

SUMMARY

Sergei Abashin begins his article by revisiting Ernest Gellner's view of Islam's adaptation to modernity through the internal resource ("puritan" Islam). Abashin argues that Gellner's theory presupposes that Islam will either be replaced by nationalism or will be an alternative to nationalism as the major cultural code of modernity. Correspondingly, one can assume that nationalism is not universal and that Islamic societies will not necessarily turn to nationalism.

Abashin then focuses on the role of saints (descendants of the Prophet) in Islamic societies, who were crucial as arbiters and possessors of authority. Abashin notes that Gellner's thesis about the gradual disappearance of saints is true of some Islamic regions of the former Russian empire / USSR (Volga region, the Caucasus), while in other regions (Central Asia) the saints (*Khodzha*) continue to exist and are even incorporated into new social and political structures. Abashin distinguishes between two types of saints in Central Asia: the "village saints," who continue to operate in local communities, and "the city" saints, who converted their traditional status and incorporated it into the new national identity. Comparing the city saints to the village saints, Abashin notes that the latter focus on their social position within the local community, rather than on national characteristics or identity, and attempt to convert their symbolic and religious status into some form of privilege or authority. The city saints, on the other hand, have always been prominent among the Soviet elite of Central Asia and often opted for marital alliances with the new Soviet Uzbek elite, while representing themselves as carriers of the national tradition. In doing so, the city saints often provided additional legitimacy to the new Soviet elite.

Abashin concludes with the hypothesis that the current state of Central Asian societies prevents the development of nationalism (with different groups in society suspicious of the elite's nationalism as a cover up for clan interests). Correspondingly, in diversified and hierarchical societies the saints play a variety of roles and have a variety of statuses, from the traditional Islamic to nationalist.

БОБРОВНИКОВ

АРХЕОЛОГИЯ СТРОИТЕЛЬСТВА ИСЛАМСКИХ ТРАДИЦИЙ В ДАГЕСТАНСКОМ КОЛХОЗЕ

Пускай нам

общим памятником будет
построенный в боях социализм.

Владимир Маяковский, *Во весь голос*

"Традиции", которые кажутся нам старыми или претендуют на то, что они старые, часто оказываются совсем недавнего происхождения и нередко - изобретенными... чаще всего традиция изобреталась в ходе радикального преобразования общества...

Эрик Хобсбаум, *Изобретение традиций*

Нельзя дважды войти в одну реку.

Гераклит

В этой статье я решил обобщить свои наблюдения над так называемым исламским возрождением, которое всколыхнуло Северный Кавказ и другие мусульманские регионы Советского Союза накануне его

распада десять с небольшим лет тому назад. Следует, однако, сразу оговориться, что речь пойдет не о самом исламском "буме", а о его предыстории и о природе якобы "восстановленных" исламских традиций. Я хочу сделать это на микроуровне, проанализировав причины и ход реисламизации на примере отдельной мусульманской общины на севере Дагестана. Это колхоз им. Чапаева высокогорного селения Хуштада в Цумадинском районе. С его именем у меня связаны воспоминания о начале полевой работы в 90-е годы XX в. В последующем я не раз сталкивался с хуштадинскими материалами. В основу статьи положены мои полевые дневники, а также собранные в Цумадинском районе документы, надписи и микротопонимика на кавказских, арабском и русском языках.

Я попытаюсь разобраться в том, почему в Нагорном Дагестане возникло исламское возрождение и как именно оно протекало. Меня, прежде всего, будет интересовать сложная корреляция между знанием об исламе и властью в общине, характерная для колхозной деревни. В этой связи возникает и другой вопрос: что представляют собой "исламские традиции", к которым апеллируют сторонники и противники исламского бума, как эти традиции складывались, как они проявляют себя и воспринимаются сегодня. Перефразируя название известной работы Мишеля Фуко, основной предмет настоящей статьи можно определить как "археологию" *традиционалистского дискурса* в исторических реалиях и нарративах дагестанской колхозной деревни. Начав с современности, я углубился в исследование прошлого, пока не докопался до того основания, на котором началось возведение здания исламских традиций. Эти "раскопки" носят для меня очень личный характер. В них отразился пройденный мной за пятнадцать лет полевой работы долгий путь блужданий по лабиринтам "традиций" в Нагорном Дагестане.

Что такое традиция? Немного теории

Уже в начале работы в Хуштада я столкнулся с широко распространенным понятием "традиция". Это слово служит ответом на любой затруднительный вопрос об исламе в постсоветской дагестанской деревне (да и о самой деревне как таковой). Оно прочно вошло в язык ученых, политиков, местных чиновников и даже простых мусульман. Когда хуштадинцев спрашивали, почему они делают так-то и так-то, они неизменно отвечали, - "по мусульманским традициям, завещан-

ным от предков". Для дагестанских политиков правилом хорошего тона стало афишировать приверженность горским традициям. В новых законах типа закона о "О местном самоуправлении" есть ссылки на "местные традиции". Юристы выработали даже понятие законного "традиционного" и противозаконного или "нетрадиционного" ислама.¹ В заголовке чуть ли не каждой этнографической работы о Дагестане присутствует понятие "традиция".

Понятие "традиция" имеет сегодня не только научное, но и политическое значение. Пошатнувшееся после падения Советского Союза общество ищет опоры в местных (в постсоветском Дагестане - исламских) традициях. Начавшийся в 1970 - 1980-е годы поворот от борьбы с "вредными пережитками" к признанию "полезных традиций" завершился в 1990-е годы. Новый курс правительства находит всемерную поддержку у мусульманской духовной элиты. Тем самым формируется спрос на изучение и воссоздание традиций. Исламоведы откликнулись на него тезисом о том, что возвращение к "традиционным исламским ценностям" спасет общество от разложения.² Историки и этнографы предложили использовать в государственном строительстве "демократический потенциал" дагестанской сельской общины (*джамаата*), рассматривая "народные традиции" как панацею от любых болезненных явлений постсоветского времени.³

¹ Критическому разбору легитимации постсоветских традиций посвящена моя работа "Обычай как юридическая фикция: 'традиционный ислам' в религиозном законодательстве постсоветского Дагестана". См.: Норма, обычай, право: законодательство и практика. Материалы круглого стола. Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. Москва, 2004. CD издание.

² А. Shikhsaidov. Islam in Dagestan // L. Jonson and M. Esenov (Eds.). Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia. Stockholm, 1999; А. Р. Шихсаидов. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане / Под ред. А. Р. Шихсаидова. М., 2001. С. 4. См. также: А. В. Малащенко. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 68. Все это как нельзя более верно. Встает только вопрос, можно ли назвать исламский подъем в постсоветском Дагестане возвращением к прошлому?

³ Р. М. Магомедов. Дагестанский джамаат - опора свободы горца, шит его прав. Ислам как фактор исторического единства Дагестана. // Он же. Единство народов - великое благо Дагестана. Махачкала, 2001. С. 29-33, 36-38. См. также: С. 77. Сторонником использования "демократических институтов" дагестанского джамаата при разработке законодательства о местном самоуправлении был также известный дагестанский этнограф М. А. Агларов, типологически сближавший местную сельскую общину с античным полисом. См.: М. А. Агларов. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII - начале XIX в. Москва, 1988.

На мой взгляд, роль традиций в современном Дагестане, да и в целом на Кавказе, в последнее время часто преувеличивается. Традиции ищут и, - что поразительнее всего, - находят там, где их нет. С легкой руки некоторых этнологов чуть ли не все изучаемые ими явления материальной и духовной культуры кавказских горцев по определению считаются "традиционными".⁴ Пресса распространяет стереотипное представление о том, что в горах следуют неизменным традициям, а ученый должен записывать обычаи и помогать властям управлять горцами. В то же время нельзя просто отмахнуться от понятия "традиция": споры вокруг него образуют неотъемлемую часть традиционалистского дискурса в Дагестане. Поэтому прежде чем приступить к анализу собранных в Хуштада материалов, нужно разобраться в существующих подходах и интерпретациях термина "традиция".

Во-первых, он используется в примордиалистской трактовке, восходящей к позитивистской науке XIX в. и все еще преобладающей в отечественной этнологии. "Традиция" здесь понимается как уцелевший осколок или "пережиток" общественных систем ("формаций") прошлого, противостоящий современности. Согласно советской марксистской риторике, "традиции" делятся на первичные, относящиеся к экономическому базису общества, и вторичные - в идеологии (или "надстройке"). Сохранение традиций объясняется остатками "не переваренных" современностью отживших общественных отношений, например, элементами феодализма при капитализме или "пережитками" капитализма при социализме. В логике этого подхода, нет обществ без "традиций". С одной стороны, "традиции" обеспечивают культурную преемственность общества, с другой — мешают его развитию, делая его отсталым и закрытым для внешних влияний.⁵

Этот подход, как и в целом ранняя советская историография, сильно повлиял на представления о "советском исламе" в западной советологии времен "холодной войны". Он обнаруживается и в работах зарубежных и российских политологов, продолжающих развивать прежние теории. Прежде всего, в этой связи стоит упомянуть теорию "параллельного ислама", разработанную в 1960 - 1970-е годы Александром

Беннигсеном и дожившую до нашего времени.⁶ Разделяя тезис советских ученых и политиков о сохранении на Кавказе традиционного "кланового" общества, Беннигсен с его помощью объяснял мусульманское сопротивление советской власти, которое, по его мнению, продолжалось вплоть до "эпохи застоя" и привело к появлению подпольных мусульманских общин суфиев. Противостояние "традиционного" и "современного" превратилось здесь в тезис о сопротивлении "параллельного ислама" "официальному исламу" Российской империи, СССР и постсоветской России.

