

86(2P-64)
И 87

ИСЛАМ и исламская культура в ДАГЕСТАНЕ



86(2P-66)

И 87

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Дагестанский научный центр
Институт истории, археологии и этнографии

ВКЛ. ЧИТ. ЗАЛ

ИСЛАМ и исламская культура в ДАГЕСТАНЕ



instituteofhistory.ru



МОСКВА

Издательская фирма

«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН

2001

УДК 29+930.85
ББК 86.38+-7*63.3
И87

Работа выполнена в рамках
исследовательского проекта Государственного
комитета РФ по науке и технологии (№ 3842Ф)

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского
гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту 99-10-16311

Махачкала
Чувашская библиотека
Редколлегия
ДагФАН СО РАН
М.С.Гаджиев, Г.Ш.Каймаразов,
А.Р.Шихсаидов (отв. редактор)

Редактор издательства

Л.Р.Фомина

Ислам и исламская культура в Дагестане. — М.: Издательская
И87 фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 198 с.: ил.
ISBN 5-02-018134-X

Монография посвящена комплексу проблем, связанных с исламизационным процессом в Дагестане — проникновением, утверждением и формами бытования монотеистической религии в регионе.

Хронологические рамки работы — XII–XX вв. — позволили включить в исследование широкий спектр малоизученных вопросов, в частности влияние ислама на формы государственного устройства, становление ирано-мусульманской научной и философской мысли, ислам и декоративно-прикладное и монументальное искусство в Дагестане.

ББК 86.38+-7*63.3

ISBN 5-02-018134-X

© Институт истории, археологии
и этнографии ДНЦ РАН, 2001

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая монография посвящена комплексу проблем, связанных с исламизационным процессом в Дагестане, с проникновением, утверждением и формами бытования монотеистической религии в регионе. Сложные процессы национального и духовного (религиозного) возрождения, происходящие в последнее десятилетие на территории бывшего СССР, определяют особую актуальность и значимость избранного нами объекта исследования.

Хронологически работа охватывает огромный отрезок времени — от VII до XX в., что дало возможность включить в исследование широкий спектр малоизученных вопросов — этапы и реальные силы исламизационного процесса; его влияние на формы социального, государственного устройства, земельных отношений, на судьбы историко-литературных традиций; становление арабо-мусульманской научной и философской мысли; ислам и декоративно-прикладное и монументальное искусство в Дагестане.

Указанная проблематика и определила содержание отдельных статей. Большое внимание уделено процессу укрепления позиций ислама в Дагестане, периодизации его истории, роли в формировании местной арабо-мусульманской литературной традиции (А.Р.Шихсаидов). Формированию раннефеодального мусульманского города в Дагестане (на примере Дербента) посвятил свою статью А.А.Кудрявцев, а расцвет мусульманского искусства стал объектом исследования М.М.Маммаева. С исламизацией связано и появление новой формы земельной собственности — вакфа (Э.М.Далгат, М.С.Гаджиев). С превращением ислама в Дагестане в официальную религию утвердилась здесь и новая система образования. Статьи о деятельности основных звеньев мусульманской образовательной системы (Г.Ш.Каймаразов, Г.И.Какагасанов), арабо-мусульманской научной и философской мысли в досоветском Дагестане (М.А.Абдуллаев), духовной литературе на дагестанских языках, арабской и персоязычной литературе (А.А.Исаев, Х.А.Омаров, П.М.Алибекова) воссоздают яркую картину духовной жизни дагестанского общества на фоне всевозрастающих историко-культурных контактов.

Разумеется, многие вопросы, связанные с исламизацией Дагестана, с ее историей, функционированием, остались за пределами данной монографии. Однако живой интерес к истории ислама, проявившийся в последнее десятилетие в научных кругах Дагестана, будет способствовать глубокому и всестороннему изучению одного из ярких явлений в интеллектуальной жизни дагестанского общества.

А.Р.Шихсаидов
1999 г.



instituteofhistory.ru

А.Р.Шихсаидов

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В ДАГЕСТАНЕ

Ислам в Дагестане имеет более чем тринадцативековую историю. За это время он стал выдающимся явлением во всех сферах жизни дагестанского общества: социальной, экономической, культурной, идеологической. Особенно заметна и ощутима была его роль в средневековом обществе. Трудно найти сколько-нибудь важный вопрос истории и культуры средневекового Дагестана, при исследовании которого можно было бы не обратиться к факторам исламизации. Арабская колонизация, проникновение в Дагестан арабского языка и проблема местных языков; ислам и языческие верования; земельные отношения и социальная жизнь; культурные контакты с народами Переднего Востока и Средней Азии; памятники письменной культуры, становление местной арабо-мусульманской литературной традиции; народно-освободительные движения; вопросы генеалогии, хронологии — это только часть научных проблем, изучение и освещение которых немислимо в отрыве от «мусульманского контекста». Ислам основательно «врос» в Дагестан, где он сделался не только его основной религией, но и культурой и образом жизни. Ряд обстоятельств, при которых развернулся исламизационный процесс, определил здесь устойчивый характер и своеобразие новой, монотеистической религии, пришедшей на смену конфессиональному плюрализму. Речь идет о комплексе внутри- и внешнеполитических факторов, содействовавших приходу и утверждению новой цивилизации как историко-культурного феномена, уверенно занявшего место господствовавших ранее языческих представлений, а также христианства, имевшего сильные позиции в ряде отдельных районов.

Этот беспрецедентный по хронологическим параметрам процесс затянулся на целое тысячелетие на небольшой территории Северо-Восточного Кавказа, где «поместилась» дюжина государственных единиц — самостоятельных этнополитических структур. Лишь к концу XVI в. ислам приобрел статус официальной религии во всех дагестанских феодальных владениях и многочисленных союзах сельских общин. Внешнеполитические силы (арабы, турки, особенно турки-сельджуки, монголы, Тимур, Иран, Турция) настойчиво и последовательно (практически непрерывно)

проводили политику исламизации. Получилось так, что на всех этапах внедрения новой религиозной системы устойчивые и наиболее прочные позиции заняла в Дагестане шафийтская религиозно-правовая школа суннизма. Началась многовековая полоса тесных взаимоотношений, переплетения шариата и местных обычно-правовых норм, традиций, обычаев, их взаимной адаптации. В правовой культуре Дагестана обычно-правовые нормы (*адат*) сохранили довольно сильные позиции. Как указывают исследователи истории ислама в России, сращивание нормативного ислама с местным духовным субстратом разных культур привело к сложению региональных форм его бытования, опиравшихся, однако, на общеисламские принципы. В Дагестане, в частности, четко прослеживаются сильнейшие позиции суфизма, выступавшего здесь как форма бытования ислама.

Можно выделить несколько этапов исламизационного процесса, вернее, истории ислама в Дагестане: VII — первая половина X в.; вторая половина X — XVI в.; XVII—XVIII вв.; XIX — начало XX в.; 20-е — начало 80-х годов XX в.; вторая половина 80-х годов XX в. — настоящее время.

При этом каждый из хронологических периодов имеет свои неповторимые особенности. Если во время первых двух этапов происходило распространение ислама вширь, то последующие два включали в себя более глубинные процессы — утверждение новых идей, вторжение их в быт и сознание, укрепление взаимодействия шариата и обычно-правовых норм, в частности в сфере семейного, наследственного, земельного права. Что касается последующих этапов, а именно XVIII—XIX вв., а также начала XX в., то здесь налицо усиление влияния ислама на все сферы жизни и деятельности дагестанского общества — культуру, образование, земельные отношения, политику. 20-е — начало 80-х годов XX в. вошли в историю как эпоха торжества воинствующего атеизма и упадка религиозной культуры, подрывившая корни религии, сидевшие, казалось бы, глубоко в дагестанской почве. Конец XX в. характерен мощной реисламизационной волной, охватившей всю территорию прежнего распространения ислама в бывшем Советском Союзе. Дагестан не является здесь исключением. Строительство сотен и сотен новых мечетей, открытие многочисленных мадраса и мактабов, выпуск массовыми тиражами популярных религиозных книг, небывалый интерес к Корану, коранической литературе, арабскому языку — все это стало повсеместным явлением. Возвращение к исламским ценностям воспринимается как важнейший историко-культурный процесс, неразрывно связанный с национальным возрождением дагестанских народов и их национальных культурных ценностей.

Исламизация Дагестана представляет собой часть важнейшего процесса формирования общего пространства исламского мира в ходе межцивилизационного воздействия. Имеющийся фактический материал дает возможность не только говорить об особенностях исламизационного процесса, но и проследить место и роль мусульманской общности на всех этапах проникновения и утверждения ее на периферии исламского мира.

Начальный этап распространения ислама в Дагестане связан, как известно, прежде всего с арабскими завоеваниями.

Арабское влияние на хозяйственную структуру дагестанского общества, сферу земельных отношений, религии содействовало дальнейшему развитию социальных отношений, способствовало упрочению раннефеодального общества. В основе этого процесса лежит синтез двух параллельно развивавшихся и взаимосвязанных факторов: внутреннее развитие и разложение сельской общины, ее социальное расслоение, с одной стороны, и активное воздействие классовообразующих процессов, происходивших в Арабском халифате, — с другой. Сложившаяся после арабских завоеваний внешнеполитическая ситуация благоприятствовала усилению южной ориентации, сложению тесных многосторонних контактов со странами Ближнего Востока.

Арабский халифат сыграл важнейшую роль в истории многих народов, оказавшихся в сфере влияния исламского мира. Именно в Халифате «процесс взаимодействия различных цивилизаций породил новую высоко развитую культуру, языком которой стал арабский, а идеологической основой — ислам, новая монотеистическая религия со своеобразной системой этико-правовых представлений и религиозно-политических институтов, зародившаяся в ходе арабских завоеваний. Эта арабо-мусульманская культура на много веков вперед определила пути развития народов, исповедовавших ислам, сказываясь в жизни и до сего дня»¹.

Движущие силы арабо-мусульманской культуры — арабский язык и ислам — проникли в Дагестан вместе с завоевательными походами арабов и стали составной частью культуры дагестанских народов, сыграв огромную роль в формировании духовной культуры и нравственных критериев.

Как известно, арабские завоевания в Дагестане прекратились в начале IX в., а ислам к этому времени утвердился приблизительно на пятой части территории региона. В X–XVI вв. ислам медленно, но уверенно продолжал проникать во все дагестанские земли. Политические и культурные факторы оказались здесь более эффективными, нежели военные акции и различные формы экономического давления.

Как развивавшиеся в Дагестане раннефеодальные отношения, так и интересы государства нашли в исламе идеологическую опору, значение которой быстро было осознано всеми слоями общества. Сообщения источников о местных правителях, первыми принявших монотеистические религии, хорошо иллюстрируют это положение². Вместе с тем следует отметить, что представители местной историографии того времени освещают события в Дагестане в VIII в., преувеличивая, вслед за арабскими авторами, успехи исламизации дагестанских обществ. Арабский историк ал-Йакуби писал, что дагестанские владения, как правило, без боя принимали арабов и заключали с ними мирные договоры³. Абу Хамид ал-Гарнати, бывший в 1131 г. проездом в Дагестане, писал о знаменитом арабском полководце Масламе ибн-Абдулмалике: «...приняли из его рук ислам многочисленные народы, в том числе лакзан, и филан, и хайдак, и заклан,

и гумик, и дархах...»⁴. Составитель «Дербенд наме» (азербайджанский список) утверждает, что жители Тарки, Анджикала, Дербента, Казикумуха, Табасарана, «народ Тау» и население Аварии приняли ислам почти без сопротивления⁵, благодаря деятельности Масламы.

