, 2009. С. 14.
771 Шаган-Симон. Указ соч. С. 103–104.
772 Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван, 2009. С. 14.
773 Зирин И.А. Мебель Армавира. К 60-летию ордена Почета производственного мебельно-деревообрабатывающего объединения «Армавир». 1931–1991 гг. Армавир, 1991. С. 10,18.
774 Армавирская коммуна. Армавир, 1936. № 153.
775 Зирин И.А. Указ. соч. С. 19.
776 Там же. С. 39.
777 Летом 2003 г. я лично стал свидетелем одной такой неожиданной находки, когда возле складских корпусов по ул. Первомайской, 2 землекопами из под слоя асфальта была извлечена массивная надгробная стела из полированного черного гранита, на обеих сторонах которой сохранилась надпись на русском и армянском языках: «Здесь покоится прах армавирского жителя Назара Борисовича Назарова сконч. 30 января 1909 г. 80 л.». В изображении букв русского текста виднелись остатки позолоты. Гравировка на боковой поверхности памятника сообщала, что он изготовлен в мастерской Петрова в Москве.
778 Новая заря. Екатеринодар, 1908. № 392; Пятигорское эхо. Пятигорск, 1908. № 257.
779 Новая заря. Екатеринодар, 1910. № 1112.
780 ОК. 1912. № 136, 137.

Фото 17. **Новая армянская Георгиевская церковь (1911 г.).**

каждого из собравшихся детей, католикос направился в старую армянскую Георгиевскую церковь, которую он, еще будучи Астраханским архиепископом, освящал в 1887 г. В газетном репортаже говорилось, что «после молитвы в старой церкви, Его Святейшество осматривал тут же в ограде новую строящуюся церковь»[781].

Только весной 1915 г., когда Армавир уже стал городом, отделка и украшение церковного здания были окончены. Для освящения Георгиевского храма в Армавир прибыл епископ Астраханской армянской епархии Мхитар. 22 апреля 1915 г. в его присутствии «полным составом армянского духовенства было совершено торжественное перенесение святого мира из старой церкви в новую»[782]. Церемония освящения состоялась на следующий день. Описавший все происходящее журналист армавирской газеты отметил: «нельзя не упомянуть о новоотстроенном Георгиевском храме, как он вышел велик и красив. Поразительно хороша стильная отделка храма внутри и снаружи. Снаружи храм оштукатурен и выкрашен приятной для глаз краской светло-коричневого тона. Внутри храм разделан весь однообразно под мрамор. Расписка совершена окончившим Петроградскую академию художеств, армянином художником Аршаком Фетфедян. Особенно хорош иконостас — колоссальных размеров из чистого мрамора, работы известного итальянского мастера г-на Като. Икона Богоматери с младенцем на руках, написанная на

полотне, помещенная над престолом в нише, исполненная в древне-восточном стиле, производит впечатление неземной чистоты и святости и уносит при взгляде на нее мысль в небесную высь»[783]. Новая Георгиевская церковь стала одним из самых фундаментальных и красивейших армянских храмов Северного Кавказа.

Как и планировалось изначально, после освящения новой Георгиевской церкви в здании старого храма была открыта армянская школа, однако обучались здесь дети беженцев из Османской империи, прибывавших в Армавир в суровые годы Первой мировой войны[784].

Видимо, в связи с изменением своего назначения здание старой церкви лишилось некоторых зримых примет культового объекта, что и спасло его от разрушения в последующие десятилетия воинствующего безбожия. Возвышавшийся рядом большой Георгиевский храм, к сожалению, стал жертвой антирелигиозной политики советских властей. Церковь была отобрана у прихожан и разобрана. Постановление Президиума Армавирского городского совета от 16 июня 1939 г. звучит как приговор: «1. Ввиду невозможности использовать здание бывш. Георгиевской Армянской церкви на культурно-просветительские цели, санкционировать действия Горфо и ГКО по частичной разработке этого здания и реализации строительного материала от ее разборки (кроме кирпича)... 3. Договор от 14 мая с.г. заключенный между Горфо и Горремстройконторой о продаже последней здания бывш. Георгиевской армянской церкви для использования оставшегося стройматериала (кирпича), предусматривающий снос кирпичной кладки этой церкви за 12000 рублей утвердить»[785].

После разрушения храма была демонтирована и окружавшая церковную территорию капитальная железная ограда на кирпичном цоколе с изящными входными арками и металлическими воротами. Секции этого забора использовали вторично в разных местах города. И сегодня старинные кованые решетки из ограды армянского Георгиевского храма с боковыми стойками, увенчанными крестами со сбитыми горизонтальными перекладинами, можно увидеть у здания онкологического диспансера по ул. Дзержинского, 12 и у корпуса инфекционной лечебницы по ул. Пугачева, 28. Это последние поистине жалкие материальные свидетельства о прекрасном культовом памятнике, некогда украшавшем Армавир.

Религиозной жизни армянского населения Армавира был присущ яркий колорит. В церковной обрядности черкесо-гаев христианство тес-

781 КК. 1912. № 139.
782 ОК. 1915. № 89.
783 Там же. № 91.
784 ОК. 1916. № 229; 1917. № 117.
785 АОАА. Ф. Р–145. Оп. 1. Д. 256. Л. 24.

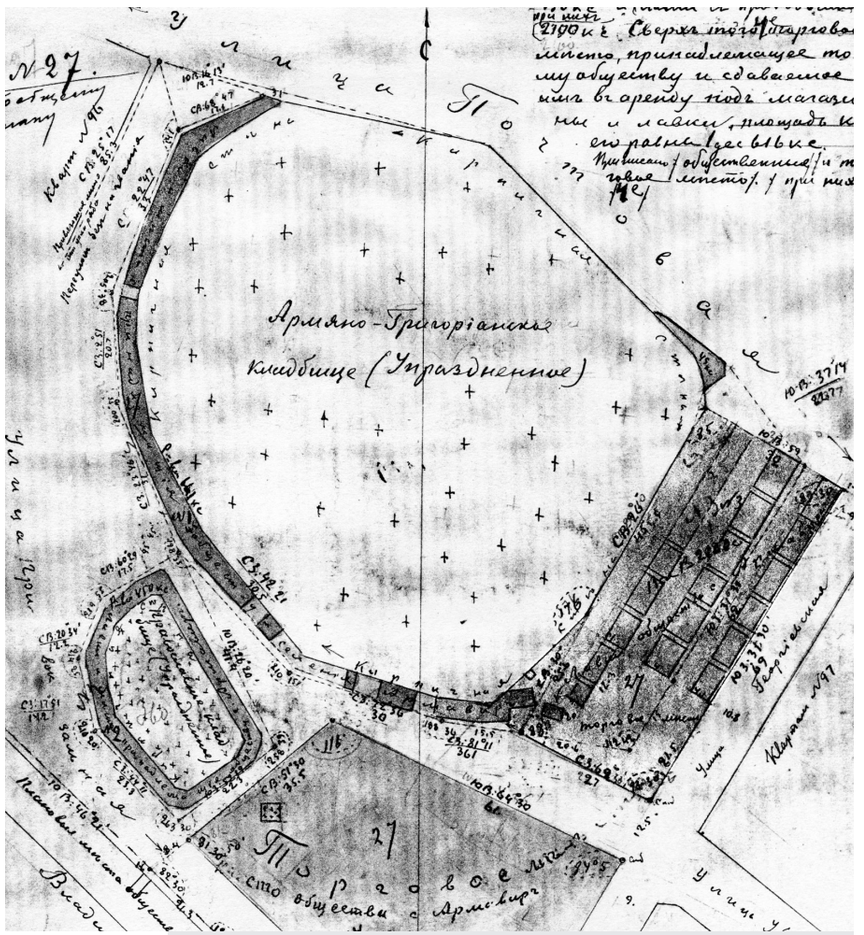


Фото 18. **Схематический план упраздненных армянского и русского (в левом нижнем углу) кладбищ (1915 г.).**