На закате советской эпохи новое оригинальное толкование "традиционализма" в СССР на материалах Средней Азии предложил известный этнограф С. П. Поляков.⁷ Не порывая с советской марксистской парадигмой, он предложил рассматривать "традицию" не как "пережиток", а как отдельную формацию ("азиатский способ производства" по Марксу), активно сопротивляющуюся советской модернизации. В основу исламского традиционализма Поляков кладет сельскую общину, которая, по его мнению, не была разрушена дореволюционными и советскими преобразованиями. Идеология и культура традиционного ислама генерируются в общине на базе мелкотоварного земледелия, основанного на традиционных формах частной собственности и власти, присущих расширенной семье. В 1990-е годы Поляков попытался распространить свою концепцию на Северный Кавказ. Здесь он нашел "общинно-деспотическое традиционное общество", типологически сходное со среднеазиатским.⁸

⁶ A. Bennigsen, Ch. Lemerrier-Quelquejay. Islam in the Soviet Union. London, 1967. См. также: Idem. L'"Islam parallèle" en Union soviétique. Les organisations soufies dans la République tchétchéno-ingouche // Cahiers du monde russe et soviétique. 1980. Vol. XXI. No. 1. Критику приложения этой теории к некоторым мусульманским регионам Советского Союза, в частности к Средней Азии, см.: O. Roy. La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations. Paris, 1997.

⁷ Работа Полякова была опубликована микроскопическим по поздним советским меркам тиражом в 1000 экз. в 1989 г. и затем переиздана: сначала по-английски в США, а затем (совсем недавно) - по-русски в России. См.: С. П. Поляков. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. Москва, 1989; 2-е изд. // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX в. / Под ред. Д. Ю. Арапова. Москва, 2004. С. 123-232. См. также: S. P. Poliakov. Everyday Islam. Religion and Tradition in Rural Central Asia. London, New York, 1992.

⁸ С. П. Поляков, В. И. Бушков. Социально-экономическая ситуация в Северокавказском регионе (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 110). Москва, 1997.

⁴ Народы России. Энциклопедия. М., 1994. Passim. См. также: Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанцев переселенцев. М., 1988. С. 9.

⁵ В. В. Пименов. О некоторых закономерностях в развитии народной культуры // Советская этнография. 1967. № 2. С. 9; А. И. Першиц. Проблемы теории традиции глазами этнографа // Советская этнография. 1981. № 3. С. 45-46. См. также: Idem. Традиции // Народы России. С. 462.

Существует еще одно, совершенно иное, понимание "традиций", восходящее к постмодернистскому историческому нарративу изобретения традиций, у истоков которого стоит знаменитый сборник под редакцией английских историков Эрика Хобсбаума и Теренса Ренджера.⁹ Пафос этого подхода состоит в критике проводившегося прежде деления обществ на традиционные и современные. Его сторонники находят такое деление искусственным.¹⁰ Изучая "традиции" в самых различных регионах мира в XIX-XX вв., они показывают, что большинство "традиций" были сконструированы в современную эпоху. В ответ на упадок местных обычаев, на резкие перемены в устройстве общества искусственно создаются новые традиции, претендующие на древность и изначальность. В отличие от постепенно меняющегося обычая им свойственны неизменность и строгая формализация. Новые традиции нередко создаются государством под влиянием науки и при участии исследующих местные обычаи ученых.

Первоначально этот подход был разработан на примере, главным образом, западноевропейских стран, не знавших советского и колониального опыта. Позднее процесс изобретения традиций был изучен в разных регионах "третьего мира". Однако на материалах бывшего советского мусульманского Востока такой подход пока не получил широкого распространения. Идеологические барьеры времен "холодной войны" еще мешают ученым из бывших советских республик находить общий язык со своими коллегами из-за рубежа. Из немногих исследований в этом направлении стоит отметить работы американского историка Вирджинии Мартин о дореволюционном обычном праве (*адат*) казахов¹¹ и российского этнографа С. Н. Абашина о сельской общине в дореволюционной и советской Средней Азии.¹² Община и адат рассматриваются как примеры мусульманских "тра-

⁹ E. Hobsbaum. *Inventing Traditions* // E. Hobsbaum and T.-Ranger (Eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1993. 2nd ed. Pp. 1-14.

¹⁰ См., например: В. Latour. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, 1993.

¹¹ V. Martin. *Law and Custom in the Steppe. The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century*. Richmond, 2001.

¹² С. Н. Абашин. Социальные корни среднеазиатского исламизма (на примере узбекского кишлака) // Идентичность и конфликт в постсоветских обществах / Сб. ст. под ред. А. В. Малашенко, М. Б. Олкотт. Москва, 1997; Idem. Быть или не быть общине в Туркестане: споры в русской администрации в 1860-1880 годах // Вестник Евразии. 2001. № 4; Он же. Империя и местное самоуправление: идеология реформ в русском Туркестане в конце XIX - начале XX веков // Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности. Москва, 2001.

диций", сконструированных в ходе дореволюционных и советских реформ.

Какое же из приведенных выше определений "традиции" верно? Какое годится для объяснения "исламского возрождения" в дагестанском колхозе? Я решил не предварять анализ источников теоретическими выкладками - пусть сами дагестанские материалы подскажут, кто прав в споре о традиционализме. Занимаясь полевой и архивной работой в Дагестане, я и сам прошел через увлечение всеми перечисленными выше теориями. Много из написанного и опубликованного мной прежде сегодня хотелось бы переписать. В настоящей статье я не столько "каюсь" в былых заблуждениях, сколько пытаюсь понять их причину, разобраться в накопленном мною опыте изучения процессов создания и развенчания "исламских традиций".

Исламские памятники и нарративы в Хуштада

Исламский бум в постсоветском Дагестане проходил под знаком возвращения к местным горским традициям. В хуштадинском колхозе, где я работал с осени 1992 г., традиционный фон ощущался особенно сильно. При выборе места исследования экспедицией Института востоковедения, в составе которой я впервые попал в это селение, были учтены его традиционный облик, наличие в нем мусульманских памятников, рукописных коллекций и авторитетных представителей мусульманской духовной элиты. Тут находится пятничная мечеть (*джума*) рубежа XVI-XVII вв., древнейшая в районе верховья Андийского Койсу, несколько собраний арабских рукописей, десятки модельных домов (*курма/кула*) и девять святых мест, в том числе известный *зиярат* трех накшбандийских шейхов. К началу 1990-х годов селение Хуштада было одним из центров исламского подъема в целом в северном Дагестане. Хуштадинцы стали имамами (*дибир*) семи селений и городов северного Дагестана, в том числе Хасавюрта и Кизляра.

Облик Хуштада подчеркнута традиционен. Старая часть селения просится на обложку туристического буклета - так хорошо она вписывается в клише о традиционном дагестанском ауле. Дома из грубо отесанного серого камня лепятся друг к другу как соты в улье, занимающая скалистое подножие горы Ангараз. Утрамбованные земляные крыши нижних образуют дворы верхних домов-соседей. Сразу за околлицей начинаются пашни и сады на террасах, амфитеатром спускающихся к Койсу. Селение стоит на высоте примерно 1800 м. на склоне

Богосского хребта над долиной Андийского Койсу. В хорошую погоду из Хуштада открывается прекрасный вид на Андийский хребет, отделяющий Дагестан от Чечни, и заснеженные горы у российско-грузинской границы.



Илл. 1. Террасные поля хуштадинского колхоза, разделенные на частные участки, май 1996 г. Фото В. Бобровникова.

Хуштада (267 хозяйств с 822 жителями) является центром небольшого колхоза, с 1955 г. носящего имя известного героя гражданской войны (и анекдотов) Чапаева. Кроме самого селения в колхоз входят два хуштадинских хутора у Койсу - Чало (109 хозяйств с 370 жителями) и Тленхара-Урух (95 хозяйств с 328 жителями), а также два переселенческих поселка (*кутан*) хуштадинцев на равнине - Телав или Новая Хуштада в Хасавюртовском и Шава в Бабаюртовском районах.¹³ Жители хуштадинского колхоза - багулалы или багвалинцы, небольшой народ андийской группы, родственник аварцам и приписанный к ним в ходе советских национальных реформ XX в. В старых советс-

¹³ Постоянно и временно проживающие на кутанах члены хуштадинского колхоза учтены районной статистикой как жители Цумадинского района. См.: Хозяйственные книги сельской администрации Хуштада Цумадинского района за 1997 г. Хуштада; См. также: Численность населения по населенным пунктам в пределах Цумадинского района на 01.01.1997 г. // Цумадинское районное статистическое управление (далее: ЦРСУ). Агвали.