Арабский список «Дербенд наме» также свидетельствует о триумфальном шествии по Дагестану Масламы, который «отправился в вилайат Кумук, сражался с его жителями, нанес им поражение, убил их правителя (*кабир*). Тем, кто принял ислам, он назначил добычу. Он построил в городе (*балда*) Кумук мечеть, назначил над ним, а также над другими областями Дагестана хакима... Затем он вернулся в вилайат Хайдак, сражался с его жителями, убил их хакима, обложил поземельным налогом (*харадж*) тех, кто принял ислам, убил тех, кто не принял ислам, и разделил их имущество среди участников сражения, назначил хакима над ними из своей родни... Затем он отправился в вилайат Табасаран, сразился с ними ожесточенно, нанес им поражение и убил их правителя, пощадил тех, кто принял ислам, взял имущество тех, кто не принял ислам, и убил их, разделил их имущество среди воинов. Он назначил над ними хорошего хакима... вместе с ним двух кадиев, чтобы они решали дела по шариаду»⁶.

В действительности же исламизация Дагестана была длительным и сложным процессом. Али Гасанов, переводчик сочинения Гасана Алкадари «Асари Дагестан», писал: «Вероятно, кое-где (например, в Дербенте, в предгорьях Кюринского округа, Табасарана, Кайтака и вообще на плоскости) арабы действительно построили мечети и поставили кадиев и правителей. Но чтобы в VIII в. могли это сделать в Акуша, в Хунзахе, Кумухе или даже в Ахтах, этому трудно поверить. Все это они могли сделать на два-три века позднее, когда культура арабская достигла своего кульминационного развития и когда миссионеры ислама высоко подняли авторитет халифа в глазах кавказских племен»⁷. Таким образом, А. Гасанов впервые высказал мысль о длительности процесса исламизации в Дагестане и о его основных этапах.

В мусульманском праве все земли по принципу их отношения к исламу и к арабской власти делятся на три крупные категории: *дар ал-ислам* (территория ислама), *дар ас-сулх* (территория мира) и *дар ал-харб* (территория войны) — немусульманские страны, которые находятся за пределами «территории мирного договора», война с которыми во имя ислама считалась священной обязанностью мусульман⁸. Одновременно принималась во внимание принадлежность покоренного населения к *ахл ал-китаб* (люди Писания, каковыми считались христиане, иудеи, зороастрийцы) или же к *кафирам* (неверующие, язычники). Ахл ал-китаб входили в число *ахл аз-зимма* (покровительствуемых), получали гарантию неприкосновенности личности и имущества, но при сохранении условий договора⁹.

Дагестан относился к категории «территории войны». Договоры арабских военачальников с местными правителями, о которых пишут арабские историки, были как бы дополнением к основной линии, к борьбе с населением «территории войны». В ходе распространения ислама немаловажное

значение имела налоговая политика арабов. Она заключалась во взимании хараджа и *джизьи* (подушной подати), а также в организации многочисленных натуральных повинностей¹⁰. Джизья взималась исключительно с иноверцев и представляла собой своего рода вознаграждение завоевателям за проявленную веротерпимость и сохранение жизни этим иноверцам. Размеры подати устанавливались договором¹¹, принятие ислама освобождало от поземельного налога.

Арабский военачальник Марван обязал население завоеванных земель в Дагестане вносить в зернохранилище Дербента зерно и поставлять ежегодно определенное количество красивых юношей и девушек. Все это, в сущности, рассматривалось как джизья. Арабский историк ат-Табари (ум. 923), рассказывая о событиях 121/738-39 г., пишет: «Рассказ о событиях этого года. В их числе — поход Хишама ибн Абдалмалика на Византию (Рум) и завоевание Матамира и поход Марвана ибн Мухаммада в страну Владельца золотого трона (*сахиб сарир аз-захаб*). Марван завоевал эти крепости и разрушил его землю. Он повиновался Марвану на условиях уплаты джизьи ежегодно в тысячу душ. Марван взял от владельца заложников (*рахн*) в качестве гарантии этому. После этого Марван утвердил его владетелем его земель»¹².

Что касается этнической принадлежности проводников идей ислама, то ими обычно считают арабов, но это верно исключительно для первого этапа, т. е. конца VII — первой половины X в. Миграция арабского населения в Дагестан была фактически продолжением подобного рода политики халифов в других областях, только здесь этот процесс отличался особой масштабностью. Ал-Йакуби сообщает о многочисленных переселенцах, в числе которых были рабочие и строители, обосновавшиеся в середине XIII в. в построенных специально для них лагерях вокруг одного из самых крупных городов Кавказа — Дербента¹³. «Дербенд наме» свидетельствует об очень важном факторе: Дербент, крупнейший на Кавказе город, стал мусульманским, а в 115/733-34 г. арабский полководец Маслама «обратил большую часть жителей Дербента в ислам и, разделив этих мусульман на семь кварталов (*махалла*), построил для каждой части (*таифа*) по [отдельной] мечети. Мечеть каждой части он назвал по имени [обитающего в ней] племени: первая — Хазарская мечеть, вторая — Палестинская мечеть, третья — Дамасская мечеть, четвертая — мечеть Хамас (Хомсская), пятая — Кайсарская мечеть, шестая — мечеть Джазир, седьмая — Мосульская. Кроме этих он построил мечеть (Масджид-джамии, Джума-мечеть) большую, чем остальные, для пятничного намаза»¹⁴. Имеется ряд сообщений об арабском населении в Дербенте и близлежащих селениях, относящихся к XI–XV вв. В каждом квартале города была построена, таким образом, отдельная мечеть. Только одна мечеть была связана не с арабским населением, а с хазарами. Этнический облик арабского населения сохранился в этом районе на столетия. Ал-Мас'уди писал в середине X в., что «между Хайдаком и ал-Бабом — мусульмане-арабы, которые не говорят хорошо ни на каком языке, кроме арабского»¹⁵.



Гора Дербент и городская цитадель Нарын-кала. (VI в.)
Справа виден купол Джума-мечети

Строительство в Дербенте грандиозной пятничной мечети в начале VIII в. означало, что Дербент из видного христианского центра (как это было в V — первой половине VI в.) превратился в крупнейший на Кавказе исламский религиозный центр, опорный пункт для распространения в горных районах Дагестана и на всем Северном Кавказе идей ислама и арабо-мусульманской культуры.

Джума-мечеть Дербента — один из самых древних и грандиозных памятников города и самое крупное мусульманское сооружение Кавказа. Это прямоугольное в плане здание, вытянутое с востока на запад, внутренние размеры его основного помещения — 67×17 м. Массивные квадратные в плане колонны делят зал на три части, а между столбами перекинуты стрельчатые арки. Большой стрельчатый купол диаметром более 9 м расположен над квадратным залом, прилегающим к южной стене здания, где находится богато украшенный михраб. В северной стене расположены четыре входа¹⁶.

Строительство семи квартальных мечетей свидетельствует о быстром изменении этнического облика города и о намерении арабов обосноваться надолго. Дербент (Баб ал-абваб) с мусульманским, в значительной степени арабским, населением и был основным опорным пунктом распространения ислама в Дагестане.

Арабское население (и как «воины ислама», и как защитники «границ ислама») имело постоянную материальную поддержку. Для них выделялась часть хараджа или джизьи. Как писал ат-Табари, в 126/743-44 г., «когда Марван послал Сабита вместе с Исфахом к жителям ал-Баба, он послал с ними к этим жителям письмо, в котором он извещал их о делах их пограничной области (*сагр*) и каково вознаграждение им для нужд и их исламских центров (*маракиз*)»¹⁷.

Наряду с арабами немалую роль в упрочении позиций ислама стало играть со временем и местное население. Дербент был полон *газиев* («борцов за веру»), нередко формировавшихся из местных деклассированных элементов. Исламские походы в центральные районы Дагестана следовали один за другим, и дербентские газии принимали в них самое деятельное участие. Так, в 861 г. правитель Ширвана «сражался с неверными в стране Серир». Его сын Мухаммад продолжал дело отца, «творя правосудие» и ведя «войну против неверных», а сын Мухаммада Хайсам, в свою очередь, «предпринимал множество походов на неверных»¹⁸.

Если первоначально арабы занимали по численности основное место в Дербенте, то к X в. это положение изменилось. Арабский географ ал-Истархи (ум. ок. 951-52) указал на многоэтничный облик Дербента: «Иногда жители Баб ал-абваба говорят на хазарском языке и на остальных языках их гор»¹⁹. Демографическое развитие города шло в сторону все большего роста доли местного дагестанского населения. В 1131 г., когда город посетил арабский путешественник Абу Хамид ал-Гарнати, в нем были представлены многие языки, в основном дагестанские: «лакзанский, табаланский, филанский, за'каланский, хайдакский, гумикский, сарирский, аланский, асский, зирихгеранский, тюркский, арабский, персидский»²⁰. Они соответствуют следующим современным языкам: лезгинский, табасаранский, акушинский и цудахарский диалекты даргинского языка, урахинский (хюркелинский) и кайтагский (хайдакский) диалекты даргинского языка, лакский, аварский, осетинский (аланский и асский), кубачинский, тюркский, арабский, персидский.

Раннесредневековый Дербент был, таким образом, крупным политическим, культурным, идеологическим полиэтническим центром, где многие дагестанцы приобщались к исламу и затем, в свою очередь, выступали его пропагандистами в других районах. Наибольшую активность проявляли «борцы за веру» (*гази*), «добровольцы» (*муттави*), «чтецы Корана» (*курра'*) и «пришлые» (*зураба*)²¹. В «исламских центрах», что «вокруг Дербента», жило арабское население, выступавшее и как аванпост при защите Дербента, и как внушительная идеологическая сила.



Полуцилиндрическое надгробие (XI в.) на могиле «борца за веру» (*шahид*).
Дербент. Кладбище Кырхляр («Сороковник»)

Дагестанское историческое сочинение «История Ширвана и Дербенда» неоднократно сообщает о роли «борцов за веру», «добровольцев», «чтецов Корана», которые использовались эмирами города в интересах и политической и идеологической борьбы. Так, Мухаммад ибн Халид, получивший в 851 г. «в качестве *лена* город Баб ал-абваб с зависящими землями... с помощью газиев ал-Баба... также ходил на неверных, живущих по соседству с ал-Бабом и Дербендом»²². В 912 г. «большое число добровольцев и чтецов Корана», привлеченных ширваншахом и эмиром Дербента, совершили нападение «на неверных Шандана» (примерно на территории союза сельских обществ Акушу—Дарго). Местные жители оказали сопротивление, попытка подчинения и исламизации Шандана окончилась неудачно. Правитель Ширвана и эмир Дербента попали в плен вместе с 10 тыс. мусульман. Походы газиев в соседние районы продолжались и в XI в. Благодаря усилиям дербентского эмира Маймуна в 995 г. принял ислам «народ Караха» (т.е. Уркараха)²³.

К середине X в. уже во многих прилегающих к городу населенных пунктах, в части Лакза и Табасарана, население было мусульманским, как и правители Табасарана, Хайдака. В Джидане (Хайдаке) мусульманами были только правитель и его семья. Ибн Русте приводит интересную деталь: в городе Хандан (речь идет о владении Хайдак) правитель придерживается трех религий: «по пятницам молится с мусульманами, по суббо-

там — с евреями, а по воскресеньям — с христианами». При существовавшей в IX–X вв. веротерпимости в середине X в. в ряде крупных населенных пунктов Дагестана мы наблюдаем сосуществование носителей различных религиозных направлений. Семендер, например, «населяли мусульмане и другие, и в городе у них были мечети, у христиан — храмы, а у иудеев — синагоги». Как уже указывалось выше, по данным ал-Мас'уди (ум. 956), жители Зерехгерана «исповедуют различные религии: ислам, христианство и иудейство»²⁴. В работах многих представителей дореволюционной историографии и ряда современных историков исламизационный процесс связывается с именем Абу Муслима, знаменитого арабского политического и религиозного деятеля, сыгравшего выдающуюся роль в свержении Омейядов и в приходе к власти династии Аббасидов в 750 г. В 755 г. он был убит представителями той же династии. Ореол «мученика» содействовал еще большему взлету славы Абу Муслима²⁵.