но переплеталось с патриархально-родовыми и языческими традициями адыгов и даже с элементами ислама. Коренные армавирцы долго не могли расстаться с теми обычаями, которые были восприняты ими от горцев в период совместного проживания в Закубанье. Историк Ф.А.Щербина писал, что однажды один из аульчан, 60-летний Шереноглы, пришел к священнику с просьбой исповедовать его и дать благословение перед опасной дорогой в горы, где старик собирался совершить

обряд канлы (кровной мести), покарав убийцу своего сына. Несмотря на все увещевания просителя, священник отказался благословить его на кровомщение[786]. Распространенный в Армавире обычай «вызывания дождя» заключался в том, что во время засухи несколько пожилых черкесских армянок, накинув на себя железные надочажные цепи, трижды обходили церковь, поливая землю водой и обливая собравшихся зрителей[787]. Службы в храмах проводились на армянском языке, совершенно непонятном для подавляющего большинства коренных армавирцев, говоривших по-черкесски. По этой причине, священники переводили тексты молитв и проповедей на черкесский, чтобы слова их были услышаны прихожанами[788].

Влияние ислама на религиозную жизнь армавирских армян проявлялось в том, что многие мужчины черкесо-гаи перед молитвой совершали омовение. Старики обычно приносили с собой в церковь намазлык (коврик для намаза), который подкладывали под ноги во время богослужения[789]. Постепенно под влиянием армянского духовенства эти своеобразные старинные традиции исчезали.

Помимо храмов, в различные периоды в досоветском Армавире действовало несколько армянских кладбищ. Первое из них появилось сразу после основания аула черкесо-гаев и располагалось к югу от его оборонительной ограды[790]. В середине XIX в. в результате расширения Армавира могилы оказались внутри селитьбы, и хоронить усопших тут уже не дозволялось. Участок этого кладбища вплоть до революции 1917 г. сохранялся коренными жителями в неприкосновенности и не застраивался «из почтения к усопшим предкам»[791] (в наши дни здесь территория владений по ул. Люксембург, 163–165).

Новое место для погребений отвели в степи, в нескольких сотнях метров южнее от границы аула. Уже к концу XIX в. это армянское кладбище, в результате быстрого роста Армавира, оказалось в самом центре селения, и со всех сторон было окружено торговыми рядами базара. Никаких возможностей для его расширения уже не имелось[792]. В 1895 г. это

786 Щербина Ф.А. История Армавира и черкесо-гаев. Екатеринодар, 1916. С. 130.
787 Шаган-Симон. Указ. соч. С. 78; Аракелян Г.С. Черкесогаи (историко-этнографическое исследование) // Кавказ и Византия. Вып. 4. Ереван, 1984. С. 116.
788 Шаган-Симон. Указ соч. С. 106; Аракелян Г.С. Указ. соч. С. 122.
789 Из архивных материалов коренного армавирского старожила и краеведа Р.К. Аракелова (1912–2001 гг.).
790 План Армянскому аулу за Кубанью // Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 349. Оп. 3. Д. 1661. Л. 1.
791 ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Д. 4304. Л. 49 об.
792 Там же. Л. 52 об.; План селения Армавир Кубанской области Лабинского отдела. Составлен по съемке, произведенной в 1911 году... // Архив управления архитектуры и градостроительства администрации г. Армавира. Инв. № 10.

Фото 19. **Общий вид восточной стороны Армавира. В центре фото, за рядами магазинов находится старое армянское кладбище (1911 г.).**

кладбище было закрыто[793]. Несмотря на то, что место погребений сельские власти окружили капитальной кирпичной стеной, его участь мало отличалась от находившегося по соседству упраздненного русского кладбища. Территория армянского некрополя постепенно зарастала бурьяном и кустарником, базарные торговцы выбрасывали сюда всякий хлам.

После установления в Армавире советской власти, согласно постановлению местного ревкома от 25 мая 1920 г., было проведено обследование упраздненного армянского кладбища, в результате которого оказалось, что оно «занимает площадь в 3,5 десятины земли и окружено прочной кирпичной стеной в 3,5– 4 арш. высоты. Также отмечалось, что оно «в плане города занимает центральное положение: с востока, юга и запада граничит с базаром и базарной площадью, а с севера — Почтовой улицей. В настоящее время площадь эта представляет собой полупустошь полу-сад, поросший густой высокой травой, кустарником, фруктовыми и декоративными деревьями; кое где видны хорошо сохранившиеся надмогильные плиты и памятники, относящиеся к позднейшим погребениям 1898–1902 гг., но таких памятников не более 5–6-ти, некоторые из них представляют художественную ценность и как памятники старины. Большая же часть памятников разрушены или полуразрушены

временем и производит впечатление покинутых, давно забытых могил с поваленными или вросшими в землю, почерневшими крестами. Могилы же, на которых не было поставлено памятников или плит, совершенно сравнялись с землей и почти не заметны»[794].

В 1924 г. на его территории местные власти разбили городской сад[795]. Остававшиеся здесь каменные надгробия и памятники были использованы для различных строительных нужд. Сегодня на месте этого старинного некрополя действует Центральный парк культуры и отдыха. Кладбищенское прошлое этого любимого горожанами места отдыха иногда напоминает о себе и в наши дни. В июле 2003 г. в вырытом в горпарке (напротив дома по ул. Ленина, 117) котловане автор видел выступавшие из земляных стенок ветхие доски гробов, а также ребра, кости рук и ног погребенных здесь покойников. Позже здесь был построен очередной ресторан, правда, до сих пор не открытый.

Третье по времени возникновения в Армавире армянское кладбище с 1895 г. расположилось на огромной территории в 21 дес. (23,1 га) между современными улицами Шаумяна, Володарского и железнодорожными линиями Туапсинского и Бакинского направлений[796]. Функционировало оно вплоть до 1930-х гг. Впоследствии на его территории расположились мебельная фабрика, тарный завод, склады, жилые дома и другие постройки.