ких паспортах и переписях (вплоть до 1989 г.¹⁴) они учитывались как аварцы. Кроме Хуштада и ее выселков багулалы живут еще в пяти близлежащих горных селениях Цумадинского и Ахвахского районов и отпочковавшихся от них переселенческих поселках на равнине. Багвалинские селения Хуштада и Кванада самые религиозные в Цумадинском районе.



Илл. 4. Село Хуштада, ноябрь 1996. Фото В. Бобровникова.

Это отразилось и в структуре поселения. Общественная жизнь хуштадинского колхоза всегда группировалась вокруг местных мусульманских памятников. До начала 1970-х годов центральная площадь (*годекан*) Хуштада находилась у джума-мечети. Рядом с мечетью, в доме у круглой боевой башни XVI-XVII вв., возле дореволюционной сельской тюрьмы, до 1973 г. находились сельсовет и правление колхоза. Быстрый рост селения заставил перенести хуштадинский годекан с сельсоветом и конторой колхоза на окраину. Тут же открыли сельмаг. Новый колхозный центр тоже оказался возле мусульманской святыни - зиярата трех шейхов на кладбище Нижнее Кармала (багв. *Гьикьы Хьармала*).

¹⁴ Материалы последней, уже постсоветской переписи еще не введены в научный оборот и судить об их результатах сложно. По предварительным данным, полученным от хуштадинцев и моих коллег этнологов, участвовавших в переписи, большинство багулал по-прежнему были записаны аварцами.

С началом исламского бума вокруг Хуштада появилось множество частных молельных домов (багв. *кзурма/кзула*, от араб, *кул*"а- "место для омовения [перед молитвой]"). Обычно это - прямоугольный каменный домик с плоской крышей, помещением для омовения и молитвы внутри, и поилкой для скота снаружи. Около 30-40 таких молельных домов построено на скотоводческих хуторах в горах. В селеении действует еще 4-5 курма. К ним относится и открытая в 1991 г. квартальная мечеть, где прежде был колхозный склад. Раньше молельных домов, вероятно, было на порядок больше.¹⁵ Желая подчеркнуть религиозность своих земляков, хуштадинский краевед А. А. Закарьяев рассказал мне притчу об ахвахе, впервые попавшем в с. Хуштада в 1980-е годы. По его словам, увидев многочисленные молельные дома у родников, этот ахваец воскликнул: "Ну и ну, у нас, где вода - там одно лишь дерьмо, а у вас это - место молитвы".

Не считая молельных домов, джума-мечеть и зиярат зримо воплощают для хуштадинцев местные "исламские традиции". С этими знаниями связан обширный пласт устных преданий, прославляющих высокую религиозность горцев, их верность исламу. Некоторые из них в XIX-XX вв. были записаны по-арабски и сохранились в памятных записях (*таварих*) и арабской эпиграфике Хуштада.¹⁶ Основные темы исламских исторических нарративов - исламизация, сопротивление гонениям на ислам, власть и передача исламских знаний. Распространение ислама на территории Цумадинского района хуштадинцы приписывают своим предкам. От Хуштада ислам приняли багулалы Тлондода и Кваната, через поколение после них - чамалинские селения за рекой Андийское Койсу, еще через поколение - с. Тинди за отрогом Богосского хребта. Рассказав это предание, хуштадинский учитель

¹⁵ Опрашивая чабанов хуштадинского колхоза в 1995-1997 гг., я насчитал около 300 багвалинских микротопонимов, образованных от названий молельных домов. На территории соседнего колхоза "Красный партизан" с. Кваната мною записано до 400 таких топонимов. Выборочный список важнейших молельных домов см.: В. О. Бобровников. Реконструкция этнической истории багулал по данным микротопонимики // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 3. М., 1997. С. 6-14.

¹⁶ Мой перевод памятных записей с подробным историко-этнографическим комментарием см.: В. О. Бобровников. Новые эпиграфические данные по истории ислама в северо-западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. М., 1999. Вып. 6. С. 29-47; В. О. Бобровников, Р. И. Сефербеков. Абу Муслим у кавказских мусульман (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под ред. С. Н. Абашина, В. О. Бобровникова. М., 2003. С. 154-214.

М. Абакаров с гордостью подвел меня к знаменитой строительной надписи 1009/160001 г. на джума-мечети, древнейшей в Цумадинском районе.

Другой любимый нарратив, связанный с "исламскими традициями" - это, конечно, Кавказская война XIX в. и имам Шамиль, удостоившийся в 1991 г. памятника в райцентре Агвали. Бюст Шамиля был водружен на месте прежнего бронзового Ленина. Еще в 1992 г. я видел, как дети, играя, ползали по чалме и бороде знаменитого имама. Но вскоре протесты стариков, ссылавшихся на запрет изображений в исламе, заставили заменить бюст нейтральным орлом из нового герба республики. В Хуштада с Шамилем связан опять-таки старый годекан у джума-мечети. Говорят, что добровольцы, уезжавшие в армию имамата, собирались у мечети. При отборе новобранцев их заставляли вбежать на гору Ангараз с тяжелым камнем в руках. Еще недавно, в 1990-е годы, над джума-мечетью высилась круглая боевая башня высотой в 7 м. По местному преданию, ее третий этаж и укрепления были снесены штурмовавшими селение русскими войсками. Окончательно башня была разобрана в 2003 г. Из ее камней в селе сложили новую большую мечеть.

Встречается еще один, менее популярный, но устойчивый нарратив, связывающий носителей исламского знания с властью. Он объединяет предания о борьбе за власть между мусульманами и христианами, о династиях мусульманских ученых и правителей. Говорят, что до принятия ислама хуштадинцы платили дань с. Тинди. Освобождение пришло после принятия ислама из Кази-Кумуха. Последнего христианского хана, жестоко угнетавшего своих подданных, убили в котловине за г. Ангараз, которая до сих пор носит его имя (багв. *Чало к Иваб бэла*). Его тело разрубили на части, сложили в мешок и зарыли "как собаку". Затем в Хуштада правил клан беков (*тухум*) Шамхал-гъай, выводивших себя от кумухских князей-шамхалов. До середины XX в. из него были и дибирь селения. В библиотеке имама Агвали хуштадинца Сейид-Хусейна Пирмагомедова я переписал генеалогию тринадцати поколений дибиров Хуштада из этого рода.¹⁷

¹⁷ Составителем генеалогии был отец Сейид-Хусейна Пир-Мухаммед. Другую более раннюю версию той же генеалогии, составленную в 1881 и хранящуюся в библиотеке Муртазали Салманова в Хуштада, записал дагестанский историк Т. М. Айтберов. См.: Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. С. 160-161. Из сравнения двух списков получается восходящая к середине XVI в. генеалогия из 14 поколений, следующего содержания: "Пир-Мухаммед сын Хусейна

Исторически более поздний нарратив о погибших при советской власти *мучеушк&x-шахидах* вновь возвращает нас к джума-мечети, а главное - к увенчанному белыми флажками зиярату трех шейхов. Главный герой этого нарратива - похороненный здесь накшбандийский шейх Хусейн (1861/62-1930) - дибир и глава медресе Хуштада. Рядом с ним покоятся его отец шейх Пир-Мухаммед (1830/31-1911/12) и сын Абдулла-дибир (ум. 20 декабря 1941). Хуштадинцы любят рассказывать не столько про деятельность Хусейна, сколько про его ги-



Илл. 3. Зиярат трех шейхов в селе Хуштада, ноябрь 1996. Фото В. Бобровникова.

бель. Говорят, что, в разгар коллективизации его арестовали, отвезли в Махачкалу и расстреляли в тюрьме НКВД. Изъятую при аресте арабскую библиотеку целый день жгли в райцентре. Хуштадинцы выкрали тело шейха и, переломив ему хребет, в мешке привезли в селение,

сына хаджи Пир-Мухаммеда сына Хаджиява сына Пир-Мухаммеда [сына] Хаджиява сына Хазму сына Али сына Хазму сына Али сына Гентера сына Чучу сына Деньги сына Ихакгу, а он тот, кто ввел ислам [в Хуштада. - В.Б.]. В квадратные скобки заключены слова, пропущенные в более позднем списке из Агвали. В тексте обращает на себя внимание обилие имен местного домусульманского происхождения. Подробнее об этом см. в моей работе: В. О. Бобровников. Новые эпиграфические данные по истории ислама в северо-западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 6. М., 1999. С. 29-47.

где тайно похоронили. Бежавший из ссылки в Казахстане сын погибшего Абдулла пробрался на родину и до смерти жил на подношения хуштадинцев, скрываясь от властей в *землянке-худжра* в горах над селением.

Мотив исламского сопротивления отразился и в нескольких антисоветских арабских надписях мавзолея. Эпитафия 1934 г. посвящена "знаменитому шейху, совершенному наставнику и учителю накшбандийского *тариката* [братства. - В.Б.], страдальцу Хусейну, сыну известного шейха хаджи Пир-Мухаммада ал-Хуштади, ... умершему мучеником (*шахидан*) в заключении... в 1349 (1930) году". Текст надписи повторяется в выписанной черной тушью и помещенной под стекло эпитафии Абдуллы, "скончавшегося, скрываясь... от неверующих и лицемеров, убивающих ученых и святых и расхищающих их добро".¹⁸ После Абдуллы дибиром в Хуштада был сначала Сайпулла (ум. 1972), а затем его ученик и бывший муэдзин (*будун*) Шерапутдин (ум. 1995). Старожилы Хуштада с гордостью поведали мне, что только благодаря самоотверженности этих дибиров джума-мечеть селения ни разу не закрывалась в годы советских гонений. До 1989 г. она оставалась единственной легально действующей мечетью всего Цумадинского района.