Однако, как известно, Абу Муслим в Дагестане не был²⁶.

Арабские авторы IX–X вв. пишут об арабском полководце из дома Омейядов Масламе ибн Абдалмалике, который неоднократно возглавлял походы на Восточный Кавказ. Местные хроники заменили имя Масламы на имя Абу Муслима. Так, в исторической хронике «История Абу Муслима» рассказывается, что Абу Муслим, сын Сайида, построил соборную мечеть в Дамаске, затем завоевал весь Ширван и обосновался в междуречье, под горой, называемой Шах-Албурз. Летом он сражался с жителями области (*нахийя*), называемой Баб ал-кист («Ворота справедливости»)... а зимой — с жителями Баб ал-аббаба, называемого Дербенд. Затем он построил мечети в Калах-Кура (т.е. Каракюре), Ахты, Рича и Мака (и) назначил всюду своих родственников. Сын его, Султан Ибрахим, «наиб Ширвана, вел со своими войсками священную войну (*джихад*) против областей Кумух и Авар (Авария), а также против других селений Дагестана... После этого распространился среди них свет ислама при посредстве знаний и сильных ученых. Там построили много мечетей». Потом он вернулся в Ширван. Внуки Абу Муслима обосновались в Услуге, Микрахе, Курузе (Куруш), Хина (Хнов), Рутуле, Шиназе, Куба, Калхане (Гельхене), Курахе, Рича, Мака и в других селениях. Часть же потомков Абу Муслима обосновалась в Ширване, Табасаране, Аварии, Кумухе, Кайтаге, Кубачи, Хучни, Шиназе, Джаре и Тала²⁷, т.е. фактически во всем Дагестане и ряде районов Северного Азербайджана.

В «Истории Абу Муслима», вернее, в различных ее списках, даются две даты описываемых там событий. Лишь один из списков дает дату «после» 110/728-29 г., большинство же — «после» 300/912-13 г.

Сохранившийся до сих пор ряд архитектурных памятников и данные эпиграфики ясно показывают, что именно в X в. шел интенсивный процесс строительства мусульманских культовых сооружений, особенно в Южном Дагестане.

Значительная часть мусульманского населения, в том числе арабские эмигранты, проживала в районе, близком к Дербенту, в частности в Табасара-

не. Именно по его территории проходила знаменитая Горная стена (Дагбары), составлявшая часть Дербентского оборонительного комплекса. В этой стене на определенном расстоянии друг от друга были построены сильно укрепленные форты, где обычно находились арабские воины и их семьи. В мирное время арабы обосновывались и в соседних селениях, становясь частью местной сельской общины (*джамаата*). Строительство мечетей было здесь делом обычным. Но древние постройки, как правило, не сохранились — это судьба многих ранних мечетей не только в Дагестане. В Табасаране дожили до наших дней лишь единицы культовых сооружений. Среди них мечеть в табасаранском селении Зиль, что находится в 15 км к северо-западу от Дербента.

Мечеть расположена в 500 м к западу от селения, на возвышенности. Местные жители называют ее «Уллу мечит» («Большая мечеть»). Это однокамерное прямоугольное в плане строение, его внутренние размеры — 13×9 м. Два ряда полуциркульных арок, сложенные из красного обожженного кирпича, делят внутреннее помещение на три части. Вход — в южной стене, слева от михраба. Стены сильно разрушены, но по сохранившимся деталям можно определить их высоту — 4 м при толщине 60–80 см. Они облицованы «панцирем» из крупных, хорошо обработанных камней, заполненным забутовкой из рваного камня на известковом растворе. Михраб состоит из двух ниш, вынесенных за линию южной стены примерно на 1 м, и облицован снаружи крупными каменными блоками.

Никаких надписей или же сведений о строительстве Большой мечети в селении Зиль не сохранилось. Очевидно, во время строительства такие надписи и не были сделаны, что значительно затрудняет датировку этого интереснейшего памятника дагестанской мусульманской архитектуры. Здесь на помощь приходит красный кирпич, главный строительный материал при возведении внутренних деталей здания — из него сложены арки и опорные базы стен мечети. Размер его трафаретный — 27–28×27–28×5 см. Искусствоведы Средней Азии и Азербайджана тщательно изучили кирпич, обнаруженный ими на археологических памятниках, и показали, что каждой эпохе или столетию в основном соответствует особый размер кирпича. В Азербайджане, например, красный кирпич подобного размера был характерен для строений X–XI вв. Примерно этой датировки (или XI–XII вв.) мы и придерживаемся, когда говорим о Большой мечети селения Зиль.

Зодчие широко пользовались техническими и декоративными возможностями кирпича. В XI в., например, в Средней Азии кирпичные здания не покрывались штукатуркой. В Азербайджане «кладка из обожженного кирпича в основном производилась без наружной и внутренней облицовки (штукатурки). Полная обнаженность конструкции, когда виден каждый кирпич, обязывала к тщательной кладке, которая выполнялась виртуозно»²⁸. Кирпич зильской Большой мечети также был открыт, только в XIX в. его покрыли штукатуркой, о чем сообщает соответствующая надпись.

Мечеть в Зиле — одно из ранних культовых сооружений Дагестана²⁹, отразившее строительную практику Кавказа и Средней Азии того времени. Красный кирпич как строительный материал применялся также и при возведении культовых сооружений Дербента и Калакорейша.

Недавно в Табасаране обнаружен еще один из ранних памятников культовой архитектуры Дагестана. Это старинное сооружение в центре селения Хели-Пенджик Табасаранского района — остатки древнего минарета — имело круглую в плане форму, было сложено из крупных, хорошо обработанных каменных блоков размером 80×45×56, 116×53×43 см и т.д. и построено по сасанидской традиции: то «на образок», то «тычком». Высота сохранившейся части здания около 2 м, а диаметр — 3 м. Сохранился вход — несколько ступенек винтовой лестницы, идущих против часовой стрелки, как это бывает в минаретах. Последнее обстоятельство и расположение сооружения в северо-западном углу мечети дают право на верное утверждать, что это минарет, причем один из самых старинных, сохранившихся на территории Дагестана. Датировать памятник очень трудно. Дело в том, что подобная кладка из крупных блоков, возможно, была сделана по аналогии с находящимся неподалеку крупным сооружением — фортом при Горной стене, построенным в VI в. (селение Татиль). Строения из крупных блоков встречались также и в соседнем поселении, прекратившем свое существование в XIII–XIV вв., поэтому вопрос о датировке минарета остается открытым: приблизительно это XI–XII вв.

К числу древних памятников культового зодчества Дагестана относятся мечети в селениях Каракюре (Докузпаринский район), Фите, Рича, Тпиг и Буршаг (Агульский район), Калакорейш (Дахадаевский район).

Мечеть Каракюре — старейшая в Дагестане после дербентской Джумамечети. Само расположение этого древнего селения на берегу р. Самур, на пересечении торговых путей из Дербента и Северного Азербайджана в Южный Дагестан, не могло не оказать благотворного влияния на его развитие и связи с ближневосточным миром. Старожилы Каракюре рассказывают, что первоначально на этой земле было семь армянских, т.е. христианских, селений. С приходом арабских завоевателей в этой местности началось распространение ислама. Для облегчения этого процесса все семь маленьких селений были объединены, и таким образом сложился один крупный населенный пункт — Каракюре. После ухода арабов на родину, продолжает предание, в селении остался только один из них, по имени Шам Шариф, следивший за тем, чтобы жители сохраняли верность новой религии.

Мечеть, расположенная в центре селения, неоднократно разрушалась, неоднократно же и восстанавливалась. В первоначальном виде она представляла собой четырехугольное здание, вытянутое с востока на запад. Два ряда колонн (по три в каждом) поддерживали плоскую крышу. Стены были сложены из местного рваного и речного камня, а круглой формы столбы из красного кирпича, впоследствии оштукатуренные, опирались на квадратные базы. Общая высота столбов вместе с базами составляла 3,6 м.

Базы столбов были покрыты со всех сторон превосходными растительными и геометрическими орнаментальными мотивами, выполненными в высоком рельефе по штуку³⁰.

Как известно, к особенностям средневекового мусульманского искусства относится широкое распространение эпитафических текстов и эпитафического орнамента. Текст надписей как бы дополнял декоративный узор. То же самое мы наблюдаем при изучении опорных баз каракуринской мечети. Верхнюю часть всех баз опоясывает широкая эпитафическая лента. Все надписи — на арабском языке, прекрасным почерком *куфи*. Буквы двух размеров — сравнительно высокие и средней величины. Наиболее ярок коранический текст и формула единобожия. Интересно также то место, где упоминается имя или мастера-строителя, или же человека, финансировавшего постройку мечети: «Исхак, сын Хасана, уповает на Аллаха».

При ознакомлении с каракуринской мечетью поражают разнообразие и совершенство орнаментальных мотивов, изящество, стройность и неповторимость куфических букв. Перед нами один из самых отточенных и искусно выполненных образцов декоративно-прикладного искусства Кавказа. Среди достопримечательностей подобного рода (памятников культовой и гражданской архитектуры в странах мусульманского мира) штукосвые рельефы Каракуре занимают важное место.

Как известно, применение резного штука в качестве архитектурного декора было излюбленным и широко распространенным видом украшения в странах Ближнего и Среднего Востока (особенно в Иране), в Афганистане, Средней Азии. IX–XII века — время наибольшего расцвета штукосвых облицовок. Наиболее выдающиеся памятники расположены в Самарре, Афрасиабе, Узгенде, Наине, Мешхед-и Мисриане, Термезе, Рее, Мерве. Большую ценность имеют композиции, палеографические данные надписей и орнаментальные мотивы памятников Самарры (Ирак, IX в.), Балха (Афганистан, IX–X вв.), соборной мечети в Наине (Иран, начало X в.), михраба мечети Шир-Кабир (Северный Хорасан, IX–X вв.), Самарканда (X в.) и др.³¹.

Каракуринские опорные базы и их декоративное панно включили в себя целый комплекс орнаментальных мотивов памятников резьбы по штуку VIII–X вв. на территории Ирана, Хорасана, Мавераннахра и явились отражением оживленных историко-культурных контактов народов Кавказа, Ближнего и Среднего Востока³². В селении Кочхюр (Курахский р-н) имеется арабская строительная надпись X в. В селениях Ахты (Ахтынский р-н), Рича (Агульский р-н), Кумух (Лакский р-н) сохранились надписи о строительстве мечетей Абу Муслимом, но выполнены они были в XIX в. при реставрационных работах.

Таким образом, через триста лет после появления первых мусульман территория распространения ислама в Дагестане ограничивалась прибрежной полосой от Дербента до Семендера, Южным Дагестаном, включая Табасаран, землями до среднего течения Самура и Чирахчая, а часть

территории Дагестана оставалась верной языческим религиозным представлениям³³.