У многочисленной немецкой общины Армавира также имелся свой духовный очаг — евангелический лютеранский молитвенный дом, который в газетной хронике того времени обычно именовался лютеранской церковью или реже кирхой. Он был возведен в 1897–1898 гг. на западной окраине села, у полотна Владикавказской железной дороги[797] (ныне на этом месте располагается городская Санэпидемстанция по ул. Ленина, 26). К сожалению, никаких изображений внешнего облика молитвенного дома не сохранилось.

По данным технической инвентаризации от 28 декабря 1931 г., здание «бывшей немецкой церкви», в котором в тот момент уже располагалась школа, было выстроено из кирпича и имело следующие размеры: в длину — 26,50 м, в ширину — 9,35 м и в высоту — 5,30 м. Его общая полезная площадь составляла 246,81 кв. м, а объем по наружным очер-

793 Армянские церкви Российской империи (1717–1917). Ереван, 2009. С. 14.
794 АОАА. Ф. Р – 475. Оп. 1. Д. 134. Л. 49.
795 Армавирский городской парк. Армавир, 2002. С. 1.
796 План селения Армавир Кубанской области Лабинского отдела. Составлен по съемке, произведенной в 1911 году... // Архив управления архитектуры и градостроительства администрации г. Армавира. Инв. № 10; План селения Армавир Куб. обл. Издание – август 1912 г. // АКМ. ОФ. № 2822.
797 Князева Е.Е., Соловьева Г.Ф. Лютеранские церкви и приходы в России XVIII–XX вв. Исторический справочник. Ч. 1. СПб., 2001. С. 51.

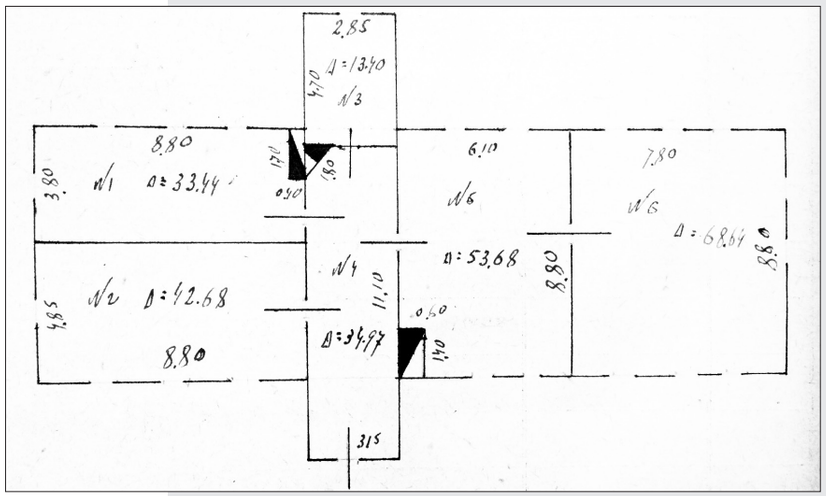
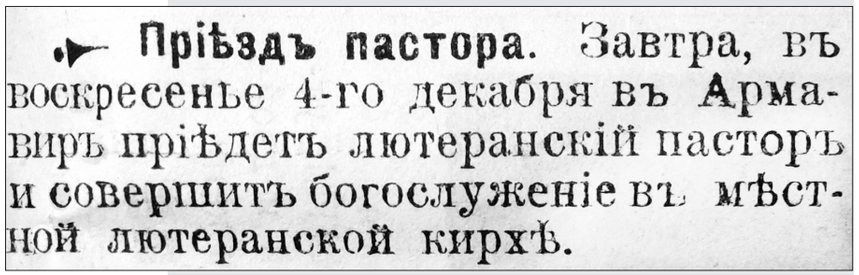


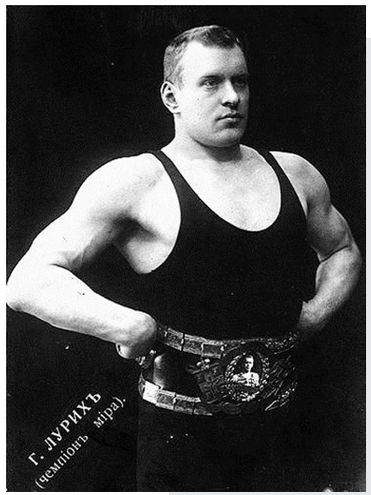
Фото 20. **План здания бывшей немецкой церкви (1931 г.).**



Прiѣздъ пастора. Завтра, въ воскресенье 4-го декабря въ Армавирѣ прiѣдетъ лютеранскiй пасторъ и совершитъ богослуженiе въ мѣстной лютеранской кирхѣ.

Фото 21. **Газетное объявление о богослужении в армавирской кирхе (1911 г.).**

таниям — 1457 куб. м[798]. Возле протестантского храма возвышалась колокольня с колоколом[799]. Богослужения здесь совершались пасторами, несколько раз в год приезжавшими в Армавир из других центров региона[800]. О каждом таком визите писалось в местной прессе. Например, 29 августа 1913 г. в газете «Отклики Кавказа» было опубликовано объявление о том, что «1 сентября в лютеранской церкви состоится богослужение, которое совершит пастор Аксим. Во время богослужения желающие могут приобщиться св. Тайн»; 23 ноября того же года еще одно сообще-



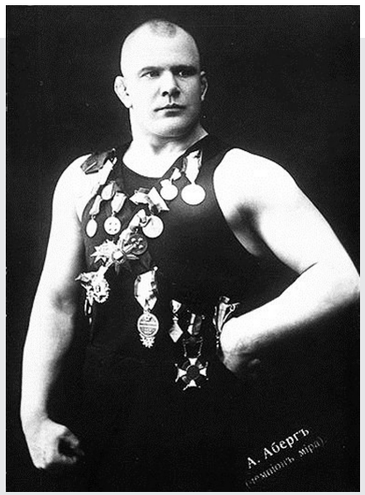


Фото 22. **Чемпион мира (слева) российский борец Георг Лурих (начало XX в.).**
Фото 23. **Чемпион мира российский борец Александр Аберг (начало XX в.).**

ние: «В воскресение, 24-го ноября в армавирской лютеранской церкви пастором Аксим из Владикавказа будет совершена литургия с приобщением св. Тайн»[801]. В здании евангелического лютеранского молитвенного дома функционировало немецкое приходское училище[802].

Неподалеку от храма, у шоссе, ведущего на кирпичные заводы, находилось лютеранское кладбище[803]. Погребали здесь не только немцев, но также эстонцев, латышей, финнов и других приверженцев протестантских течений. С этим местом оказались навечно связаны имена двух легендарных российских борцов, чемпионов мира — эстонцев Георга Луриха и Александра Аберга. В конце 1919 г. прославленные спортсмены

798 Архив армавирского филиала БТИ. Довоенные фонды. Квартал № 88. Д. 2412. Л. 1, 6. В материалах более поздней инвентаризации от 31 октября 1940 г. указывалось, что здание имело наружные капитальные стены рубленные, из пластин 9–8 см., снаружи обложенные в S кирпича (Архив армавирского филиала БТИ. Довоенные фонды. Квартал № 88. Д. без №. Ул. Ленина, 2).