Хуштадинцы много и охотно рассказывают про притеснения, чинимые верующим при советской власти. Штраф за совершение намаза в открытом месте составлял немалую тогда сумму в 25 рублей. Во время поста детей в школе заставляли нарушать уразу. Но несмотря на гонения, а отчасти и благодаря им, в Хуштада всегда сохранялись знатоки ислама - *алимыиш* "арабисты", тайно обучавшие горцев Корану, *шариату*, арабскому языку и кругу высших дисциплин, включая мусульманскую догматику, право и суфизм (*тасаввуф*). В 1980-е годы у Мухаммед-Сейида Абакарова, позднее ставшего дибиром Хасавюрта, по ночам учились дети из средней школы-интерната в Агвали. Так получили образование внук шейха Хусейна Сейид-Хусейн Пирмагомедов, имамы Хуштада Ахмад Шахрудинов и Мухаммед-Сейид Газиев, которые сами создали в 1990-е годы группы по изучению арабского языка и основ ислама. К тому же, в селении сохранилось четыре-пять частных арабских и мечетная библиотеки, с большим рукописным Кораном 1153/1740-41 г.

¹⁸ Подробнее о хуштадинском зиярате см. в моей работе: В. О. Бобровников. Хуштадинский зиярат // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 2. М., 1999. С. 99-100.

Колхоз как хранитель исламских традиций

Приверженность "исламским традициям" поразительным образом сочетается у хуштадинцев с растущей ностальгией по "традициям" советским. "При советской власти жилось лучше. В колхозе была хорошая дисциплина, цены были ниже, а урожай - выше", - таково общее мнение заставших советское время горцев. К нему склоняется большинство джамаата, включая дибира и других представителей прежде оппозиционной властям мусульманской духовной элиты. "Зачем нам распускать наш колхоз? - говорил мне в 1992 г. Мухаммед-Сейид Абакаров. - Кто поручится, что тогда земли, доставшиеся нам от отцов, не захватят соседние селения? А кумыки отнимут у нас наши кутаны на Плоскости. Без колхозов в горах будет бардак и беспорядок".¹⁹ В то же время отношение хуштадинцев к своему колхозу было крайне скептическим. Никто из них не верил, что он сможет прожить с прекращением государственных дотаций. "От колхоза теперь осталась только вывеска", - говорили мне уже в 1995 г. и были правы.

В 1991 г. вся колхозная баранта за исключением 500 овец была разделена между семьями колхозников. Осенью 1993 г. 1189 га пастбищ и 73 га сенокосов были переведены на земельный баланс сельской администрации. Тогда же в долгосрочную аренду колхозникам были розданы 122 га пашен и 27 га садов возле реки Андийское Койсу, что составляло все Обрабатываемые земли колхоза в горах.²⁰ Глава каждого домохозяйства получил по 28 соток. Почему же колхоз не распался окончательно? С одной стороны, у колхоза еще остались немалые владения на равнине: 928 га пастбищ, 238 га сенокосов и 78 га пашни на кутане Телав и еще 277 га пастбищ, 35 га сенокосов и 222 га пашни в Шава.²¹ В какой-то мере эти территории решают проблему земельного голода и скрытой безработицы для горцев. В слу-

¹⁹ В 1990-е годы большинство жителей дагестанской деревни боялись роспуска своих коллективных хозяйств. Недаром на первом общедагестанском референдуме 28 июня 1992 г. 83,7% голосовавших высказались против раздела колхозных земель на частные владения. При перерегистрации в 1993-1994 гг. коллективы 580 из 634 дагестанских колхозов и совхозов решили сохранить свой прежний статус. См.: Дагестан: этнополитический портрет. М., 1994. Т. 1. С. 138-139; Новое дело. 1.04.1994.

²⁰ Подсчитано по: Земельные отчеты Цумадинского района на 01.01.1990 и 01.01.1996 гг. // ЦРСУ. Агвали.

²¹ Земельный баланс Цумадинского района по состоянию на 01.01.1997 г. // ЦРСУ. Агв|ли.

чае роспуска колхоза хуштадинцы потеряют богатые зимние пастбища для своего уже частного скота, жилье и работу для основной массы горской молодежи.

Кроме того, колхоз по-прежнему "кормит" мечетную общину Хуштада. С колхозных стад и земельных угодий, разделенных между хуштадинцами, в мечетную кассу поступает обязательная милостыня (*закят*) - по барану от стада в 40 голов и по мерке (*сах*) зерна с десяти. Из закята кормится весь штат джума-мечети - будун и дибир, выполняющий по совместительству обязанности шариатского судьи (*кади*) и учителя мечетной школы. После раздела колхозных угодий мечети вернули часть земель, приписанных к ней до 1927 г. как *вакфы*. Это более 100 га садов и пашен вокруг Хуштада. Для этого где-то откопали последний дореволюционный список вакфов 1915 г.²² Первое распределение вакфов между хуштадинцами прошло в марте 1993 г., и с тех пор регулярно проводится на конкурсной основе каждые три года. За счет денежных и натуральных отчислений с вакфов джамаат оплачивает освещение мечети, свои расходы на проведение мусульманских праздников и прочие общественные и религиозные нужды.

В постсоветское время произошло слияние институтов джамаата и колхоза. Последний немало укрепляет не только экономическое, но и психологическое единство мечетной общины. Немалое значение тут играет совместное соблюдение членами колхоза исламских обрядов, прежде всего, добровольной милостыни (*садака*) и молитвы. Садака чаще раздают осенью во время сушки мяса на зиму. Каждая семья поочередно одаривает мясом и другими продуктами всех жителей и гостей селения. На полуденный пятничный намаз в джума-мечети собирается все мужское население колхоза-джамаата, включая подростков старше 14 лет. Прослушав проповедь дибира, хуштадинцы совершают повторный пятничный намаз. Этот обычай - общий для Да-

²² Хазихи байан ал-мазари' ал-маукуфат ли-масджид джами' Хуштада ли-н-нахийа 'андийа ("Описание пахотных земель, переданных в вакф пятничной мечети Хуштада Андийского округа", на араб.). Б.м., 1915. Не все прежние вакфные имущества были восстановлены. Если в конце 20-х годов XX в. в Цумадинском районе было около 500 га вакфов, то сейчас их на порядок меньше. Реституция вакфов больше затронула отдаленные горные селения, намного меньше - райцентры и селения на равнине. Так, в соседнем с Хуштада горном колхозе "Красный партизан" в долгосрочную аренду трем мечетям с. Кваната было передано до 50 га из числа прежних вакфных участков. В райцентре Цумадинского района с. Агвали при пяти мечетях было восстановлено всего 3-4 га прежних вакфов.

гестана. Широкое распространение получило исполнение перенятых у суфиев коллективных молитв (*зикр*). Молодежь и старики регулярно проводят их в джума-мечети и у зиярата трех шейхов. Женские зикры проходят в малой квартальной мечети Хуштада.

Передача основной доли колхозных владений администрации джамаата в начале 1990-х годов сопровождалась переделом власти в селе. Большая часть земельных угодий колхоза им. Чапаева, состоящая в горных пастбищах, перешла в руки сельской администрации, которой с начала 1990-х годов заправляет мусульманская верхушка джамаата, прежде всего, дибир и будун джума-мечети. Они руководят не только религиозной, но и хозяйственной жизнью в Хуштада. Джамаат следит за соблюдением единого севооборота, ремонтирует дороги, мосты и оросительные кана-



4. Зикр в дисула-мечети, село Хуштада, май 1996. Фото В. Бобровникова.

лы на территории своего колхоза, собирает с каждого домохозяйства штрафы и налог на содержание сторожей (*ахран*), которые охраняют турбину на границе с колхозом им. XXII Партсъезда (с. Тлондода), откуда вода поднимается на террасные поля хуштадинцев. Двое других сторожей охраняют лес над селением, до сих пор принадлежащий Цумадинскому лесхозу, но на деле использующийся джамаатом.

Глава сельской администрации и председатель колхоза просто марионетки в руках дибира. Их роль сводится к исполнению решений

имама и схода.²³ Каждую пятницу дибир разбирает в мечети по мусульманскому (*шариату*) и обычному (*адам*) праву семейные и земельные иски хуштадинцев, их споры из-за воды, судит виновных в пьянстве, драках и прочих мелких уголовных правонарушениях. Серьезные уголовные дела случаются в Хуштада крайне редко. Здесь все слишком хорошо знают друг друга. Наказания заключаются в штрафах в пользу пострадавшего и общины. Водка конфискуется и уничтожается. Средств принуждения у джамаата нет. Он добивается исполнения приговоров дибира, опираясь на силу общественного мнения сельского схода. Так, без публичных порок и отрубленных рук, на деле работает шариатский суд, вызывающий ужас у российской прессы.