Вторая половина X в. — переломный момент в истории исламизации Дагестана. Шествие ислама происходило на фоне дальнейшего усиления социальных противоречий в дагестанском обществе, покровительственной политики завоевателей — сельджуков, монголов (начиная с конца XIII в.), Тимура и, что особенно важно, на фоне постоянно растущих контактов Дагестана с ближневосточными странами.

К концу X в. мусульманами становятся «покоренные арабами-корейшитами обитатели ряда сел, расположенных по Шалбуздагу»³⁴. Еще в 995 г. новые идеи восприняли, как уже указывалось, даргинцы — жители Уркараха и ближайших селений. В течение второй половины X — XII в. ислам приняло население всего бассейна Самура, Гюльгеричая, верховьев р. Буган. Ярким свидетельством этого являются памятники эпиграфики — эпитафии и строительные надписи этого региона, относящиеся к X–XIII вв. Старейшие надписи X в. зафиксированы в селениях Каракюре Ахтынского района, Ихрек и Гельмец Рутульского района, Фите Агульского района.

Фитинская мечеть построена, возможно, одновременно с мечетью Каракюре. Она сохранилась в первоначальном виде. Это невысокое здание словно растворилось среди жилых домов селения, не отличаясь ни своими размерами, ни внутренней отделкой. Однако деревянный портал, украшенный резными орнаментальными мотивами, имеет превосходную кufическую надпись, выполненную в низком рельефе.

Дагестанские надписи по дереву совершенно не изучены, но можно предположить, что надпись мечети селения Фите — одна из древнейших на Восточном Кавказе. Она может быть отнесена к X–XI вв., но это предварительная датировка, основанная на сравнении с надписями по штуку в мечетях Каракюре в Дагестане и Наине в Иране. Красивое вычурное кufическое письмо выполнено в своеобразном стиле — буквы снабжены растительными мотивами, и таким образом поле с надписью полностью заполнено.

В селении Цахур, что в верховьях Самура, в конце XI в. была построена мадраса. Закарийа ал-Казвини пишет о жителях Цахура: «...есть у них проповедник (*хатиб*), который молится вместе с ними, и судья (*кади*), который разбирает споры между ними согласно учению имама аш-Шафии. Все жители города (*мадина*) — шафииты. В городе имеется мадраса, которую основал Низам ал-Мулк ал-Хасан ибн Али ибн Исхак, при мадраса имеется учитель (*мударрис*) и *факихи*»³⁵.

Дербент продолжал функционировать как крупный идеологический центр. Известные пограничные посты арабов превратились в исламские центры (*ал-маракиз ал-исламиа*). Эти посты эволюционировали в «суфийские центры обучения и практики», т.е. в суфийские *рабаты*. Отсюда становится понятным статус и роль гази, населявших эти центры, в процессе исламизации³⁶. Выявлена специфика и механизм исламизации

региона, которая в широких масштабах проходила в рамках суфизма³⁷. Важную роль играло также и то обстоятельство, что в X–XI вв. Дербент был не только чисто религиозным, но и крупным духовным центром, где уже сложились устойчивые традиции фикха, хадисоведения, суфийской и исторической литературы³⁸.

С городом связаны имена многих выдающихся деятелей науки и просвещения. Здесь протекала жизнь Ахмада ибн ал-Хусайна ал-Гада'ири (ум. в сер. XI в.) — верховного кади (*кади ал-кудат*) и главы шиитской общины города, покровительствовавшего многим ученым. Двое его сыновей занимали должности квартальных судей Дербента. В юности они обучались мусульманскому праву у местного шафиита Абу Абдаллаха ал-Хусайна ал-Лакзи, отец которого — Абу Абдаллах ал-Гада'ири (ум. 1020) был автором ряда книг и духовным наставником многих известных представителей шиитского ислама. У Ахмада ибн ал-Хусайна и его сыновей было много учеников и последователей. Учился у них и Мухаммад ад-Дербенди, один из крупных теологов-аш'аритов и мистиков. Мухаммад ибн Муса ибн ал-Фарадж Абу Бакр аш-Шафии ас-Суфи ад-Дербенди (ум. в первой пол. XII в.) родился в Баб ал-абвабе (Дербент), образование получал в Дербенте, Химейди, Курахе, а затем во многих ближневосточных городах (Амуде, Мекке, Медине, Багдаде, Исфахане и др.). Вернувшись в Дербент, он основал собственный маджлис. Ад-Дербенди вошел в историю науки как автор наиболее значительного из дошедших до нас памятников раннего суфизма на Кавказе. Его сочинение «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей») представляет собой энциклопедический словарь суфийского *адаба* — кодекса правил, норм и обычаев. С Дербентом же связана творческая деятельность Йусуфа ибн ал-Хусайна ал-Факиха ал-Баби ал-Лакзи (ум. до 1089–90 г.), известного историографа династии Аглабидов, правителей Дербента, и знатока хадисов, шафиита по мазхабу. Упомянутый выше Абу Бакр Мухаммад ад-Дербенди был одним из его учеников. Возможно, что именно его проаглабидский исторический труд послужил протографом «Дербенд наме», составленного в XVII в. Мухаммадом Аваби Акташи. Придворным историографом Хашимидов, правителей Дербента, был и Маммус ибн ал-Хасан ад-Дербенди ал-Лакзи (прибл. 1040–1110), знаток хадисов, один из влиятельнейших шейхов города. Он учился во многих городах Халифата (Самарканд, Бухара, Багдад и др.), его учителем был выдающийся историк, автор многотомной «Истории Багдада» ал-Хатиб ал-Багдади, который, в свою очередь, учился у отца ал-Лакзи — знаменитого историка, знатока и преподавателя хадисов Абу-л-Валида ал-Хасана ибн Мухаммада ад-Дербенди ал-Балхи ас-Суфи (ум. 1064). Есть основание утверждать, что Маммус ал-Лакзи был автором хроники «Тарих Баб ал-абваб ва-Ширван» («История Дербента и Ширвана») ³⁹.

В исламизации Дагестана значительную роль сыграл тюркский элемент. В.В.Бартольд отмечал, что «победа тюркского элемента сопровождалась победой ислама и мусульманской культуры»⁴⁰. В XI–XIII вв. тюрк-

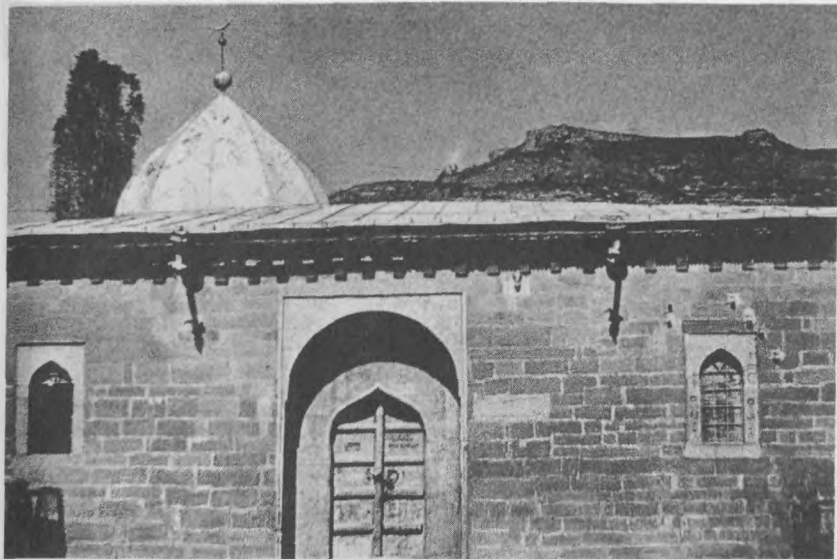
ское влияние в Дербенте было значительным. В 1075 г. во время проповедей (*хутба*) с кафедры мечетей «пограничной области» стало звучать имя султана Сау-Тегина⁴¹. Власть сельджуков продолжалась здесь до первой половины XII в. Сельджуки настойчиво и упорно проводили идеи ислама, который был государственной религией их державы. Как писал Аббас-Кули Бакиханов, «при них-то многие племена горцев приняли ислам»⁴².

Походы монголов первоначально отрицательно сказались на положении мусульманского духовенства и позициях ислама в Дербенте, но впоследствии ситуация резко изменилась, когда правители монгольских государств (державы Хулагуидов и Золотая Орда) сами приняли ислам. Ширваншахи также придавали большое значение строительству и восстановлению культовых сооружений. В 770/1368-69 г. была восстановлена Джума-мечеть в Дербенте⁴³. С именем Ширваншаха Фарруха Йасара (1462–1500) связано строительство здания мадраса при дербентской Джума-мечети «для учащихся, которые будут в ней получать знания по шариатским наукам до конца света»⁴⁴. По имени основателя она получила название ал-Фаррухийя⁴⁵.

Исламизационный процесс в Кумухе также был сложным и длительным. Согласно исторической традиции и надписям на камнях (правда, эти надписи — копии с предыдущих, не сохранившихся), ислам в Кумухе был принят первоначально еще в VIII в.⁴⁶, что вполне вероятно. В 1064 г., как сообщает «История Ширвана и Дербенда», «гумикские неверные» напали на селения ал-Баба, убив при этом «много мусульман»⁴⁷. Согласно сведениям курдского писателя начала XII в. Масуда ибн Намдара, жители Кумуха окончательно приняли ислам в конце XI в. и событие это произошло благодаря активному содействию мусульманского Ширвана⁴⁸. Как известно, в X–XII вв. Ширван усиливается и оказывает значительное политическое и экономическое влияние на Южный Дагестан⁴⁹. В конце XI в. Ширваншах писал жителям Кумуха (Гумик): «Вы изъявили желание быть приверженными безопасности и насытиться верой, а кто ищет защиты у Аллаха, того он ведет прямым путем... Поспешите — да поведет вас Аллах прямым путем... спешите получить наше одобрение... Вы знаете о том, что, когда вы примете ислам, вы будете спасены; когда вы начнете верить, вы будете в безопасности»⁵⁰. Посредниками в этом процессе были «жители некоторых населенных пунктов ал-Лакза»⁵¹.

В XII–XIII вв. позиции ислама в Кумухе и в других лакских селениях значительно усиливаются. Может быть, именно в это время жители Кумуха получили почетный титул «гази» — «воителей за веру». Возможно, что это было связано также с усилением тюркского влияния, ибо «гази» — тюркский термин⁵². Повсеместное усиление тюркского элемента при монголах общеизвестно.

Золотоордынские ханы в поисках путей усиления торговых и политических связей со странами Ближнего Востока стали придавать большое значение Восточному Кавказу. Религиозный фактор играл здесь немаловажную роль. Хан Берке (1255–1266) и его последователи активно под-



Селение Кумух. Джума-мечеть. VIII–XVIII вв.

держивали ислам на всей территории Дагестана, дав значительные привилегии купцам и торговым людям. Исламский фактор искусно использовался в борьбе против Хулагуидов, убивших халифа и уничтоживших ряд мусульманских городов⁵³. В 661/1283–84 г. ислам принял хан Туда-Менгу (1237–1280), а за ним и Узбек (1312–1342), причем в Сарай-Берке, столице Золотой Орды, было 13 мечетей⁵⁴. Как сообщает арабский историк Ибн Касир, «Узбек-хан... провозгласил исповедание ислама и убил... многих неверных»⁵⁵. Начиная с Узбека все золотоордынские ханы были мусульманами⁵⁶.