799 Князева Е.Е., Соловьева Г.Ф. Лютеранские церкви и приходы в России XVIII–XX вв. Исторический справочник. Ч. 1. СПб., 2001. С. 51.

800 Шнайдер В.Г. «Немецкие книги» АОАА как исторический источник. Армавир, 2004. С. 31, 32.

801 ОК. 1913. № 192, 261.

802 План с. Армавир // Иваненков Н.С. Карта Кубанской области и близких к ней Черноморской губернии и части Сухумск. округа. Б.м., 1902; Князева Е.Е., Соловьева Г.Ф. Указ. соч. С. 51.

803 Там же; ГАСК. Ф. 135. Оп. 69. Д. 687. Л. 7 об.

приехали в Армавир на гастроли, но здесь они оба стали жертвами эпидемии сыпного тифа.

Последние дни жизни атлетов правдиво описал в своей книге известный историк спортивной борьбы А.А. Суханов: «Выступая на юге России, они борются в Екатеринодаре и в конце 1919 года попадают в Армавир. Здесь в жизни Аберга произошло торжественное событие: он женился на Эмме Луузенберг[804].

Как вспоминает старый профессиональный борец А. М. Рогенбаум (Латвия), который был в 1919 году с Абергом в одном чемпионате в Екатеринодаре в цирке Злобина, состав борцов разделился на две группы. Одна группа — Август Рогенбаум, Хаджи Мурзук, Павел Загоруйко, Иван Муромец, Захар Ялов и другие — поехала на Кавказ. Другая группа — Георг Лурих, Алекс Аберг, Карл Мозин, Фр. Спевачек и другие — решила отправиться в Армавир. К этой группе по дороге присоединились Саид Кахута, Клеве, Ибрагим Сулейманов, Кара-Мустафа, Роман Норкин... Борцы рассчитывали найти здесь сравнительно лучшие условия, чем во многих других бедствующих губерниях. Но чемпионат в цирке Дротянкина начал работать без Аберга и Луриха. Приехав в город, они почувствовали недомогание. Эпидемия сыпного тифа, косившая в то время людей, не пощадила и атлетов. Заболели они почти одновременно, и оба попали в больницу, переполненную тифозными больными.

22 января 1920 года умер Георг Лурих. Александр Аберг и в первой схватке со смертью вышел победителем. Его «кураж», воплощенный в желание выздороветь, и железный организм сыграли не последнюю роль в борьбе с болезнью. Очень ослабевший, но все-таки живой, он вернулся в гостиницу. Горе Аберга было безутешным, и ничто не могло уменьшить боль от потери Георга. Друг, тренер — он был всю жизнь для Аберга старшим братом. Стараясь чем-то заглушить острое, щемящее чувство тоски, Аберг, несмотря на протесты жены, выходит на тренировку. После короткой разминки он начинает свою традиционную пробежку. Бег был медленным и непродолжительным. В груди, как бешеное, стучало сердце, тело покрылось испариной. А февраль стоял холодный и ветреный. В изнеможении Аберг возвращается домой. Ночью у него появляется сильный жар, он бредит, вспоминает родных, свои встречи на ковре, зовет Луриха. «Крупозное воспаление легких», — констатирует врач.

И организм атлета, подорванный перенесенным сыпным тифом, не выдерживает второго грозного заболевания. 15 февраля Александра Аберга не стало. Похоронен он был товарищами по борьбе и цирку рядом с Лурихом. Смерть навеки соединила двух друзей, двух замечательных борцов, так много сделавших для прославления своей родины на спортивных аренах мира...

Мощными руками друзей по цирковой арене на могилу были поставлены две огромные каменные плиты. Когда поезд проходил через Армавир, могила знаменитых борцов была видна из окон вагонов. И впоследствии не было ни одного профессионального борца, который бы, проезжая через Армавир, не вспомнил эстонских чемпионов, смотря в окошко вагона на их могилу»[805]. К сожалению, в советское время лютеранское кладбище (как и целая группа расположенных рядом других конфессиональных кладбищ: православное, армянское, католическое и татарское) было уничтожено до основания. Ныне на месте упокоения армавирских лютеран располагается муниципальное предприятие «Армавиргортранс» по ул. Шоссейная, 119.

11 марта 1904 г. Военным министром было дано разрешение соорудить в Армавире римско-католический молитвенный дом[806]. Для этой цели местное сельское общество подарило прихожанам обширный участок земли размером около 2 десятин на углу улиц Шереметьевской и Новой[807] (ныне на этом месте стоит офисное здание по ул. Энгельса, 25). Уже в 1904 г. католический храм был открыт[808]. Он представлял собой вытянутое прямоугольное кирпичное здание, с рядом полуциркульных оконных и дверных проемов и рустованными углами. Судя по сохранившимся схематическим планам, постройка имела следующие размеры: в длину — 23,1 м, в ширину с южной стороны — 6,20 м и с северной — 10,20 м. Высота стен от фундамента до карниза равнялась 5,20 м (высота кровли неизвестна). Общая полезная площадь здания составляла 160,34 кв. м, а объем всего сооружения по наружным очертаниям — 1065,06 куб. м.[809] Имелась звонница с колоколами, специально доставленными из Варшавы. Игру органа в молитвенном зале заменяла фисгармония. В 1911 г. владелец слесарно-механической мастерской А.К. Арутюнов пожертвовал для церкви два железных позолоченных креста. Армавирский римско-католический храм был посвящен иконе Ченстоховской Божьей Матери[810].

В дореволюционный период церковь находилась в ведении Тираспольской католической епархии[811]. В источниках начала XX в. молитвен-

804 В метрической книге армавирского лютеранского прихода сохранилась запись об этом браке, где, в частности, говорится: «Обряд совершен на дому двадцать пятого января 1920 года законоучителем – духовным наставником за отсутствием пастора по нужде. Жених серьезно заболел сыпным тифом и выразил желание быть повенчан с девицею Эммой Лузенберг, опасаясь смерти». (АОАА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 113. Л. 68 об. – 69).

805 Суханов А.А. Алекс Аберг – загадка ковра. Таллин, 1971 // http: // aleshaivanov.ucoz.ru/_ld/0/8_ publication.pdf (дата обращения: 10.11.2014 г.).

806 РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 2388. Л. 8.

807 План селения Армавира Кубанской области // ГАКК. Ф. 573. Оп. 1. Д. 1. Л. 2; ОК. 1914. № 109.

808 ОК. 1911. № 130.

809 Архив армавирского филиала БТИ. Довоенные фонды. Квартал № 122. Д. 2449. Л. 2–3 об.; Ктиторов С.Н. Польская диаспора досоветского Армавира // Поляки в России: история и современность. Краснодар, 2007. С. 181.

810 ОК. 1911. № 130,246.

811 РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 2388.