Не стоит, однако, думать, что селение Хуштада вышло из сферы действия современного российского законодательства. Просто правосудия ищут там, где его вероятнее можно добиться. Так, если случается убийство, ранение или крупный имущественный иск, хуштадинцы обращаются в милицию или в суд в Агвали.²⁴ В случае же ссор, драк, споров по поводу нарушения границ участков, правил водопользования они идут к своему дибиру или выносят тяжбу на суд схода. Недовольные решением обращаются в районный суд. Сегодня даже в таком "медвежьем углу" Нагорного Дагестана как Хуштада абсолютно нереально абстрагироваться от действующих российских законов. Недаром, когда Мухаммед-Сейид Газиев попытался возродить в джамаате "справедливые традиции", по которым хуштадинцы жили в XIX - первой трети XX вв., у него просто ничего не вышло. Односельчане не пожелали прислушаться к арабскому своду адатов 1904 г., который Газиев с этой целью выискал в семейном архиве.²⁵

²³ Это общая проблема постсоветского Дагестана. Среди целого ряда глав сельских и районных администраций, с которыми мне пришлось встречаться в Цумадинском районе, только М.-Р. Гагиев из Агвали произвел на меня впечатление энергичного и самостоятельного руководителя. Большинство глав местных администраций совершенно безвольны. Например, глава администрации с. Кванда из-за противодействия джамаата с 1994 г. не может отправить в армию призывников из своего селения.

²⁴ См., например: Архив районного суда Цумадинского района. Агвали. Д. 112, 337. Во время выборов главы районной администрации в мае 1997 г. здание районной администрации в Агвали, где находился архив, было взорвано. Судьбу цитируемых документов не удалось проследить.

²⁵ Речь идет о протоколе сельского схода, состоявшегося в Хуштада 24 марта 1904 г. На нем были установлены основные правила землепользования на территории хуштадинской общины. Любопытно отметить, что в действительности этот документ

Иногда власть сельского дибера выходит за пределы джамаата. Популярных имамов приглашают для разбора серьезных споров в соседние селения. В то же время авторитета дибера не всегда хватает, чтобы сдерживать развитие конфликтов, раздирающих даже такие небольшие джамааты, как Хуштада. Со временем я убедился, что он не так един, как казался на первый взгляд. На деле джамаат распался на соперничающие друг с другом фракции. Об ожесточенности борьбы между ними свидетельствует тот факт, что в постсоветское время хуштадинцы четыре раза меняли своих дибиров.

Со второй трети 1990-х годов, ход межфракционной борьбы определяется расколом джамаата на "суфистов" и "ваххабитов" (ваххабитов).²⁶ Названия, точнее клички, фракций даны противниками. "Суфисты" выступают в роли продолжателей "исламских традиций" алимов старой Хуштады, среди которых были известные местные суфии (вспомним шейха Хусейна!). Своих противников они упрекают в уклонении от ислама в ересь арабского реформатора XVIII в. Мухаммеда ибн Абд ал-Ваххаба. "Ваххабиты" считают, что при советской власти хуштадинцы привыкли к недозволенным в исламе новшествам (беда!). К их числу относят повторный пятничный намаз, исполнение суфийских зикров, раздачу садака на похоронах и другие обычаи дагестанских мусульман. Обе стороны настроены крайне агрессивно, особенно ваххабиты. Они срывают флажки с зияратов, выбрасывают из курма штаны, в которых женщины совершают молитву во время месячных. За это их, случается, жестоко избивают "суфисты".

закрепляет не сохранение, а изменение местного обычного права, новые нормы, включенные в адат селения под влиянием интеграции Хуштады в дореволюционное российское общество. Список протокола был любезно списан М.-С. Газиевым для меня и моего друга востоковеда М. Ю. Рошина, а затем предоставлен для ксерокопирования и публикации. Перевод документа с подробным историко-этнографическим комментарием см.: В. О. Бобровников, М. Ю. Рошин. Человек, природа, общество в горном дагестанском ауле (по материалам хуштадинского адата) // Дагестан: село Хуштада / Под ред. Т. Ф. Сиверцевой, М. Ю. Рошина, В. О. Бобровникова. Москва, 1995. С. 115-131.

²⁶ Появление на постсоветском Северном Кавказе движения ваххабитов проанализировано мной на республиканском и региональном уровнях в работах: В. О. Бобровников, А. А. Ярлыкапов. "Ваххабиты" Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 2. Москва, 1999; V. Bobrovnikov. Post-Socialist Forms of Islam: North Caucasian Wahhabis // ISIM Newsletter. March 2001. No. 7. Наиболее серьезно проблемой ваххабизма в регионе занимается этнограф А. А. Ярлыкапов.

Подобный раскол произошел и в некоторых других селениях Цумадинского района. В Сантлада победили ваххабиты. В остальных перевес оказался на стороне "суфистов". Крупнее столкновение имело место в марте 1996 г. в с. Кваната, где "суфисты" разобрали ваххабитскую мечеть и избили ее прихожан. Только вмешательство ботлихского ОМОНа прекратило кровопролитие. В Хуштада события развивались спокойнее. "Суфисты" во главе с влиятельными алимами Мухаммед-Сейидом Абакаровым (Хасавюртовским)²⁷ и его племянником Мухаммед-Сейидом Газиевым выдавили своих противников вместе с прежним дибиром Ахмадом Шахрудиновым в Новую Хуштаду на равнине возле с. Первомайского и Кизилюрта, где сгруппировались сторонники идеолога "ваххабитов" Багаутдина Мухаммеда из Сантлада. Летом 1999 г. ваххабиты попытались добиться реванша при помощи отрядов чеченских боевиков, но были разбиты федеральными войсками и вынужденно покинули район.

Поражение ваххабитов не принесло полной победы "суфистам" Хуштады. Взамен разбитых врагов они столкнулись с сильной светской оппозицией, опирающейся на хуштадинцев, переселившихся на кутаны и в города Хасавюрт и Махачкала. Постепенно назревало недовольство главой "суфистов" Мухаммед-Сейидом Газиевым, который слишком рьяно взялся за искоренение расцветшего в позднее советское время пьянства и исламизацию образа жизни селения. В 1991 г. Газиева уже сняли с поста дибера, когда его последователи стали врывать в дома известных местных пьяниц и бить там бутылки со спиртным. Хуштадинцы легче смирились с запретом видеоклуба, закрытым дибиром Ахмадом за показ эротических фильмов и боевиков. Тем более, что вскоре чуть ли не в каждом доме появились видеомэгафоны. Новый виток борьбы с пьянством, развратом и ваххабитами после 1999 г. переполнил чашу терпения джамаата. Газиева вновь лишили звания имама, заменив его более умеренным дибиром из соседнего селения.

Изобретение традиций в колхозе-джамаате

Из изложенных выше фактов можно сделать два предварительных вывода. Во-первых, "исламское возрождение" понимается как возвращение к неизменным досоветским "традициям". Таким оно казалось

²⁷ М.-С. Абакаров - автор популярной в Дагестане полемической работы "О заблуждениях ваххабитов", написанной по-аварски. Ее русский перевод издан в кн.: Алимы и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001. С. 49-58.

и мне, когда я начинал работать в Хуштада. Только позднее я понял, что представление о непрерывности исламских знания и власти в джамаате важно как основной нарратив конструирования прошлого, истории, но не отражает действительный порядок вещей. Во-вторых, "исламские традиции" завязаны на колхозе. Ислам в северном Дагестане "возрождается" не помимо или вопреки сохранению здесь колхозов, а благодаря им, в институтах сельской колхозной общины. Чтобы понять связь между исламским традиционализмом и советским наследием горцев, следует обратиться к истории появления и развития "традиционной" общины в Хуштада. При этом важно отличать историческую действительность от ее отражения в исламских исторических нарративах, чтобы не повторять ошибок поздней советской этнографической школы.

Хуштада не такое уж происламское традиционное селение, сопротивляющееся современным веяниям, как кажется. В большинстве своем хуштадинцы уже не "горцы", а потомки людей, когда-то живших в горах. В 1950 - 1970-е годы $\frac{2}{3}$ хуштадинцев переселились на колхозные кутаны или в города Махачкала и Хасавюрт. За счет массового переселения на равнину население Хуштада в горах почти не изменилось за семьдесят лет: по переписи 1926 г. здесь было 225 хозяйств с 813 жителями, а в 1996 г. - 273 хозяйства с 825 жителями.²⁸ Большинство оставшихся в горах переселились в современные саманные дома в новой части селения, выросшего на бывших террасных полях. Последние двадцать-тридцать лет горцев кормит не колхоз, а сезонное сельскохозяйственное отходничество в Ставрополье, Калмыкию и Кабарду, а также строительные работы в Казахстане. В 1985-1993 гг. хуштадинки подрабатывали на военном заводе в Агвали, а после его закрытия вместе с подростками выращивают и убирают лук в Ставрополье.²⁹

Под "исламскими традициями" горцев скрывается немало разрывов и драматических перемен. Изучение архивов показало, что память подвела старожилы Хуштада: джума-мечеть Хуштада на самом деле

²⁸ Районированный Дагестан. Административно-хозяйственное деление по новому районированию 1929 г. Махачкала, 1930. С. 89; Численность населения по населенным пунктам в пределах Цумадинского района на 01.01.1996 // ЦРСУ. Агвали. Половозрастной состав населения. Л. 3.