Важно то обстоятельство, что во власти золотоордынских ханов был в это время не только Дербент, но и северные равнинные земли. К хану Менгу-Темиру (или Менгу-Тимуру, 1266–1282) перешло господство над «странами северными, тюркскими и кипчакскими, Железными воротами и теми, что к ним прилегает». В лице правящей верхушки Золотой Орды мусульманское духовенство Северного Кавказа и Поволжья нашло политическую поддержку. В свою очередь, и представители духовенства Дагестана также играли немаловажную роль в религиозной жизни Золотой Орды. В ее столице — Сарай-Берке, как сообщает известный арабский путешественник Ибн Баттута (1303–1377), «среди шафиитских мударрисов имеется факих, достойный имам Садраддин ал-Лакзи, один из превосходных людей»⁵⁷, выходец из Лакза, одной из областей Дагестана.

Исламизация даргинских обществ, начавшаяся в конце X в., впоследствии проходит усиленными темпами, постепенно проникая в самые отдаленные уголки области. Большое число надписей XI–XV вв. (в том числе и



Надпись-эпитафия на могиле верховного кади Дербента
Ахмада ибн ал-Хусайна ал-Гада'ири
(ныне камень находится в Историческом музее
Дагестанского государственного университета)



Калакорейш. Мечеть. XII–XIII вв.
Северная стена (реставрация XIX в.). Главный вход.
Справа — здание медресе (начало XX в.)

куфических) найдено в Уркарахе, Калакорейше, Ашты, Варсите, Худуце, Амухе, Кубачи, Джибахни и других населенных пунктах, что свидетельствует об интенсивном процессе исламизации даргинского общества. Важнейшим идеологическим центром Кайтагского уцмийства стало селение Калакорейш с его знаменитыми культовыми сооружениями. В селении в XII–XIII вв. был создан выдающийся памятник резьбы по штуку — михраб главной мечети селения.

Калакорейшская мечеть с превосходным штуковым михрабом вошла в историю культуры как замечательный памятник культового зодчества и декоративно-прикладного искусства мусульманского мира⁵⁸. Мечеть Калакорейша представляет собой прямоугольное в плане здание, внутренние размеры которого — 11,5×9 м. Четыре фигурных каменных столба, расположенных в два ряда, несут прочные деревянные балки, поддерживающие перекрытие. Опорные столбы состоят из трех отдельно изготовленных частей, не повторяющих друг друга по своей форме. Эти каменные сооружения уникальны не только по композиционному решению. Они представляют собой едва ли не единственный случай в дагестанской строительной практике, когда мастера отказывались от использования деревянных столбов, рваного камня или кирпича.

Но настоящее украшение мечети, принесшее ей широкую славу, — ее штуковый михраб. Он имеет высоту 3,2 м, состоит из двух ниш с архи-



Калакорейш.
Опорные каменные столбы мечети. XII–XIII вв.

вольтами, украшенными куфическими надписями. По контуру михраба идет П-образная рама с надписью в стиле «цветущего» куфи. Изящные куфические буквы, расположенные по периметру, имеют крупный размер — 36–41 см. Часть текста, в верхней и левой полосах, повреждена, но чтение сохранившегося куска помогает полностью восстановить весь текст, поскольку надпись представляет собой *басмалу* и отрывок из так называемого «Престольного стиха» из Корана.

Композиция шукового михраба и его орнаментальные мотивы имеют большое сходство с композицией михраба мечети Пир Хусейна на р. Пирсагат (1256 г.) в Азербайджане, а в надписях можно найти аналогии с надписями XII в. на камне из селения Татиль в Дагестане. Это позволяет датировать михраб Калакорейша XII–XIII вв.

Относительно исламизации ряда сел и обществ имеются достоверные письменные известия. Усилиями прибывшего из Ирана шейха Хасана Сухраварди были обращены в ислам жители Кубачи⁵⁹. В начале XIV в. в селении Ашты (Дахадаевский р-н) была построена Б.з.р. (вар.: Б.з.ц.) *шамхалом*, т.е. правителем Газикумуха, мечеть «для людей зирих-



Калакорейш. Штуковый михраб. XII–XIII вв.
Центральная и правая части (фотография 1970 г.)





Калакорейш. Штуковый михраб. XII–XIII вв.
Фрагмент (фотография 1999 г.)



Калакорейш. Эпитафия (XIII–XIV вв.) на могиле
«владельца Калакорейша Ахсибара сына Хиздана»



instituteofhistory.ru

геранских, когда они перешли в ислам от неверия»⁶⁰. Очевидно, это были последние даргинские (в данном случае — кубачинские) селения, принявшие ислам. В XV в. число сообщений о строительстве культовых сооружений или о мемориальных текстах в даргинских селениях значительно: надписи на надмогильных камнях XIV–XV вв. из Ашты, сообщение о строительстве зерехгеранской соборной мечети в 890/1485 г., надпись на дереве из селения Ашты о строительстве мечети в 901/1495–96 г. и т.д. Описанные нами выше мечети Каракюре, Калакорейша, Фите — самые древние (после Дербента) из сохранившихся культовых сооружений Дагестана. Кроме того, в них сохранились наиболее ранние образцы резьбы по штуку и дереву, выполненные в стиле куфи. Все описанные выше культовые здания, в том числе и Джума-мечеть Дербента, не имеют минарета. Очевидно, в первые века ислама в дагестанских селениях строительство минарета не практиковалось, да и само здание подчинялось местным строительным канонам, не выделяясь среди обычных жилых домов. Если судить по эпиграфическим памятникам, то самый ранний минарет относится к 557/1161–62 г. Более ранних сведений об этом в нашем распоряжении нет. Кстати, и после XII в. в ряде случаев минарет не строился. В XIV–XIX вв. он отдельно пристраивался к северо-западному углу более древнего здания мечети, поэтому нередко эти сооружения имеют разные датировки.

Выше мы уже писали о той большой поддержке, которую золотоордынские ханы после принятия ими ислама оказывали мусульманскому духовенству. Однако этому предшествовал другой период — время безжалостного уничтожения мусульманских культовых сооружений. В этом отношении характерна судьба мечетей XII–XIII вв. в селениях Хив (Хивский р-н) и Рича (Агульский р-н). От первой сохранились уникальные по своему многообразию каменные базы деревянных столбов, а вторая донесла до нас тончайшей работы деревянные конструкции. Обе мечети имели одну судьбу — монгольский отряд, проникший в 1239 г. в горы, основательно разрушил хивскую мечеть, как и мечеть в селении Рича. Кстати, обе мечети имеют более поздние минареты, хронологически не синхронные зданиям мечетей.

Селение Рича расположено высоко в горах, на правом берегу р. Чирахчай. В 1239 г. монгольский отряд, обосновавшись сначала в Дербенте, проник далее во внутренние районы Дагестана, в частности Южного Дагестана, и, вслед за разрушением хивской мечети, прошел километров пятьдесят на запад. После ожесточенных боев, длившихся двадцать пять дней, монголы захватили селение Рича и разрушили главную мечеть. Об этих драматических событиях рассказывают две надписи, ныне сохранившиеся в стене мечети⁶¹. Согласно им, соборная мечеть Рича была разрушена в ноябре 1239 г., а восстановлена в июне или июле 1250 г.

В Рича было три квартальные и одна соборная мечеть. Большая ричинская мечеть сложена из грубообработанного местного камня, стоит на крутом склоне горы и резко выделяется среди других зданий внушитель-



Селение Хив.
Каменная база деревянного столба. XII–XIII вв.

ными размерами и особенно высоким, стройным минаретом. Обширный зал мечети имеет высоту 4 м. Особый интерес в архитектурно-художественном отношении представляют деревянные детали: десять внутренних столбов, наружные двери и окна нижнего яруса. Г.Н.Любимова, впервые исследовавшая этот памятник, писала: «Десять разных деревянных внутренних столбов ричинской мечети — уникальные произведения народного искусства: они различны как по форме, так и по характеру орнаментальной обработки. Здесь и столбы без подбалок... и столбы с фигурными подбалками»⁶². Различие столбов объясняется, согласно преданию, тем, что они были подарены жителям Рича представителями нескольких селений. Относительно деревянных опорных столбов мнения ученых резко расходятся: XI–XII, XVIII и даже XIX век. Первая датировка наиболее убедительна, так как подтверждается анализом стиля резьбы по дереву и содержания куфических надписей: «Царство принадлежит Аллаху, едино-



Селение Рича.
Надпись на опорном столбе (дерево). XI–XII вв.

му...»; «О Мухаммад, о Али, о Хасан» (вар.: «Мухаммад, сын Али, сына Хасана», но первое чтение предпочтительнее).

К северо-западному углу мечети примыкает круглый минарет, завершающийся башней с кубическим низом и цилиндрическим верхом. Он также сложен из грубообработанного камня, имеет высоту более 18 м и возвышается над всем селением.

Мечеть и минарет построены в различное время. Мечеть обоснованно относится учеными к XI–XII вв., минарет же многие из них датируют XVIII или XIX в. В действительности же он воздвигнут гораздо раньше, поскольку в стене мечети имеется арабская надпись, рассказывающая о реставрации минарета в 1085/1674–75 г.

В стену ричинского минарета вмонтирован камень с арабской надписью, рассказывающей о двадцатидневной борьбе жителей Рича и соседних селений против монголов, которые разрушили Рича в середине ноября 1239 г., и о том, что после этого, летом 1241 г., построена «эта крепость» по приказу местного правителя⁶³. Надпись о строительстве крепости в середине XIII в. оказалась в стене минарета, реставрированного в XVII в.

С появлением на политической арене фигуры Тимура ислам нашел в его лице еще большую опору. В борьбе против своего противника Тохтамыша, с которым он столкнулся в 80–90-х годах XIV в., Тимур поддерживал мусульманское духовенство, искусно используя его морально-этический авторитет. Как писал В.В.Бартольд, для Тимура религия была орудием для достижения политических целей, он покровительствовал законооведам, «беседовал с ними, как с равными, и относился с особым уважением к потомкам Пророка»⁶⁴. Это особенно ярко видно на примере Дагестана.

В конце XIV в. ислам в Кумухе приобрел значение знамени в уже ставшей традиционной борьбе кумухского шамхала с «неверными» соседних областей. Историограф Тимура Низамаддин Шами писал, что «у области Гази Кумуклук и войска Аухар был обычай, что они каждый год и месяц сражались с неверными». Будучи в Дагестане, Тимур поддержал «газикумухских и аухарских» представителей власти (*калантаров*), дал им наставление «всегда воевать с врагами веры и держать меч для утверждения ислама»⁶⁵. К концу XIV в. ислам в Аварии уже занял прочные позиции и сделался государственной религией. Сам процесс исламизации центральной Аварии также происходил в середине XIII в.⁶⁶, а в конце XIII — начале XIV в. Хунзак превратился в опорный пункт распространения и утверждения ислама в соседних, западных аварских обществах. Дагестанские археологи выявили на Аркасском городище (Буйнакский р-н) остатки мадраса и двух мечетей, датируемых серединой XIII — началом XIV в.⁶⁷. Аркас был одним из крупных средневековых городов Дагестана, значительным культурным центром. Здесь жил известный шейх Асилдар Аркаский (ум. в 806/1404-04 г. или, по другим данным, в 860/1456 г.), трижды совершивший *хаджж* и происходивший, как рассказывают, из курайшитов⁶⁸. Ко времени похода Тимура (конец XIV в.) ислам уже, несомненно, занимал господствующее положение в даргинских землях, а Тимур еще более расширил и укрепил здесь его позиции. В этом отношении значительный интерес представляет недавно обнаруженная в селении Муги арабская рукопись «ал-Ваджиз» (сочинение по мусульманскому праву), принадлежащая перу одного из крупнейших мыслителей мусульманского средневековья ал-Газали (ум. 1111). Книга переписана в 709/1310 г. и была, как в ней отмечено, в 791/1389 г. вручена Тимуром назначенному им вали селения Муги (Муха), чтобы тот «руководствовался ею при управлении среди населения по справедливости и беспристрастию»⁶⁹.