Фото 24. **Здание римско-католического костела (снимок 1980-х гг.).**

ный дом чаще всего назывался католическим или польским костелом, так как подавляющее большинство его прихожан составляли поляки. Среди местных католиков были также чехи, литовцы, небольшая группа немцев и армян. Одновременно с костелом в Армавире возникает приходское католическое кладбище, располагавшееся на западной окраине селения, рядом с русским и немецким некрополями[812].

В 1911 г. один из местных журналистов после посещения праздничной службы армавирских католиков оставил следующие впечатления: «Летнее солнце так и печет, на улицах Армавира; раскаленный воздух не шелохнется. Мельчайшая пыльца виснет в воздухе. Но в это время прихожане католической церкви имени Б. М. Ченстоховской с обнаженными головами стоят возле алтаря, построенного в церковном дворе под липами, из ветвей. ...народу собралось довольно много. Сегодня (12 июня) католики справляют праздник «Тела Господня». Это чуть ли не главный праздник у них в году. В четырех местах вокруг церкви из зелени построены алтари, и в каждом из них ксендз подолгу читает Евангелие. Прихожане молятся. Мне невыносимо жарко, и я вхожу в церковь. Внутренность храма производит хорошее впечатление; чистота, много света, довольно простора; заметно, что чья-то заботливая рука зорко следит за порядком»[813].

Первоначально все религиозные обряды в костеле совершались

Симъ извѣщаемъ прихожанъ
Армавирск. Римско-Католической церкви
что въ Воскресеніе 23 февраля, с. г. Ксендзъ Николай Фиттереръ, по назначенію Саратовскаго епископа, принимаетъ нашъ приходъ.
Служба начнется въ 10 1/2 часовъ утра.
Желательно, чтобы собралось побольше прихожанъ въ этотъ давно ожидаемый нами дечь.
Синдики армавирскаго костела
Ф. А. Клейнганъ и С. Голяшевскій.

Фото 25. **Газетное объявление 1914 г. о назначении в церковь нового ксендза Николая Фиттерера.**

приезжими священниками, а позже богослужения здесь стали проводить собственные ксендзы, назначавшиеся епископами Тираспольской римско-католической епархии. Первым настоятелем храма стал священник Роман Смолинский, утвержденный в этой должности 2 октября 1912 г.[814] С его приездом уже в начале ноября того же года в костеле было введено ежедневное богослужение и исполнение всех необходимых обрядов. Отношения с армавирскими католиками у Романа Смолинского, к сожалению, не сложились, что стало причиной самоубийства ксендза. Произошло это 26 апреля 1913 г.[815] Только 22 февраля 1914 г. синдики (церковные старосты) Ф. Клейган и С. Голашевский с радостью сообщили, что местный приход возглавил новый ксендз Николай Фиттерер[816]. Накануне революции 1917 г. армавирским молитвенным домом заведовал магистр богословия Игнатий Лабановский[817].

13 апреля 1914 г. на площади возле костела на Шереметьевской ули-

812 Города России в 1910 году. СПб., 1914. С. 948.
813 ОК. 1911. № 130.
814 ОК. 1912. № 224.
815 Там же. 1913. № 95.
816 Там же. 1914. № 43.
817 Каталог духовенства и церквей Тираспольской римско-католической епархии на 1917 год. Б.м., б.г. С. 61.

це (ныне ул. Энгельса) после торжественного богослужения состоялась закладка кирпичного здания, предназначенного для приходского училища, библиотеки армавирского римско-католического общества пособия бедным (общество было создано в 1912 г.) и квартир для священника и учителя. Строительство осуществлялось на средства прихода и стоило около 6 000 руб.[818] Эти работы были завершены уже в 1916 г., и у местных католиков появилась собственная начальная церковная школа и библиотека.

Костел являлся главным духовным центром армавирской польской колонии. Здесь отмечались не только религиозные католические праздники, но и совершались богослужения в честь важнейших событий в жизни России. Армавирские поляки были полноправными гражданами империи и связывали надежды на свое благополучие со стабильностью и процветанием всего государства и правящей династии, о чем и возносили молитвы к Богу. Так, 21 февраля 1913 г. в католической церкви при большом стечении прихожан ксендзом Романом Смолинским было проведено торжественное богослужение в ознаменование 300-летнего юбилея царствующего дома Романовых[819].

Естественно, что местные поляки внимательно следили за событиями своей национальной жизни и культуры. В 1916 г. армавирская община достойно почтила память выдающегося польского писателя Генриха Сенкевича. Городской репортер так описал эту церемонию: «16 ноября в 11 часов утра костел не вмещал той многочисленной и разнообразной толпы, которая пришла на молитву о недавно скончавшемся польском писателе Генрихе Сенкевиче, признанном не только нашим отечественным, но и интернациональным писателем. Звучит богатый аккорд басов фисгармонии, тонко переливается звуковая линия прекрасной скрипки, эхом откликается бархатная виолончель. Музыка Грига. Молитвы. Шопен. Посреди церкви в серебряном большом венке, среди зелени, — портрет писателя...»[820].

После окончательного установления в Армавире советской власти судьба местного костела была похожа на судьбы тысяч других храмов разных конфессий нашей страны. В 1923 г. из церковной библиотеки власти изъяли светскую литературу, о чем в духе того времени журналист бодро рапортовал: «При осмотре библиотеки Римско-Католического костела было обнаружено, что ксендзы в свободное время не прочь подзаняться вместо молитвы чтением светских книг. Все такие книги (беллетристика) в количестве 850 штук, как не отвечающие сану поповскому, изъяты из библиотеки и направлены в политпросвет. Кладу науки не место в затхлом подвале дурмана!»[821]. Богослужения в костеле проводились до конца 1920-х гг., а затем здание церкви было отобрано у верующих и передано Городскому отделу народного образования.

Каким-то чудом здания костела и находящегося рядом во дворе приходского училища и библиотеки уцелели до начала 1990-х гг., пережив почти весь бурный XX век. Корпус католического храма обветшал и в значительной степени утратил свой первоначальный облик. В последние годы здесь размещался филиал средней школы № 10[822]. В бывшем католическом училище работали кружки юных техников и картингистов. Ежедневно любители мотоспорта устраивали здесь шумные гонки, описывая круги вокруг церковного здания. Уже почти никто из армавирцев не помнил о том, что малоприметное школьное помещение по ул. Энгельса, 25 когда-то являлось костелом.

Ничего не сохранилось и от католического кладбища, территория которого сегодня входит в состав муниципального предприятия «Армавиргортранс» по ул. Шоссейной, 119. Это место также неразрывно связано с историей нашей страны. Так, 5 июня 1917 г. на армавирском католическом кладбище была похоронена выдающаяся цирковая артистка Луиза Павловна Труцци (урожденная Бузони), являвшаяся родоначальницей (вместе со своим мужем Максимилиано Труцци) известной цирковой династии[823].