²⁹ По этой причине учебный год в Хуштада начинается не 1 сентября, а в конце сентября или начале октября. Ученики 5-11 классов вместе с родителями убирают лук на равнине. Например, в 1992 г. школа в селении открылась 21 сентября.

была закрыта в 1932 г. и открыта только 10 мая 1946 г.³⁰ В первой половине 1940-х годов в Дагестане вообще не было легально действующих мечетей. В годы "застоя" одной открытой мечети на целый район, конечно же, не хватало. Верующие молились в частных домах. Это позволяло лучше скрывать молитвенные собрания от надзора властей. Мне кажется, именно тогда и родился своеобразный архитектурный стиль постсоветских мечетей и молельных домов. Их никак не отличишь от сельских жилых домов среднерусского типа с широкими окнами и двускатной крышей. На мечеть указывает только появившийся в 1990-е годы жестяной минарет наподобие трубы, к которому подвешивают громкоговоритель, через который на улицу транслируется призыв на молитву (*азан*). В этом стиле построены многие курма в горах и появившаяся в 1993 г. мечеть на кутане Телав. В 2003 г. такую же мечеть из остатков башни возвели в Хуштада.

Неузнаваемо изменились "традиции" исламского образования и особенно суфизм. Уничтоженное в 1930-е годы медресе шейха Хусейна возродить не удалось. Нелегальные кружки алимов 1960 - 1980-х годов и постсоветские коранические классы давали лишь азы его программы. Новое медресе Мухаммед-Сейида Абакарова в Хасавюрте, превращенное в Университет им. имама Ашари, выпускает имамов мечетей, чтецов Корана и алимов.³¹ Но и среди его выпускников мало образованных мусульман. Светская школа заменила мусульманскую, массовая поп-культура - книжную мусульманскую, а русский - арабский. Если в 1886 г. из 739 хуштадинцев лишь один понимал по-русски,³² то сейчас русским языком свободно владеют все. Арабские рукописи из собраний Хуштада в селении читает лишь один-два алима. После гибели Хусейна цепь накшбандийских шейхов в селении прервалась. Зикр вышел за рамки братства, став общей практикой му-

³⁰ Центральный государственный архив Республики Дагестан (далее: ЦГА РД). Махачкала. Ф. р-1234. Оп. 4. Д. 6. Л. 2-6.

³¹ Исламский Университет им. имама Ашари расположен в Хасавюрте на ул. Буйнакского, 115. Восемь преподавателей во главе с ректором М.-С. Абакаровым обучают около 190 юношей. За последние годы в аварских селениях северного Дагестана было открыто 5 филиалов вуза, где учатся еще 245 чел. Планируется открытие еще одного филиала в с. Теречное. Подробнее о мусульманских школах в Хуштада см.: V. Bobrovnikov, F. Navruzov, Sh. Shikhaliev. Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Daghestan (1918-2003) // R. Motika (Ed.). Islamic Education in the Soviet Union and the Commonwealth of Independent States. London (в печати).

³² Посемейный список жителей Каратинского наибства Андийского округа за 1886 г. // ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 115. Лл. 87-90.

сультман, что еще в начале XX в. осуждалось дагестанскими накшбандийскими шейхами как нарушение устоев тариката.³³

Не проще обстоит дело с исламским образом жизни. Многие из того, что ваххабиты клеймят как языческие адаты, а их противники почитают как закон, принятый вместе с исламом, было введено накануне русского завоевания или сразу после него. Ярким примером таких "исламских традиций" служат шаровары, которые, согласно шариату, женщины должны носить под юбкой. Хронист XIX в. Хаджи-Али Чохский сообщает, что эту одежду у багулал ввел Шамиль.³⁴ Тогда же появился обычай оставлять в курма шаровары, чтобы женщины, совершив омовение, могли надеть их во время месячных. Предание, записанное мной в с. Тлондода, показывает, что вводить эту "традицию" было не легче, чем ныне бороться с ней. Под скалой у самого селения есть место *Гвадаза гьоб*(багв., "Могила Гвадазы"), где похоронен Гвадаза, поставленный Шамилем как *мухтасиб* блюсти за нравами багулал. Но те вскоре убили его за то, что, войдя во вкус поручения, он все время сидел на годекане и поднимал палкой юбку каждой женщине, проверяя, как она исполнила приказ имама.

Что касается колхозной общины, из которой вырос исламский бум, то это не просто искусственная советская "традиция". Под ней скрывается другая изобретенная "традиция" - эгалитарное "сельское общество", созданное для горцев Дагестана после окончания Кавказской войны XIX в. Стремясь опереться в беспокойном еще крае на гипотетическую традиционную общину, власти дали горцам ограниченное самоуправление под контролем военных и перешедших к русским набов и дибиров Шамиля. Устройство такой общины определили "Проект положения об управлении Дагестанской области" (1860 г.)³⁵ и "Проект положения о сельских обществах", принятый в 1868 г. и несколько измененный в 1899 г. Сам режим получил название военно-народного управления и просуществовал в Дагестане до 1917 г. Так были установлены дожившие до наших

³³ Мактубат ал-Кахи ал-мусамма васа'ил ал-мурид фи раса'ил ал-устаз ал-фарид. Дамаск, 1998. С. 33-43. Кроме работы, упомянутой в сноске 28, вопросы суфийского обучения в Дагестане XX неплохо освещаются в недавней статье немецкого исламоведа М. Кемпера. См.: М. Кемпер. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под ред. С. Н. Абашина и В. О. Бобровникова. М., 2003.

³⁴ Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1994.

³⁵ Акты Кавказской археографической комиссии. Т. XII. Тифлис, 1904. С. 434-440.

дней "традиционные" органы управления общиной - сельский сход и сельская администрация во главе со старшиной (*бегавул*) (Ст. 4-11, 23-24, 33-34).³⁶

В пореформенной общине изменились отношения носителей местной мусульманской традиции и власти. Для занятия должностей, как и прежде, требовалось хорошее знание адата и шариата, узаконенного в пределах военно-народного управления. Вместе с тем, это знание было формализовано и включено в систему имперского управления горцами. Чтобы занять должность дибира и будуна в Хуштада, нужен был не только выбор джамаата, но и сдача экзаменов³⁷ с последующим утверждением начальством Андийского округа в с. Ботлих. Как и в имамате Шамиля, дибир был лишен исполнительной власти, а также подчинен сельскому старшине. В его обязанности вошло ведение метрических книг, включенных в общую систему российской статистики. Будун стал выполнять обязанности секретаря суда. Были определены упрощенные, но строго регламентированные правила делопроизводства.³⁸ Официальным языком закона в Дагестане до конца 20-х годов XX в. оставался арабский.

В жизни пореформенная община получилась не совсем такой, какой была задумана. В ней не удалось полностью стереть деление джамаата на знать (*беки*), свободных общинников-воинов (*уздени*), переселенцев (*анараги*) и домашних рабов. Так, в Хуштада освобожденные в 1867-1868 гг. рабы не смогли пользоваться общинными пастбищами и занимать должности. Земли, полученные ими в 1868 г., все еще называют "Склон раба" (багв. *Хьзахаь бэла*). От *анарагов* не принимали показаний в суде. Выше рабов и переселенцев в общине стояли кланы узденей Инси-гъай (багв. "Род у источника") и Эли-гъай (багв. "Род в верховьях"). Власть осталась в руках попавших в джамаат вопреки закону³⁹ беков из тухума Шамхал-гъай, управлявших Хуш-

³⁶ Хазихи кав'ид фи байан джама'ат кура вилайат ад-Дагистан ва фи тадбир умур-хим ва-л-хукук ал-ваджа'ибба 'ала ахали ал-кура ил-л-фадишахийа ва ли-л-джама'а ("Положение о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области", на араб.). Темир-Хан-Шура, 1868. В 1898 г. там же вышло второе издание Проекта уже на русском и арабском языках. См. С. 2-3, 8, 14-15.

³⁷ Инструкция о порядке испытания на вступление в мусульманское духовенство (1873 г.) // ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 2. Д. 14. Лл. 28-32.

³⁸ Хазихи кав'ид... Ст. 52-54.

³⁹ Там же. Ст. 2. С. 1.