В XV в. (1485 г.) общество Гидатль также стало мусульманским благодаря деятельности хаджи Удурата. Существует предание о том, что общество Карах приняло ислам за сорок лет до гидатлинцев и что к этому времени перешли в ислам цунтинцы⁷⁰. Совместным усилиям Гидатля, Кумуха и Хунзаха предание приписывает исламизацию багулалов и чамалалов⁷¹. В XVI в. ислам окончательно утвердился в Дагестане.

Примерно в XVII в. началась новая полоса исламизационного процесса, когда шариатские установления постепенно упрочивали свои позиции за счет обычно-правовых норм, широко распространенных в средневековом дагестанском обществе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Большаков О.Г.* История Халифата. Т. 1. М., 1989, с. 3.

² *История Дагестана.* Т. 1. М., 1967, с. 121–126; *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969; *он же.* Ислам в средневековом Дагестане. Ближний Восток и Грузия. Тб., 1991.

³ Якуби. История. Текст и пер. с араб. П.К.Жузе. Баку, 1927, с. 7 (рус. пер.), 6 (араб. текст).

⁴ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. Публ. О.Г.Большакова, А.Л.Монгайта. М., 1971, с. 49.

⁵ Derbend-Nameh, or the History of Derbend, trans. and expl. by Mirza A.Kazem-Beg. SPb., 1851, с. 544–545.

⁶ Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р. «Дербенд-наме» (к вопросу об изучении). — Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980, с. 37–38.

⁷ Гасан Эфенди Алкадари. Асари Дагестан. Пер. и коммент. А.Гасанова. Махачкала, 1929, с. 172.

⁸ Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 56; Массэ А. Ислам. М., 1962, с. 60–62.

⁹ Там же, с. 27.

¹⁰ О налоговой системе в Халифате см.: Якубовский А.Ю. Ирак на грани VII–IX вв. — Труды I сессии арабистов. М.–Л., 1937, с. 179–180; он же. Восстание Мукабны. — Советское востоковедение. Т. 5. М.–Л. 1948, с. 36–37; Заходер Б.Н. История восточного средневековья (Халифат и Ближний Восток). М., 1944, с. 11; Ислам. Энциклопедический словарь, с. 65, 274–275 (здесь же основная библиография).

¹¹ Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов (по арабским источникам). Ч. I. СПб., 1903; Ислам. Энциклопедический словарь, с. 65.

¹² Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis... Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, series II, с. 1667.

¹³ Kitab al-boldan auctore Ahmed... ibn Wadhihal-Katib al-Jaqubi. Lugduni Batavorum, 1892 (BGA, VII), с. 446–447; Якуби. История, с. 8–9.

¹⁴ Derbend-Nameh, с. 544.

¹⁵ Maçoudi. Les Prairies d'or. Texte et trad. par C.Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. P., 1863, т. 3, с. 39–40; Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. X–XI вв. М., 1963, с. 203.

¹⁶ Ханмагомедов С. Дербент. Горная стена. Аулы Табасарана. М., 1979, с. 130–138.

¹⁷ Tabari II, с. 1971.

¹⁸ Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда, с. 46, 47, 65, 70, 83.

¹⁹ Al-Masalek wal Mamalek by Istahry re-edited by Muhammad Jabir Abd al-Aal el-Hini. Cairo, 1961, с. 113.

²⁰ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу, с. 26.

²¹ О газиях и об «исламских центрах», их значении и исламизации см.: Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда, с. 124–125, 163.

²² Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда, с. 46.

²³ Там же, с. 69, 203.

²⁴ Там же, с. 203.

²⁵ Кадырова Т.К. К изучению идеологии народных движений в Средней Азии VIII–IX вв. — Общественные науки в Узбекистане. Таш., 1967, № 4, с. 43.

²⁶ Khanikoff N. Mémoires sur les inscriptions musulmanes du Caucase. — Journal Asiatique. Sér. 5, 1862, t. 20, с. 214.

²⁷ Там же, с. 82–86.

²⁸ Мамед-заде К.М. Строительное искусство Азербайджана. Баку, 1983, с. 201.

²⁹ Шихсаидов А.Р. О некоторых памятниках средневековой культуры Дагестана. — Художественная культура средневекового Дагестана. Махачкала, 1987.

³⁰ Дебилов П.М. Архитектурная резьба Дагестана. М., 1966, с. 14–17, 40–41; Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана. М., 1984, с. 97–108.

³¹ Там же.

³² Там же.

- ³³ Общий обзор см.: История Дагестана. Т. 1. М., 1967, с. 195–200.
- ³⁴ *Айтберов Т.М.* О распространении ислама в Дагестане. — Блокнот агитатора и пропагандиста. Махачкала, 1988, № 15, с. 26.
- ³⁵ *Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie.* Hrsg. von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1848, Bd. 1, с. 404–405; *Шихсаидов А.Р.* Закарийа ал-Казвани о Дагестане. — Источниковедение истории досоветского Дагестана. Махачкала, 1987, с. 110.
- ³⁶ *Аликберов А.К.* «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец V/XI в.). Автореф. канд. дис. СПб., 1991, с. 12; Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998, с. 20, 33, 44, 63–64, 96 (ст. А.К.Аликберова «ал-Варрак», «ал-Гада'ири», «ад-Дарбанди», «ал-Лакзи, Йусуф», «ал-Лакзи, Маммус», «ал-Фука'и»).
- ³⁷ *Аликберов А.К.* «Райхан...», с. 12.
- ³⁸ Там же, с. 14.
- ³⁹ Все эти сведения взяты из указанных выше статей А.К.Аликберова, помещенных в книге «Ислам на территории бывшей Российской империи».
- ⁴⁰ *Бартольд В.В.* История турецко-монгольских народов. Таш., 1928, с. 19.
- ⁴¹ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда, с. 79.
- ⁴² *Бакиханов Аббас-Кули-Ага.* Гюлистан-и Ирам. Баку, 1991, с. 69.
- ⁴³ *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа. М., 1966, с. 120.
- ⁴⁴ *Нейматова М.Х.* К истории изучения Ширвана XIV–XV веков. Баку, 1959, с. 85 (на азерб. яз.); *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа, с. 143; *Ашурбейли С.* Государство Ширваншахов (VI–XVI вв.). Баку, 1983, с. 261.
- ⁴⁵ *Ашурбейли С.* Государство Ширваншахов, с. 261.
- ⁴⁶ *Гусейнаев В.Ф.* Архивные сведения о трех арабских надписях из Кумуха. — Источниковедение средневекового Дагестана. Махачкала, 1986.
- ⁴⁷ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда, с. 74.
- ⁴⁸ *Minorsky V. et Cahen Cl.* Le Recueil transcaucasien de Maçud b. Namdar. — Journal Asiatique. 1949, t. 237, с. 24, 131–132, 138–140.
- ⁴⁹ История Дагестана, т. 1, с. 210–214; *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане, с. 175–178.
- ⁵⁰ *Minorsky V. et Cahen Cl.* Le Recueil transcaucasien de Maçud b. Namdar, с. 131–132, 138–140.
- ⁵¹ Там же, с. 132–133, 140–142.
- ⁵² *Крачковская В.А.* Надпись бронзового таза Бард-ад-дина Лулу. — Эпиграфика Востока. Т. 1. М.–Л., 1946, с. 15.
- ⁵³ *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.–Л., 1941, т. 2, с. 74.
- ⁵⁴ Там же, с. 121, 306.
- ⁵⁵ Там же, с. 277.
- ⁵⁶ *Босворт К.Э.* Мусульманские династии. Пер. с англ. и примеч. П.А.Грязневича. М., 1971, с. 205.
- ⁵⁷ *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, с. 124; Рихлат Ибн Баттута ал-муссама ан-Наззар фи гараиб ал-амсар... Бейрут, 1405/1985, т. 1, с. 394 (на араб. яз.).
- ⁵⁸ *Дебилов П.М.* Архитектурная резьба Дагестана, с. 17–27; *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана, с. 96–109.
- ⁵⁹ *Айтберов Т.М.* О распространении ислама в Дагестане, с. 18.
- ⁶⁰ *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана, с. 376.
- ⁶¹ *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа, с. 83.

⁶² Любимова Г.Н. Культурные постройки агульских селений Дагестана. — Памятники культуры. Исследование и реставрация. М., 1961, № 3.

⁶³ Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа, с. 81.

⁶⁴ Бартольд В.В. Улугбек и его время. — Сочинения. Т. 2. М., 1964, с. 45, 46.

⁶⁵ Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, с. 124, 127.

⁶⁶ Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане, с. 205–206. В исторической литературе высказано мнение, что «не позднее начала XIII в. в центральной Аварии ислам становится государственной религией», см.: Айтберов Т.М. О распространении ислама в Дагестане, с. 28.

⁶⁷ Атаев Д.М., Гаджиев М.С., Сагитова М.Д. Культурные сооружения Дагестана. — Древняя и средневековая архитектура Дагестана. Махачкала, 1989.

⁶⁸ Назир ад-Дургали. Нузхат ал-азхан фи-тараджим улама Дагестан. — РФ Института ИАЭ. Фонд М.-С.Саидова, с. 14–15.

⁶⁹ Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана, с. 12.

⁷⁰ Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане, с. 203–209.

⁷¹ Малачиханов Б.К. К вопросу о хазарском Семендере в Дагестане. — Ученые записки Института ИЯЛ. Серия историческая. Т. XIV. Махачкала, 1969, с. 209.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского НЦ РАН**



instituteofhistory.ru

ИСЛАМ И СТАНОВЛЕНИЕ ДАГЕСТАНСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Одна из важнейших задач изучения литературного творчества народов Дагестана — это определение места и степени воздействия на него культур народов Ближнего Востока, в частности роли ислама, арабского языка и арабоязычной литературы, в процессе зарождения местных литературных традиций¹. Исследователям предстоит раскрыть проблему становления дагестанской литературной традиции в целом, а также охарактеризовать ее отдельные аспекты, в первую очередь следующее: отражение исламизационного процесса в Дагестане; арабский язык, ареал его распространения, арабоязычная литература, ее характер и роль в процессе укрепления ближневосточно-восточнокавказских контактов; собственно дагестанская литература на арабском языке и становление ее ранних жанров.

Как писал акад. Н.И.Конрад, «существуют только две формы проникновения литературы одного народа в литературный мир другого народа — проникновение в подлиннике и в переводе»².

«Проникновение в подлиннике» арабоязычной литературы, представляющей собой синтез культурных достижений многочисленных народов, входивших в состав Арабского халифата, связывают обычно только с проникновением и утверждением в Дагестане идеологии ислама. В действительности же ислам был одним из главных, но не единственным фактором, определившим перспективы культурного взаимодействия.

Исламизационный процесс, растянувшийся на несколько веков (VII–XVI вв.), сопровождался распространением арабского языка и арабской книжной культуры. Он стимулировал строительство учебных заведений (мактаб, мадраса), изучение языка Корана, распространение коранической литературы³. Новый этап в развитии и расширении ареала арабского языка в Дагестане связан с рядом факторов, и прежде всего с созданием местной, оригинальной литературы на арабском языке, в основном исторических сочинений, первые образцы которых можно отнести к X в. В дальнейшем социальные позиции арабского языка и арабоязычной литературы в Дагестане все более укрепляются, а в XVIII — начале XX в. наблюдается расцвет научной и литературной деятельности на этом языке. Труды местных ученых по мусульманскому праву, догматике, этике, логике, медицине, метрике, исторические труды, поэтические тексты — все писалось в

основном на арабском языке, который в значительной степени опередил в этой области другие языки. Арабский язык, не заменив местных языков в быту, стал вместе с тем основным «орудием» литературы, науки, образования, делопроизводства, частной и официальной переписки, актовых материалов, мемориальных и строительных текстов. Более того, арабский алфавит лег в основу письменности дагестанских народов (*аджам*). Все это в значительной степени определило роль арабского языка и литературного творчества народов Ближнего и Среднего Востока в судьбах дагестанской письменной литературы и литературных традиций⁴.