К 1990 г. из зданий бывшего костела и приходского училища классы и кружки были выведены. Несколько лет церковные постройки стояли пустые и без всякого надзора медленно разрушались. На данном участке городские власти запланировали возведение корпуса налоговой инспекции Армавира. В официальном письме из Управления архитектуры администрации города на имя председателя комитета по охране историко-архитектурных ценностей О.П. Куликовой и директора армавирского краеведческого музея О.Н. Мельниковой от 16.11.1992 г. заместитель начальника управления А.В. Волков сообщал: «постановлением главы администрации земельный участок по ул. Энгельса, 25 отведен налоговой инспекции по г. Армавиру для строительства административного здания. Архитектурно-планировочным заданием оговорен вопрос сохранения существующего здания бывшего римско-католического костела. В настоящее время ведется проектирование». Строительство долго не

818 ОК. 1914. № 84,109.
819 Там же. 1913. № 44.
820 Там же. 1916. № 257.
821 Трудовой путь. Армавир, 1923. № 129.
822 В 1982–1983 гг., будучи в третьем классе, я учился в здании бывшего костела. Хорошо помню, что иногда в школьном коридоре с высокими арочными окнами, возникало странное и немного торжественное ощущение, будто находишься в храме, хотя я тогда, конечно, еще ничего не знал об истории этого старинного здания. Рядом во дворе сохранялся кирпичный корпус бывшего католического училища, где мы посещали занятия авиамодельного кружка.
823 ОК. 1917. № 123.

Фото 26. **Татарская суннитская соборная мечеть (1911 г.).**

начиналось. Местные жители воспользовались этим обстоятельством и, буквально за неделю, в сентябре 1993 г. разобрали здания храма и училища на кирпичи. От историко-культурного памятника осталась только груда строительного мусора. Данный факт прекрасно характеризует истинное отношение армавирцев к своему прошлому. Сразу же после этого рабочие приступили к возведению корпуса налоговой инспекции. В итоге указанное учреждение было открыто не здесь, а в другом районе города. На месте бывшего костела в наши дни стоит офисное здание, на первом этаже которого действует маленькая православная церковь во имя Святого Георгия Победоносца.

В 1910 г. в Армавире, на окраинной Войсковой улице (ныне ул. Пугачева, 23), силами местной общины казанских татар была воздвигнута суннитская мечеть[824]. Главным инициатором и ходатаем в этом деле выступил ротмистр Индриз Бекович Тутаев. Значительные средства на храм пожертвовал богатый ногайский князь Атажук Адильгиреевич Капланов-Нечев[825]. Строительные работы, смета которых составила около 7 тыс. руб., осуществила строительная контора М.И. Мисожникова[826]. По некоторым данным, можно предположить, что автором проекта ме-

чети являлся известный пятигорский архитектор Э.Б. Ходжаев[827]. К концу 1910 г. возведение мечети было завершено, так как сведения о ней приводятся в официальном справочнике «Города России в 1910 году»[828].

Мечеть стала ярким памятником татарского (мусульманского) культового зодчества начала XX в. Главным архитектурным акцентом здания является восьмигранный минарет с горизонтальным рустом, опоясанный на уровне 3-го этажа балконом с металлической оградой. Изначально минарет завершался круглой зубчатой башенкой, увенчанной изящным луковичным куполом чешуйчатого покрытия со шпилем и полумесяцем. На всех углах мечети возвышались парапетные тумбы с небольшими куполами. Посередине южного фасада имеется ориентированный в сторону Мекки полукруглый выступ с куполом, в котором находился михраб.

С 1912 г. обязанности муллы в мечети исполнял Гимади Камалович Байгильдеев — родной брат будущего классика советской татарской литературы писателя Шарифа Камала. Будучи большим патриотом России, Гимади являлся одним из самых образованных людей в Армавире. Кроме татарского и русского он в совершенстве владел арабским, персидским, турецким и немецким языками[829].

Армавирские мусульмане ощущали себя полноправными членами семьи народов России, отмечая в храме не только свои религиозные, но и общегосударственные праздники и даты. Так, накануне всероссийских торжеств, посвященных 300-летию династии Романовых, мулла мечети Г.К. Байгильдеев обратился к своим единоверцам с призывом: «Вообще, у нас принято молиться Богу за здравие Государя Императора и Его Августейшее семейство. 21-го же февраля сего года исполняется трехсотлетие царствования в России дома Романовых, потому я, мулла армавирской соборной мечети, приглашаю всех мусульман, живущих и временно проживающих в Армавире, прийти 21-го февраля к 12 часам дня в мечеть вознести Богу молитву, за упокой Государей Императоров дома Романовых, заботившихся о распространении и укреплении нашего Отечества — России и о благоденствии благополучно царствующего Государя

824 Архив армавирского филиала БТИ. Довоенные фонды. Поквартальный журнал № 102. Подворная ведомость домовладения по ул. Пугачева № 25; КК. 1913. № 141.
825 КК. 1913. № 141.
826 Новая заря. Екатеринодар, 1910. № 1112.
827 В рекламных объявлениях конторы М.И. Мисожникова этого периода говорилось, что она исполняет строительство по проектам архитектора Ходжаева.
828 Города России в 1910 году. СПб., 1914. С. 952–953.
829 Субаев Н. Два брата – две судьбы [Электронный ресурс] URL: http: // www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/ ?path=mg:/numbers/1998_3_4/11/11_3/&searched=1 (дата обращения: 18.11.2014 г.).

Императора... и всей Августейшей семьи и за спокойствие и процветание нашего Отечества — России. Каждый верноподданный мусульманин обязан откликнуться на это предложение. Не отозвавшийся, да будет отбежавшим от Джамагат (общины мусульман), не верноподданным и не правоверным мусульманином»[830].

В 1911 г. при мечети стало действовать русско-мусульманское училище, где получали начальное образование дети местных татар[831]. Примечательно, что в этой школе мальчики и девочки обучались совместно, что для мусульман являлось тогда большой редкостью[832]. В 1913 г. в местной газете об этом учебном заведении была опубликована следующая информация: «Маленькая низкая комната — полуподвал, находящаяся под мечетью на окраине Армавира. Это и есть русско-мусульманская школа. Десятка полтора детишек обоего пола составляют весь комплект училища. Бедна обстановка, бедно одеяние учеников. Все это дети казанских татар, проживающих в Армавире, в качестве извозчиков и дрогалей, мелких торговцев и старьевщиков... Молодая школа существует всего два года. Созданная заботами местного муллы, она причислялась к циклу церковно-приходских. Вступая в третий, нынешний год существования, школа повысилась на ранг и перешла на положение министерской.. Ей назначена субсидия от казны 700 рублей... В школу назначен преподаватель русского языка — он же и заведующий школой»[833].

После установления в городе советской власти мечеть еще несколько лет оставалась действующей. 10 января 1923 г. храм был национализирован и сдан общине мусульман в аренду[834]. В 1928 г. по инспирированному властями решению верующих мечеть закрывается и преобразовывается в татарскую школу, находящуюся на балансе Отдела народного образования[835]. Сегодня здесь находится несколько жилых квартир. Несмотря на то, что старинная мечеть официально причислена к памятникам архитектуры, которые «охраняются государством», ее здание продолжает искажаться пристройками, постепенно ветшает и разрушается.