тада и при Шамиле. К ним принадлежали и шейхи Пир-Мухаммед с Хусейном. Общину раздирали распри между тухумными фракциями, иногда кончавшиеся столкновениями. Так, в 1910-е годы сторонники Хусейна избили его противника кадиритского шейха Шапи-Гаджи, заставив его бежать из селения в горы.⁴⁰

Пережив "старый режим", пореформенная община стала базой для колхозного строительства, проходившего в горах намного позже, чем на равнине. В 1929 г. вместе с Цумадинским районом возник лесхоз, куда отошли общинные леса Хуштада. На неделимых общинных пастбищах (*харим*) Хуштада в 1934 г. возник ТОЗ "Заря Востока". В 1936 г. он стал колхозом им. Молотова. Основу коллективного хозяйства составляли харим и национализированные в 1927 г. *вакфы* двух мечетей и медресе на террасах выше местности Эреси. Сплошная коллективизация, проведенная в 1939 - 1940-е гг., окончилась обобществлением частносемейных *мульков* на террасах.⁴¹ В 1940 - 1950-е годы хуштадинский колхоз избежал укрупнения. Это помогло описанному выше слиянию колхоза и джамаата. Три тухума, кланы рабов и переселенцев превратились в шесть бригад.⁴² Приусадебные участки продолжали наследовать, покупать и сдавать в аренду как мульки. Особенно строго соблюдался адат, запрещающий выход земли за пределы общины.⁴³

⁴⁰ Перу этого малоизвестного ныне шейха принадлежит небольшое сочинение по этике (*сулук*) тариката. Его копия, сделанная в 1922 г., хранится в составе сборной рукописи в Рукописном фонде Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН (Ф. 14. Оп. 1. Д. 111). В Хуштаде мне показывали дом, где жил Шапи-Гаджи. На нем сохранилась арабская строительная надпись 1323/1905-06 г. с именем шейха (араб. *Шафи' ибн Мухаммед ал-Хушдади*). На месте его гибели от селя в горах выстроен мавзолей-кенотаф, почитающийся как святое место (багв. *Шапи-х-Гаджияруб хТужра*). Другой зиярат шейха находится в селении на кладбище Верхнее Кармала у мавзолея, где его похоронили. К настоящему времени селение заброшено, а мавзолей наполовину развалился. Видно, что более знаменитый современник и соперник Шапи-Гаджи почти полностью затмил память о шейхе в Хуштаде.

⁴¹ ЦГАРД. Ф. р-127. Оп. 21. Д. 198. Л. 11; Д. 226. Л. 86.

⁴² Там же. Л. 87; Д. 198. Л. 12.

⁴³ В 1960 - 80-е годы районные власти часто отмечали подобные нарушения Устава сельскохозяйственной артели в коллективных хозяйствах Цумадинского, Хунзахского и Хасавюртовского районов. Их учащение привело к принятию постановления Совета министров ДАССР "О фактах грубого нарушения земельного законодательства и мерах по их ликвидации" (сентябрь 1969 г.). См. ЦГА РД. Ф. р-168. Оп. 63. Д. 275. Лл. 212-216.

История хуштадинского колхоза неплохо показывает относительность нарратива исламского сопротивления советской власти. Колхозное строительство поначалу вызвало не протест, а поддержку хуштадинцев. Старики рассказывали мне, что, узнав о получении кутана в 1936 г., председатель колхоза от радости танцевал с актом в руках, мужчины дудели в зурну, а женщины хлопали. Правда, стоявшие у истоков колхоза Дауд и Джахбар уже в 1942 г. были расстреляны в НКВД. Репрессии временно парализовали религиозную жизнь джамаата, в полной мере восстановленную в 1950 - 1980-е годы. Это стало возможно только при попустительстве и участии местного начальства в исламских практиках. В бывшем архиве Дагобкома хранится множество "дел" и партвзысканий, наложенных на председателей колхозов и сельсоветов, оформивших брак по шариату, совершивших обрезание своим детям или отдавших их обучаться Корану, регулярно посещавших мечети и зияраты и не препятствовавших их незаконному открытию.⁴⁴ В этих делах часто упоминается Хуштада.

Колхоз, ставший в глазах хуштадинцев хранителем "традиций" джамаата, на самом деле сильно и необратимо изменился за полвека своего существования. Уже к 1960-м годам пришло в упадок террасное земледелие. Часть террас была заброшена, другие застроены, в местности Кърах устроили аэропорт, принимавший до 1991 г. "кукурузники" из Махачкалы. Хуштадинцы живут за счет связей с равниной, на привозной муке, которую, правда, хранят в старинных деревянных амбарах (багв. *гьекТош*). Передача колхозу им. Молотова угодий в Хасавюртовском (1936 г.) и Бабаюртовском (1944 г.) районах, массовое переселение туда молодежи в 1950 - 1970-е годы вызвали дробление джамаата, появление у него новых исламских центров. Хуштадинцы делят кутан Шава с соседними горными колхозами Глондода и Кванада.⁴⁵ В 1990-е годы тут было построено несколько пятничных мечетей, что не встречалось прежде у горцев. Мечетные общины обоих кутанов сегодня противостоят Хуштаде. Не случайно там обновились разбитые в Хуштаде ваххабиты.

⁴⁴ См., например: ЦГА РД. Ф. р-1. Оп. 2. Д. 1148 (1957 г.), 2052 и 2054 (1962 г.). *Passim*.

⁴⁵ Развернутая экспликация земель хозяйств Цумадинского района, состоящих на 1. XI. 1989 г. на территории Хасавюртовского и Бабаюртовского районов // Земельный отчет на 1 ноября 1989 г. Цумадинского района ДАССР. ЦРСУ. Агвали.

Вместо заключения. Признавая традиции в смешанном обществе

Итак, "археология" исламских традиций в горном дагестанском колхозе привела нас ко времени основания сельской мусульманской общины, сформировавшейся после русского завоевания Нагорного Дагестана; затем я проследил путь ее развития в качестве колхоза. Что дала нам эта "археология"? Не желая утомлять читателя нудным повторением сделанных по ходу статьи выводов, я предлагаю вместо этого вернуться к поставленному в начале статьи вопросу о природе исламского "традиционализма": насколько опыт Хуштада показателен с точки зрения изобретения "традиций" в мусульманской деревне Дагестана? Может ли он помочь расставить все точки над "i" в споре о разных подходах к традиционализму?

Конечно, на примере одного колхоза нельзя отразить всю мозаику постсоветского Дагестана. Это небольшая республика демонстрирует сегодня многообразие вариантов развития. Исламский бум охватил лишь ее север, слабо затронув юг. В горах преобладают одноаульные, а на равнине - многоквартирные джамааты. Мелкие колхозы не похожи на укрупненные коллективные хозяйства. И все же даже на материалах Хуштада спор позитивистов с постмодернистами, похоже, решается в пользу последних. В Дагестане нет и не было традиционного общества в его примордиалистском понимании. "Традиции" мусульманской деревни - не "пережиток" древнего прошлого. Они появились в эпоху колониальной и советской модернизации в ответ на вызовы российских реформ. В колхозе-джамаате произошло слияние в равной мере изобретенных исламских и советских "традиций". Дагестанское общество, поэтому, точнее всего характеризуется как смешанное (*hybrid*),⁴⁶ являющее собой мозаику местных и заимствованных, органичных и изобретенных институтов и культур.

Отказываясь от традиционализма в его советском понимании, я не могу принять и выдуманного советологами "параллельного ислама". По сути это - вывернутый наизнанку советский подход к исламу как к "вредному пережитку", обусловленному неизжитыми "феодално-патриархальными отношениями". Основываясь на вторичных источниках, Беннигсен широко оперирует оценками советской атеистической литературы. При всей своей эрудированности он делает порой грубые

⁴⁶ См., например: В. Latour. We Have Never Been Modern.

ошибки. Вывод о родоплеменном обществе, якобы сохранившемся на современном Северном Кавказе, заимствован из дореволюционных и ранних советских ориенталистских клише⁴⁷ и не соответствует истине. Тезис о сети "нелегальных... массовых отделений братств... способных стать политическим соперником КПСС" возник из неверного понимания источников. Анализ приводимых в работе Беннигсена цитат проясняет, что речь идет просто об исполнении зикра мусульманами, не принадлежащими к тарикату,⁴⁸ примеры чего мы уже видели на хуштадинских материалах.

Из сторонников позитивистского понимания исламского традиционализма наиболее близким мне остается подход С. П. Полякова. Не разделяя основных положений его теории, я согласен с ним в том, что основу "исламских традиций" (как и постсоветского исламского бума) нужно искать в сельской общине. Именно здесь, при финансируемых общиной медресе, зияратах и суфийских обителях, происходит создание и передача местной исламской традиции. Вместе с тем, я думаю, что Поляков ошибается, противопоставляя "современное" государство "традиционной" мусульманской общине.⁴⁹ Проведенное мной исследование показывает, что, по крайней мере, после русского завоевания Дагестана они были тесно связаны. Созданное в последней трети XIX в. сельское общество затем в течение полутора столетий использовалось в государственном строительстве в целом на Кавказе, а также в Средней Азии. Не случайно именно на эти полтора столетия приходится усиление позиций ислама в обоих регионах.

Остается еще решить вопрос о природе "исламских традиций". Односложно ответить на него нельзя. Мы убедились, что "исламские традиции" - это не просто отражение действительности. Может быть, вообще отказаться от употребления этого понятия? Но как тогда быть с традиционалистскими нарративами, играющими важную роль в ис-

⁴⁷ Среди них достаточно указать на часто цитируемые Беннигсенем работы Н. Самурского и Л. Климовича, написанные с чисто ориенталистских позиций. См.: Н. Самурский. Дагестан. Москва-Ленинград, 1925; Л. Климович. Ислам в царской России. Москва, 1936.