На территории Арабского халифата усилиями народов и поколений была создана богатая письменная литература, основой которой стали культурные традиции Средиземноморья и древних цивилизаций Востока⁵. Арабская литература, по словам Х.А.Гибба, это «бессмертный памятник, созданный не одним народом а целой цивилизацией»⁶. Культурные ценности, созданные на одном языке носителями единой официальной религии, быстро становились достоянием всего Халифата как в период его единства, так и после его распада, когда разрушилась территориальная и политическая целостность, но сохранился общемусульманский культурный ареал.

Первоначально, разумеется, интерес к арабскому языку был связан с изучением Корана, коранической литературы, проникновением ислама, но впоследствии сфера приложения языка оказалась более обширной. Здесь уже на первый план выступает иной фактор — значительное расширение экономических и многосторонних культурных контактов народов Кавказа со странами Ближнего Востока и Средней Азии. Торгово-экономические, культурные связи с народами этих стран, получившие развитие в X–XII вв. и все более нараставшие с XIV в., способствовали широкому распространению арабского языка как средства общения между разными народами.

Арабоязычная культура выступает как фактор многовекового влияния на культурную жизнь народов Дагестана и Кавказа, «как один из истоков, всплывших культуры этого региона», а сам процесс овладения арабским языком — как отражение духовной потребности горского населения в знаниях и в приобщении к достижениям мировой цивилизации⁷.

Состав и структура литературных памятников, получивших распространение в Дагестане, свидетельствуют о знакомстве местных авторов с многими традиционными для средневекового Востока произведениями — это Коран, *тафсиры*, *хадисы*, грамматические трактаты, сочинения по лексикографии, мусульманскому праву, теологии, этике, философии, истории. Сосредоточение рукописей в Дагестане шло не только за счет поступлений извне. Потребности местной интеллигенции удовлетворялись в значительной степени посредством переписывания текстов на местах. Работа эта была налажена образцово. Теоретически можно предположить, что переписка рукописной книги хронологически совпадала с появлением наиболее ранних экземпляров, поступавших извне, но подтвердить это

фактически мы можем только на материале XII в. и более позднем. Даже перечисление лишь части имевшихся в Дагестане рукописных книг обнаруживает высший уровень заимствования памятников книжной культуры, созданных представителями народов Ближнего и Среднего Востока:

1. Толковый словарь арабского языка «ас-Сихах» Абу Насра Исмаила ибн Хаммада ал-Джаухари (ум. 1003)⁸, переписанный в 510/1118 г. в Багдаде; неполная рукопись того же лексикографического труда, переписанная в 519/1178-79 г., и полный список тома III с датой — 593/1196 г.⁹.

2. «Макамы» крупнейшего писателя арабского средневековья Абу Мухаммада ал-Касима ал-Харири (1054–1122). Рукопись — одна из старейших в мире, переписана в 568/1173 г.

3. Несколько экземпляров куфического Корана (неполных), датированных XII–XIII вв.

4. Древнейший экземпляр сочинения по суфизму — «Ихйа ‘улум ад-дин» («Оживление наук о вере») Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111), переписанный в Багдаде в 589/1191 г.

5. Сочинение «Мисбах» (возможно, это «ал-Мисбах фи-н-нахв») Насира ал-Мутарризи в списке 655/1257 г. из Бухары.

6. Толковый словарь арабского языка «ал-Гарибайн» Абу Убайда Ахмада ибн Мухаммада ал-Харави (из Герата), переписанный в 699/1299 г.

7. «Шарх ат-танбих фи-л-фикх» — комментарий к сочинению известного шафиитского факиха Абу Исхака аш-Ширази (ум. 1027) в копии Хасана ибн Итгуди ал-Хазили, выполненной «в городе мира Багдаде в мадраса Низамийа» 9 шабана 694/22 июня 1295 г.¹⁰; «Шарх ат-танбих фи-л-фикх» комментарий к сочинению того же Абу Исхака Ибрахима аш-Ширази, принадлежащий Абу-л-Аббасу Ахмаду ал-Маусили (ум. 622/1255) и переписанный 7 джумада ал-ула 690/8 мая 1291 г. Ахмадом, сыном Мухаммада, сына Баба ал-Хафиз ал-Ардабили¹¹.

8. «Мукаддимат ал-адаб» знаменитого филолога и литератора Махмуда ибн Умара аз-Замахшари (1075–1144) — труд по сравнительной лексикологии арабского, персидского и тюркского языков, переписанный в 731/1330 г. в Хорезме.

9. Грамматическое сочинение «ал-Муфассал» Махмуда аз-Замахшари, представленное списком 871/1466 г.

10. «Ал-Анвар» — крупнейший памятник мусульманского права (шафиитская правовая школа), принадлежащий перу Джамаладдина Йусуфа ал-Ардабили (ум. 799/1396-97). В фонде восточных рукописей Института ИАЭ старейшие списки: 808/1405 г. (переписчик — Мухаммад ал-Исфараини); 856/1452 г. (переписчик — Зайнадин ал-Бирбуни?); 888/1483 и 890/1485 г. (переписчики не указаны).

11. «Масабих ад-дуджа» известного шафиитского имама и экзегета ал-Багави (ум. в 1117 или 1122 г.), хадисы — в списках 632/1234-35, 760/1358-59, 831/1427-28, 868/1463-64, 880/1475-76, 895/1490 гг.

Среди датированных текстов, хранящихся в Рукописном фонде Института истории, языка и литературы Дагестанского научного центра РАН,

XII век представлен восемью единицами, XIII в. — одиннадцатью, XIV в. — тридцатью, XV в. — семьдесятю восемью. Имеется большое число недатированных старых рукописных книг. Археографические экспедиции трех последних лет также выявили большое количество рукописей (в том числе и датированных в пределах XII–XVI вв.) в частных и мечетских рукописных коллекциях. Кстати, уже зафиксировано более 300 подобных рукописных собраний в Дагестане.

Разумеется, перечень этот не охватывает все богатство и разнообразие культурных связей Дагестана с ближневосточным и среднеазиатским миром. Здесь указана лишь часть памятников письменности, выявленных в Дагестане и свидетельствующих о круге интересов и об уровне знаний представителей местной интеллигенции, о широком ареале распространения книжной культуры.

Вместе с тем надо иметь в виду еще одно немаловажное обстоятельство: рукопись XII или XIII в., обнаруженная в Дагестане в XX в., имеет уже многовековую историю и необходим тщательный анализ, чтобы уверенно определить время ее доставки в Дагестан. Когда мы пишем о сборной рукописи или же отдельном самостоятельном сочинении, переписанном в Цахуре или Зерехгеране, то вопрос об исходном материале, о переписываемых рукописях решается сам по себе. Время поступления рукописей, переписанных в Багдаде («ас-Сихах»), в Бухаре («Мисбах»), в Хорезме («Мукаддимат ал-адаб») или без указания места переписки (но вне пределов Дагестана), трудно определить, если отсутствуют дополнительные данные (маргиналии дагестанского происхождения, владельческие записи, сообщения о приобретении или продаже и т.д.). В определенной степени должен быть учтен культурно-исторический аспект, интеллектуальные запросы определенного временного этапа. Наличие литературы по мусульманской юриспруденции, например, в XIII–XV вв. (т.е. проникновение этой литературы в XII–XV вв. в Дагестан) вполне допустимо, если иметь в виду то особое место, которое дагестанские знатоки мусульманского права занимали как в самой стране, так и за ее пределами, или же степень распространения памятников шафиитской правовой школы в Дагестане в XII–XIII вв. Арабский автор Закарийа ал-Казвини (1203–1283) писал, что в мадраса, которую открыл в Цахуре везир Низам ал-Мулк (ум. 1092), имеются учитель (*мударрис*) и законоведы (*факихи*), которые «перевели на лакзанский язык „Мухтасар ал-Музани“ и „Книгу имама аш-Шафии“ и занимаются ими обоими»¹².

Одно из сочинений, упоминаемых ал-Казвини, — это «Усул ал-фикх» Мухаммада ибн Идриса аш-Шафии (ум. 820), основоположника шафиитского мазхаба¹³. Полное название другого сочинения — «Мухтасар ал-Музани фи фуру' аш-шафи'ийа» («Компендий ал-Музани по делам шафиитского учения»). Оно принадлежало перу Исмаила ибн Йахья ал-Музани (ум. 264/878), одного из первых и наиболее популярных классиков шафиитского толка. «Мухтасар» ал-Музани считался одной из пяти важнейших книг шафиитов¹⁴. Видимо, сочинение ал-Музани и комментарий к нему

были хорошо известны в Дагестане: в мечети селения Кахиб (Шамильский район) хранится рукопись «„Китаб аш-шамил ли Шарх ал-Музани“, переписанная Ибн Исмаилом ибн Йахья аш-Ширвани в Багдаде, в мадраса ал-Камалийа» в 538/1144 г.¹⁵.

Имеются и другие доказательства большого интереса к юридическим текстам, на этот раз уже в Дербенте. В 1131 г. дербентский эмир читал и комментировал для многолюдного маджлиса книгу по мусульманскому праву «Китаб ал-Мукни» арабского богослова из Багдада, шафиита Абу-л-Хасана Ахмада ибн Мухаммада ал-Махамили ад-Дабби (ум. 978/1024), причем слушатели маджлиса отличались своим многоэтническим составом — эмир давал пояснения на тринадцати языках¹⁶. Круг слушателей, получивших разъяснения по мусульманской юриспруденции, охватывал многие области Дагестана и Центрального Предкавказья. Известно также сообщение Ибн Баттуты о столице Золотой Орды Сарае, где среди шафитских мударрисов был факих имам Садраддин ал-Лакзи¹⁷. Еще раньше ученый-энциклопедист Йакут (ум. 1229) в книге «Муджам ал-булдан» писал о «знатоке мусульманского права, превосходном Мусе ибн Йусуфе ибн Хусейне ал-Лакзи», ученом из Лакза, что «близ Дербенда». Йакут писал также о Хакиме, сыне Ибрахима ал-Лакзи ал-Хунлики ад-Дербенди, который «был шафиитским законоведом... изучал право в Багдаде у ал-Газали, слушал много хадисов, [затем] жил в Бухаре до самой смерти в шабанае пятьсот тридцать восьмого года»¹⁸, т.е. в феврале или марте 1144 г.

Вполне допустимо, что именно пребыванием немалого числа дагестанцев в Багдаде, главном политическом и культурном центре Арабского халифата, можно объяснить то обстоятельство, что многие из найденных в Дагестане рукописей переписаны именно в столице — средоточии духовных и учебных заведений (о некоторых из них мы уже упоминали). Не случайно также и то, что упомянутый выше экземпляр «Шарх ат-танбих», переписанный в 690/1291 г. в Багдаде, в мадраса, основанной Низам ал-Мулком (Низамийа), обнаружен в селении Мишлеш Рутульского района, близ селения Цахур, в котором, со слов Закарийа ал-Казвини, основал мадраса тот же самый Низам ал-Мулк. С Низамийа связано также имя и автора «Танбиха»: Абу Исхак Исмаил ибн Али ал-Факих аш-Шафии (ум. 476/1083), великий шафиитский юрист, с 1066 по 1083 г. «преподавал усул ал-фикх, т.е. правовую теорию и методологию», в этом знаменитом учебном заведении¹⁹. Следует отметить, что упомянутые выше древнейшие списки «ас-Сихаха» также составлялись предположительно в той же мадраса, так как переписаны при активном участии Абу Мансура Маухуба ал-Джавалики, «преподавателя словесных наук» в Низамийа. Упомянутый выше Хаким, сын Ибрахима ал-Хунлики ад-Дербенди, также учился в Низамийа, ибо его учителем был знаменитый ал-Газали, «профессор шафиитского права» именно этой мадраса²⁰.