В начале XX в. на юго-восточной окраине Кирпичного поселка, на возвышавшемся над кубанской поймой холме, располагалось небольшое мусульманское кладбище[836]. Кроме казанских татар здесь хоронили также проживавших в Армавире азербайджанцев, персов, турок и других магометан. Накануне Первой мировой войны это кладбище было переполнено и закрыто. К 1916 г. в районе места слияния Урупа и Кубани возникает новое мусульманское кладбище[837].

Еврейского кладбища в селении и городе, в дореволюционный период не имелось. Правда, к концу 1914 г. к востоку от границы Армавира, у Благодарненской железнодорожной линии Армавир-Туапсинской железной дороги был отведен участок земли площадью свыше 41 дес. (45

га), предназначавшийся для еврейского, христианского и мусульманского кладбищ[838], но до 1917 г. здесь еще никого не хоронили. В годы гражданской войны на этой территории появляются первые могилы православных христиан, еврейское и мусульманское кладбища появляются, видимо, немного позже. По данным за 1930 г., все три кладбища еще действовали[839], но впоследствии были уничтожены. Сегодня на этой территории располагается ряд кварталов между улицами Маяковского, Энгельса, Мясоперерабатывающим заводом и полотном железной дороги.

По наличию храмов различных религий селение Армавир в начале XX в. практически не уступало таким крупным городам Предкавказья как Екатеринодар, Ставрополь и Владикавказ.

Приверженцы различных конфессий находились в тесном взаимодействии. Интенсивное общение и участие в совместном решении житейских проблем не мешали армавирцам сохранять своеобразие в области духовной культуры. В селе и городе никогда не возникали конфликты и, тем более, столкновения на почве религиозной нетерпимости. Прихожан разных храмов объединяло общее Отечество, о благополучии которого они возносили свои молитвы.

Как уже отмечалось, эта солидарность особенно зримо проявлялась в критические моменты истории Российского государства. После начала Первой мировой войны во всех армавирских храмах состоялись богослужения о скорейшей победе России. 6 августа 1914 г. в русской православной Николаевской церкви была совершена Божественная литургия, после которой крестный ход направился к часовне на Николаевском проспекте. Армавирцы возносили здесь молитвы «о здравии Государя Императора и даровании русскому воинству победы над врагом»[840].

Похожие церемонии прошли и в неправославных храмах города. 10 августа в местном римско-католическом костеле верующие, преимущественно поляки, просили Бога «о даровании русскому воинству победы над врагом и здравии обожаемого Государя Императора». В газе-

830 ОК. 1913. № 40.
831 ОК. 1913. № 201.
832 КК. 1915. № 30.
833 ОК. 1913. № 201.
834 Архив армавирского филиала БТИ. Довоенные фонды. Поквартальный журнал № 102. Подворная ведомость домовладения по ул. Пугачева № 25.
835 АОАА. Ф. Р–209. Оп. 1. Д. 126. Л. 306.
836 ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Д. 4304. Л. 68; План селения Армавир Кубанской области Лабинского отдела. Составлен по съемке, произведенной в 1911 году // Архив управления архитектуры и градостроительства администрации г. Армавира. Инв. № 10.
837 ОК. 1916. № 108.
838 ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Д. 4295. Л. 167 об.
839 План города Армавира. Армавир, 1930.
840 ОК. 1914. № 176.

те сообщалось: «Костел был украшен флагами и гирляндами из зелени и ягод. Перед началом молебствия, находящаяся в костеле музыка исполнила гимн. По окончании молебствия был совершен вокруг костела крестный ход, а по окончании его, находящимся в ограде костела оркестром вторично исполнен гимн, покрытый возгласами «ура»!»[841]. В тот же день аналогичное молебствие «при многочисленном собрании магометан» состоялось и в армавирской соборной мечети[842]. 17 августа торжественное богослужение прошло в Успенской армянской церкви. Во время церемонии священник Габриель Твелянц «произнес проповедь на тему о миролюбии, окончании всякой вражды... Подав друг другу руку дружбы будем всеми силами стараться, кто чем может противодействовать врагам, поднявшим меч на дорогую нашу родину Россию — сказал о. Габриел. Доля каждого из нас защитить Царя и Отечество»[843]. Особенно показательное сообщение появилось в армавирской газете «Отклики Кавказа» 15 ноября 1914 г.: «Сегодня, в воскресенье 16 ноября, в 10 ч. утра, в местном евангелическо-лютеранском молитвенном доме состоится при участии приехавшего из Владикавказа пастора Аксима богослужение с приобщением молящихся Свят. Тайн и торжественное молебствие о даровании русской армии победы»[844]. Подавляющее большинство армавирских лютеран составляли российские немцы, выходцы из Самарской и Саратовской губерний. К сожалению, неизвестно, состоялась ли данная служба в лютеранском храме, однако пророссийская ориентация основной массы местных немцев не вызывает сомнения. Знакомство с духовной жизнью и историей культовых объектов досоветского Армавира позволяет сделать принципиальный вывод о специфике конфессиональной политики всего Российского государства. В огромной империи, в пределах которой обитали различные народы, усилиями высших государственных властей, несмотря на декларируемое главенство православия, фактически поддерживался и защищался религиозный плюрализм, обеспечивалась возможность развития всего многообразия национальных культур. Эта коренная особенность нашей державы сохранялась в веках и служила цементирующим фактором государственного единства. В его основе лежало восприятие России в качестве своего Отечества подавляющим большинством проживавших здесь народов[845].

841 Там же. № 179.
842 Там же.
843 Там же. № 184.
844 Там же. № 256.
845 Матвеев В.А. Россия и Северный Кавказ: исторические особенности формирования государственного единства (вторая половина XIX – начало XX в.). Ростов-н/Д., 2006. С. 83–85.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Территория Северного Кавказа с периода средневековья стала своеобразной «контактной зоной», где встретились и сосуществовали такие мировые религии, как христианство и ислам. Это предполагало взаимодействие культур различных народов, что, несомненно, способствовало их взаимообогащению.

К концу дореволюционного периода у народов Северного Кавказа сложились этнизированные религиозные системы, возникшие на основе христианства и ислама. Под этнизацией мы понимаем процесс, при котором мировые религии приспосабливались к традиционной духовной культуре народов, частью впитывая, а частью отвергая ее. Имел место и обратный процесс. Народ, принявший определенную религию, менял свое отношение к природным и общественным явлениям, ценностным установкам, моральным нормам и пр. Этнизированные верования и церковные организации у народов Северного Кавказа имели свои особенности, отразили исторический путь каждого народа. Термины «народное (бытовое) православие / народное христианство», равно как и «народный ислам» завоевывают все большее признание у исследователей.

Постепенно происходила идентификация этнической и религиозной принадлежности. Религии служили средством консолидации, поддерживали устойчивость этнических групп. В то же время конфессиональные системы являлись силой, препятствовавшей развитию иных сфер духовной жизни, затруднявшей более тесную коммуникацию с представителями других этно-конфессиональных сообществ. Ведь разные религии — это разные концепции действительности (природы и общества), отличающиеся друг от друга этические и эстетические нормы.