⁴⁸ А. Bennigsen, Ch. Lemerrier-Quellejey. L' "Islam parallèle" en Union soviétique. P. 49. Интересно, что в процитированном Беннигсенем отрывке рассказывается об участии в накшбандийском зикре представителей советской партийной номенклатуры в Чечне, что скорее подтверждает мой тезис об участии местной советской элиты в несанкционированных религиозных исламских практиках, чем говорит о противостоянии советской власти и традиционной мусульманской общины.

⁴⁹ С. П. Поляков. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. С. 135.

торической памяти и самоидентификации мусульман колхозной общины? Нельзя отмахнуться и от жестоких споров о природе "истинного" исламского традиционализма, расколовшего сначала отдельные джамааты, а затем весь Дагестан на ваххабитов и "суфистов", а в 1999 г. ставших одной из причин второй российско-чеченской войны. Поэтому приходится признать "исламские традиции" - понятие, которое обретает конкретное значение в поле взаимоотношений между "знанием" и "властью" в смешанном дагестанском обществе. Здесь мы вплотную подходим к проблеме исламского традиционалистского дискурса в постсоветском Дагестане, уже выходящей за пределы микрокосма хуштадинской общины.

Исламский традиционалистский дискурс - серьезная и пока еще неизученная проблема. Он сформировался в результате обмена знаниями об исламе между учеными, властью и мусульманами во второй половине XIX - XX вв. Изобретение сельской общины для горцев-мусульман проводилось с участием и под влиянием ученых - этнографов, юристов, востоковедов.⁵⁰ Из-за малочисленности низовой администрации при военно-народном управлении и в первые советские десятилетия основными проводниками правовых преобразований большевиков тут оказались этнографы и краеведы.

Со сменой политических режимов представления об общине и подходы к ней не раз менялись. Но в основе реформ общины до позднего советского периода оставался позитивистский дискурс традиционализма. Идеологи дореволюционных реформ вдохновлялись благородным стремлением приобщить "диких" сынов Кавказа к достижениям современной европейской цивилизации. Ранние советские реформаторы были воодушевлены не менее благородным желанием освободить "темных" горцев от оков классового и колониального порабощения. Но и те, и другие были уверены в повсеместном господстве в среде горцев традиционной общины⁵¹ и пытались воплотить ее в пореформенном джамаате - сельском обществе, сельсовете, коллективном или советском хозяйстве. Изобретение "местных традиций" обычное постулировалось как их "сохранение". За основу их принимали то

⁵⁰ Подробнее складывание традиционалистского дискурса в Дагестане разобрано в моей книге. См.: В. О. Бобровников. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Гл. 8, 10.

⁵¹ Ф. И. Леонтович. Адамы кавказский горцев. Одесса, 1882. Ч. I. С. 4; М. М. Ковалевский. Родовое устройство Дагестана // Юридический вестник. 1888. Т. 29. Ч. 3. С. 541; Н. Самурский (Эфендиев). Дагестан. С. 58.

адат (в военно-народном управлении), то шариат (в раннее советское время), то социалистические традиции.⁵²

Через сельскую администрацию, школу, а позднее книги и средства массовой информации знание "горских традиций" возвращалось от создавших его ученых обратно в мусульманскую деревню. Под его влиянием формировалась новая традиционалистская идеология колхоза-джамаата. Любимые темы официальной науки и религиозной пропаганды воплощались в тех самых исторических нарративах, которые я застал в Хуштада и поначалу принял за адекватные действительности. Проникновение изобретенных "традиций" в горы началось еще в первой трети XX в., а в 1960 - 1980-е годы на их основе были созданы новые консультативные органы власти, призванные помочь государству развивать "полезные адаты". С этой целью в нескольких десятках колхозов при сельсоветах создавались советы старейшин. Их задачей было поддержание порядка, урегулирование споров, забота о колхозном имуществе. Хотя прежде они не встречались, их рассматривали как возрождение древних местных традиций самоуправления.⁵³ В Хуштада такого совета не было.

В позднее советское время развитие традиционалистского дискурса повлияло и на сельскую обрядность. С конца 1970-х годов в переселенческих поселках ДАССР, в том числе на кутанах хуштадинского колхоза, были образованы комиссии по борьбе с пережитками прошлого в быту и внедрению советских обрядов и обычаев.⁵⁴ Их целью было противостоять растущему влиянию ислама на горцев в связи с подъемом исламских движений в Иране и Афганистане. Однако начавшийся вскоре исламский бум заставил свернуть их деятельность. С рубежа 1980 - 1990-х годов традиционалистский дискурс быстро исламизируется. Новые обычаи и ритуалы, такие как ежегодное празднование "Дня селения", появившееся в Хуштада в 1995 г., принимают мусульманскую окраску. По сути политика опоры на "полезные традиции" подготовила почву для "исламского возрождения" в кол-

⁵² И. И. Воронцов-Дашков. Верноподданнейшая записка по управлению Кавказским краем. СПб., 1907. С. 4; И. В. Сталин. Сочинения. Т. 4. Москва, 1947. С. 395-396.

⁵³ Дагестанская правда. 24.05.1978, 28.04, 23.11.1979, 07.05.1982, 26.02.1983, 28.06.1984, ЗОЛ 1.1985 и другие номера за 1960-1989 гг. См. также: История советского крестьянства Дагестана / Под ред. А. И. Османова. Махачкала, 1989. Т. 2. С. 367-368.

⁵⁴ Дагестанская правда. 01.02.1976, 23.11.1979.

хозной деревне. Пытаясь поставить традиционализм на службу советской власти, ученые и политики продвигали к власти носителей изобретенных в советское время "исламских традиций".

Сконструированный в российской науке и политике "традиционализм" обрел плоть и кровь в горном дагестанском колхозе. Реисламизация колхозной деревни на рубеже третьего тысячелетия опирается на возведенное здесь почти за полтора столетия здание "исламских традиций". По моему глубокому убеждению, без него никакого "исламского возрождения" в постсоветском Дагестане не могло бы состояться. На этих изобретенных "традициях" покоится опора исламского бума - мусульманский джамаат. Традиционалистский дискурс определяет политическую борьбу вокруг исламского возрождения. Как мы видели, возведение здания "исламских традиций" шло последовательно, в три этапа. До революции был заложен фундамент джамаата-колхоза. Здание выросло и окрепло к советскому времени, а исламскую "крышу" обрело уже в постсоветский период. Как ни парадоксально это кажется с первого взгляда, сегодня ислам и советское наследие в Дагестане уже неразделимы. Колхоз-джамаат стал "рукотворным памятником" полуторавековым государственным преобразованиям мусульманской деревни.

SUMMARY

Vladimir Bobrovnikov's article focuses on the reconstruction of Islamic traditions on a collective farm in Dagestan. Based upon fieldwork done in the early 1990s in the Dagestani *aul* of Khustada, Bobrovnikov's article first explores the concept of tradition in Soviet ethnography and Western social studies.

Khushtada was chosen for research because it is one of the centers of Islamic life in Dagestan. The village houses a seventeenth century mosque, Sufi monuments, and many praying houses. Local memory often refers to the role of the Khustada people in the spread of Islam in Dagestan and links Islam to local events. A popular local narrative refers to volunteers from the village who joined Imam Shamil, while another one describes a Naqshbandi sheikh killed by the Soviet authorities. During Soviet times, Islamic traditions, the Koran, and Sufism were taught illegally in Khushtada. Despite the stress on resistance to the Soviet authorities, the local population remembers nostalgically the Soviet collective farm, which survives today as

a form of communal self-organization (*dzhamaat*) centered on the mosque and ran by the local Islamic elite, and contributes to the maintenance of the local mosque. The *dzhamaat* also received the land that belonged to the collective farm.

Islamic authorities not only control the village administration but also implement the *shari'a* and, although the *dzhamaat* has no means to enforce its decisions, the force of public opinion secures its authority. However, the judicial authority of the local Islamic administration covers only minor cases, while for serious cases the people of Khushtada address the militia and courts in the district center. However, in mid-1990s the Islamic community of Khushtada has been split between "Sufists" (followers of the local Islam) and "Wahhabists" (followers of the reformer al-Wahhab).

According to the author, despite the revival of Islam based on the legacy of Soviet collective farms, "Islamic traditions" in Dagestan cover a great number of ruptures and discontinuities (such as prolonged periods when mosques were closed or Sufi educational patterns broke down). Russian has replaced Arabic, and few people can read old manuscripts. Today's basis for Islamic revival, the Soviet collective farm, though, appears to have emerged as an heir to the local self-government unit, introduced by the Russian imperial administration in the 1860s. And yet, the collective farm, which replaced the *dzhamaat* during the Soviet period, itself profoundly changed in the last half century.

Bobrovnikov concludes that his research into the transformations of the community in Khushtada allows arguing that there is no "primordial" Islamic tradition in Dagestan. These traditions emerged in response to colonial and Soviet transformations and modernization. The invented traditions of an Islamic and a Soviet past merged in the collective farm / *dzhamaat*. Bobrovnikov concurs that it is in local communities that the dynamics of Islamic life and the transmission of Islamic knowledge are defined, yet he does not agree that these local communities are necessarily in opposition to the state. Soviet authorities attempted to use traditionalist discourse and to maintain local communities in a new form. In doing so, they helped the carriers of these "invented traditions" to grab power.