Религиозные системы были одним из стабилизирующих факторов, примирявших общество со сложившимися в нем отношениями, с существующим государственным строем.

Религии и церковь сыграли немалую роль в смягчении нравов, в воспитании народов. В религиозных системах осмысливались вечные вопросы о добре и зле, смысле жизни, долге и пр. Религии задавали определенные нравственные абсолюты, которым необходимо было следовать.

С мировыми религиозными системами связано культурное наследие народов (памятники письменности, изобразительного искусства, архитектуры и др.). Духовенство всех конфессий сыграло немалую роль в деле образования.

Распространение мировых религий расширило связи региона со многими государствами (Византией, Русью, Албанией, Грузией, Арменией, Арабским халифатом, Крымским ханством, Османской империей, Ираном и др.). Религиозные системы во многом определяли не только взаимоотношения народов Северного Кавказа между собой, но и с указанными государствами.

В дореволюционный период в регионе имелись все средства для сохранения и развития религиозных систем. Религиозные семьи, общины, церкви, мечети, монастыри (скиты), религиозная литература, учебные заведения вводили представителей новых поколений в мир религиозный идей и действий.

Однако религиозное сознание, доминировавшее достаточно долго у всех народов региона, на рубеже XIX–XX веков стало ослабевать, поскольку получили распространение различные светские сферы жизни. Секуляризация («обмирщение», ослабление влияния религии) культуры набирала силу (в советский период эта тенденция была форсирована).

В дореволюционный период РПЦ действовала в регионе, где значительную часть населения составляли мусульмане. Однако ее широкой миссионерской работы здесь не наблюдалось, как не наблюдалось и насильственных действий в отношении представителей иных религий. Она действовала в регионе достаточно осторожно, не насаждая христианские догмы и не возбуждая своими действиями ненависть у представителей других конфессий. Православной этике и в прошлом, и теперь противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-то этнической группы, которую необходимо религиозно цивилизовать. С этой позицией перекликается известное изречение Корана: «Нет принуждения в религии» (К.: 2: 257: 256). Все это позволяло официальному православию и официальному исламу мирно сосуществовать в регионе. Нетерпимость и фанатизм проявляли, главным образом, сторонники неортодоксальных, особенно, фундаменталистских, течений и направлений.

Российскими конфессиональными системами был накоплен большой исторический опыт общения. Уже в составе Золотой Орды отмечено сосуществование ислама и православной церкви, а также иных конфессий. Такое положение сохранялось и в дальнейшем. После присоединения Казанского и Астраханского ханств были предприняты попытки христианизации их населения, но они привели к росту социальной напряженности, вызвали недовольство населения. Поэтому власть и церковь для сохранения мира и спокойствия в стране предпочли отказ от миссионерства среди мусульман. Началось выстраивание с ними новых отношений.

Веротерпимость в России становится одним из главных принципов конфессиональной политики при Петре I. Заведование различными конфессиями перешло к светской власти, и в этом смысле положение православной церкви мало чем отличалось от остальных. Правительство пыталось встроить все этнические группы в российское конфессиональное пространство. Этой цели и служили соответствующие органы управления неправославными и православными конфессиями.

В правление Петра I (в 1716 г.) появился первый перевод Корана на русском языке, который многократно переиздавался. Это относится и к его арабским изданиям, печатавшимся также в России. Для этого была открыта мусульманская типография. Действовали высшие мусульманские учебные заведения. В царствование Елизаветы Петровны конфессиональная политика носила противоречивый характер[846]. В период правления же Екатерины II, которая заявила о покровительстве властей мусульманской вере, за государственный счет возводились мечети, что укрепляло авторитет правительства как внутри страны, так и за его пределами. Правительство было заинтересовано в поддержке мусульманского духовенства и шло навстречу его пожеланиям. В России никогда не действовал западный принцип «чья власть, того и вера». Миссионерская пропаганда в стране и регионе велась достаточно осторожно, главным образом среди тех народов, которые сохраняли (в той или иной степени) языческо-христианские воззрения.

Взвешенное в целом отношение к вопросам этноконфессиональной политики, характерное для политики российского государства, на Северном Кавказе было еще большим. Достаточно осторожная и осмотрительная политика властей способствовала поддержанию лояльности новых подданных региона. Длительные военные действия с горцами не приобрели характер конфессионального противостояния, и тысячи мусульман-горцев оказывали посильную помощь правительственным силам.

Религиозная политика властей не оставалась неизменной. Жесткие меры в отношении старообрядчества, сектантства и некоторых других конфессий (Елизавета, Николай I) сменялись достаточно либеральными (Екатерина II, Александр II)[847]. С XX в. начинается новый этап либе-

846 На заре её правления (2 декабря 1742 года) был принят указ о высылке всех граждан иудейского вероисповедания с разрешением остаться лишь тем, кто захочет принять православие. Примерно в то же время (19 ноября 1742 года) Елизавета издала указ о разрушении всех «новопостроенных за запретительными указами» мечетей на территории Казанской губернии и недопущении возведения новых, при этом построенные без нарушения законов мечети не разрушались. В течение двух лет из 536 мечетей в Казанском уезде было разрушено 418. Вместе с тем в 1741 году вышел указ, разрешавший буддийским ламам проповедовать на территории Российской империи своё учение ([Электронный ресурс] URL: https: // ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B0_%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B0).

847 В период наместничества кн. А.И. Барятинского была сделана попытка возобновить целенаправленную миссионерскую деятельность по распространению православия на Кавказе, но она не имела успеха и была впоследствии дезавуирована властями (см. выше: с. 45–46).

рализации религиозного законодательства. Свобода совести в 1917 г. была провозглашена сначала Временным, а затем и большевистским правительством. Однако последнее в конечном итоге перешло к всеобщей атеизации населения с тем, чтобы, создав единое духовное пространство, добиться прочного единства народов страны. И лишь с конца 80-х гг. XX в. свобода вероисповедания снова утверждается как один из важнейших принципов внутренней политики государства.

При всех перипетиях конфессиональной политики не следует считать ее определяющей во взаимоотношениях верующих между собой. Сегодня как завет звучат слова патриарха Московского и всея Руси Алексия II, произнесенные им в 1999 г.: «Христиане и мусульмане на Северном Кавказе веками жили в мире и соработничестве. Сегодня ничто не должно препятствовать сохранению и укреплению этой доброй традиции».

Издательство «Дизайн-студия Б»,
г. Ставрополь, ул. Краснофлотская, 88.
Тел. 8(8652) 75-06-09.

Подписано в печать 20.12. 2015. Формат 65 х 95 1/16
Гарнитура Georgia. Бумага 80 г. Усл. печ. л. 18,66. Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии «Дизайн-студия Б».
г. Ставрополь, ул. Краснофлотская, 88.
Тел. 8(8652) 75-06-09.