Не случайным кажется нам еще одно важное обстоятельство. В числе книг, переведенных в Цахуре «на язык Лакзана» (или «лакзанский язык»), назван «Мухтасар» ал-Музани. Предпочтение, отданное этому произведе-

يعتبر عن السبب الذي يقع الواقعة بالفتح وغيره من سبب
 الخير توفيقاً از التوفيق هو التأليف بين قوله تعالى الذي هو طاعة نافعة
 في الآخرة وقد وردت حديث طوبى لبقا عمل من سرفق الال كرم الله وجهه
 يا امير المؤمنين احرم راعا العنق على اذنى فقال عياق بنى على اربع دعائم
 على الجفا والعمى والغفلة والشك في حق الله الحق وجهه بالباطل ومقت
 العمل من هم يسى الذكر ومن عقل كان عن الشر وغفرت الاماني فلقد تبه الحسرة
 وانتدانة وتبدله من الله بالمال في سبب مما ذكره بيان لبعض افان الغفلة
 عن التفكير وهذا القدر في التوفيق فاذا كان الصبر ككتاب من اركان ذرا
 التوفيق فلا بد من بيان الصبر في كتاب مفرد ان شاء الله تعالى
 خير كتاب التوفيق بملوه كتاب الصبر والشكر ان شاء الله

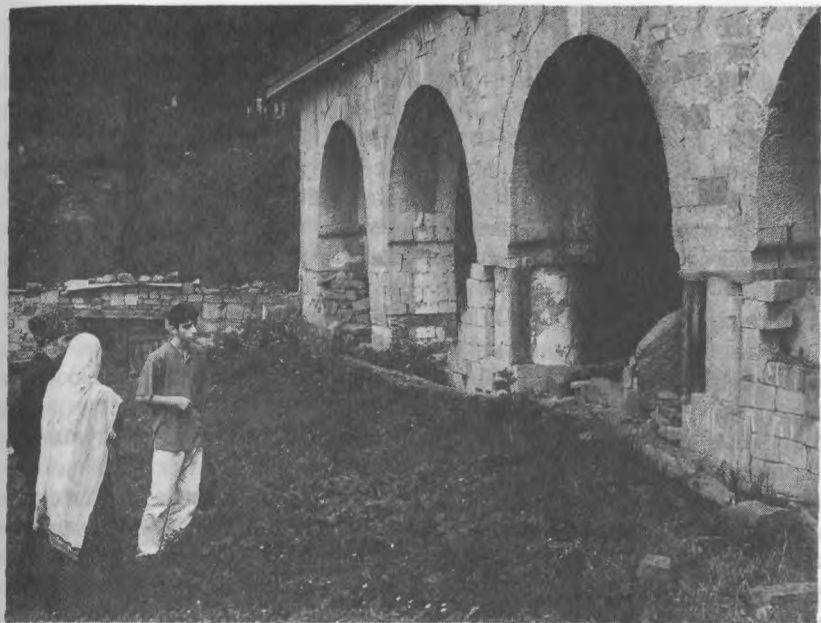
الحمد لله رب العالمين حمدان اياتك خير طيبا باركاً فيه وصل الله على
 النبي محمد والمصطفى وعلى اصحابه وازواجه واخلفاء الراشدين
 والصدوق وعمر الفاروق وعثمان بن النورين وعمل الخير وعما اية
 في العرش والاصول الشاه الامام الشافعي المطالي وابي حنيفة واحمد وما
 في الشورى اللهم يا حي يا قيوم يا كريم ارحمنا بطولهم اعرفنا صاحب هذا الكتاب
 وكانوا فيهم له الحسرة من عرواية به ومخلصة واستاذبه واجابه
 اقربا به وحكامه اقره له وعن جمع المساء وقد اذبح اليه الشكر لله على
 من هذا القدر سنة 1190 هـ وهو من اهل مدينة السلام بغداد

1190 2 H. 3

Колофон «Ихйа 'улум ад-дин» ал-Газали.
 Год переписки — 589/1191. Багдад (РФ Института ИАЭ)

нию, можно объяснить тем, что оно удостоилось особого внимания
 ал-Газали: он составил краткое изложение этого сочинения, получившее
 название «Хуласат ал-Мухтасар фи-л-фикх аш-Шафи'и» или «Уккуд ал-
 Мухтасар ва накават ал-Му'тасар»²¹.

Все перечисленные факты не только говорят о контактах Дагестана в
 сфере культуры с такими крупными центрами средневековой обществен-
 ной мысли, как Багдад и Бухара, но и свидетельствуют о довольно широ-
 ком знакомстве его жителей с основами мусульманского права, с видными



Селение Кубачи. Медресе. XV в.

суфийскими произведениями, в частности с этико-догматическим трактатом ал-Газали. Не случайно один из алимов в Дербенте носил почетный титул «философ» — это был Абу-л-Фадл ибн Али Философ, «хороший человек, родом из Дербенда», которого Насир-и Хусрау встретил в Шамиране²². Вполне понятно также создание в Дербенте суфийского трактата в конце XI в. и наличие там большого числа суфийских шейхов, а также маджлисов и ханака²³.

В этот период в контактах с арабским языком и культурой в Дагестане наблюдается «двустороннее усвоение» материала: через устный перевод и через перевод письменный. Практика устного перевода зафиксирована в Дербенте — это уже упомянутое сообщение Абу Хамида ал-Гарнати о чтениях-беседах на дербентских маджлисах, где дербентский эмир-полиглот разъяснял текст по фикху почти на всех основных дагестанских языках, но вдобавок к тому — на асском, аланском, арабском, турецком, персидском²⁴. Подобная форма ознакомления с литературой практиковалась, можно полагать, и в других местах, где функционировали мечети, мадрасы или ханака. В Дагестане в X–XV вв. они имелись во многих городах и селениях (Дербент, Губден, Калакорейш, Каракюре, Рутул, Фите, Рича, Буршаг, Татиль, Хнов, Хив, Ахты, Кумух, Ашты, Худуц, Аркас, Кубачи, Тпиг, Мачада, Хунзах и т.д.). В качестве примера можно привести высказывание Закарийя ал-Казвини о Дербенте, где «железные ворота и много башен, на каждой башне находится мечеть для тех, кто находится побли-

зости (т.е. соседей — *А.Ш.*), и для тех, кто занят религиозными науками»²⁵.

Таким образом, двуединый процесс усвоения памятников письменной культуры, научно-литературной традиции мусульманского Востока на языке оригинала и через перевод (письменный и устный) на местные языки — одна из характерных особенностей, предшествовавших созданию местных повествовательных текстов, местной оригинальной историографической традиции, а в целом сопровождавших этот историко-культурный процесс, сопоставимый с факторами, предшествовавшими формированию литературы на Руси. «Но уже существование на Руси староболгарских книг, — писал акад. Д.С.Лихачев, — переводных с греческого и оригинальных — было явлением восточнославянской литературы, ибо книги эти были понятны на Руси... Чтение в широком плане предшествовало на Руси письму, а переводы — собственным произведениям. Как и всякие младенцы, наши предки в X веке раньше научились читать, слушать читаемое, чем писать»²⁶.

Многочисленные арабские надписи X–XV вв., имеющиеся в Дагестане, должны быть рассмотрены также как значительное культурное явление, как итог общения народов в сфере культуры. Количество арабоязычных надписей в Дагестане огромно²⁷, они представляют собой проявление местной культуры, доказательство того, что арабское письмо было здесь широко распространено и знатоки его встречались не только в среде представителей правящей верхушки.

Эпиграфическое наследие как памятник культуры вообще и письменности народов Дагестана в частности²⁸ развивалось не изолированно, не само по себе, а в неразрывной связи с таким жанром, как дагестанские исторические сочинения.

Можно полагать, что лапидарные тексты (особенно жанр эпитафий) и исторические записи, хронографы или же исторические сочинения формировались в Дагестане параллельно, так как в обоих случаях ведущими факторами их развития выступали довольно широкое распространение арабского языка, знакомство с главными образцами литературных памятников, известных на Ближнем Востоке и в Средней Азии, появление местной читательской среды. Неразрывная связь эпиграфического материала и нарративного наследия — явление, исторически сложившееся в Дагестане, однако совершенно неизученное.

Среди массы эпиграфического материала следует говорить об особой значимости надписей-хроник как оригинального жанра исторического рассказа (о пребывании монгольских войск в Рича и о сражении жителей Рича и соседних селений с монгольскими отрядами; надпись 1356 г. о границах Курахской сельской общины; о борьбе жителей Цахура против объединенных отрядов Кара-Коюнлу и рутульских владетелей²⁹; дарственная грамота 1318 г. из селения Худуц³⁰; о судьбе ислама в Зерехгеране³¹; хронограф из Ашты; хронограф из Гельхена³²). Предстоит трудоемкая работа по расшифровке связей эпиграфических памятников и нарративных текстов.

Начальный этап становления историографии в Дагестане, как и в других областях с сильным арабским влиянием, связан также с довольно большим арабским населением Дагестана в VIII–X вв. Исторические сочинения и суфийские трактаты на арабском языке являются вместе с тем первыми дошедшими до нас нарративными источниками — памятниками письменной книжной культуры. Пока нет возможности определить ранние рубежи фиксации исторических знаний в Дагестане, но участие арабского населения в создании дагестанской исторической традиции (письменной и, особенно, устной), а также в сохранении полулегендарных исторических сюжетов, бытовавших в Дагестане до принятия ислама и после исламизации, несомненно.

Общеизвестно, что фольклорные сюжеты и рассказы служили опорой первых исторических сочинений. Сложившийся в Дагестане цикл легендарных и полулегендарных сюжетов, преданий, генеалогических рядов отражает уже сформировавшуюся историческую традицию. Культурно-политическое влияние идей, имевших хождение в Халифате, также несомненно. Генеалогии и генеалогические предания или выступали с самого начала в местной оболочке, или же, будучи привнесенными, приобретали постепенно дагестанский облик.

К числу первых из дошедших до нас исторических сочинений относятся «Дербенд наме», «История Ширвана и Дербенда», «Ахты наме», «История Абу Муслима», «Тарих Дагестан»³³.

«Дербенд наме» — это ценное историческое сочинение, известное ныне в многочисленных списках как на арабском, персидском, тюркских, так и на языках народов Дагестана³⁴. Обнаруживается тематическое родство всех известных нам списков. Для всех них характерны четыре основные темы: политика Ирана в Дагестане; арабо-хазарское противостояние в Дагестане; исламизация региона; взаимоотношения арабских полководцев с местными правителями.

Если охарактеризовать общую линию «Дербенд наме», то это основанный на отдельных исторических записях и исторических преданиях рассказ о «триумфальном шествии» ислама по Дагестану. Хотя сочинение и названо «Дербенд наме», в сущности, речь идет о Дагестане в целом, о коренном изменении конфессионального облика края благодаря усилиям арабских полководцев.

Структурно сочинение состоит из двух частей: первая — описание арабских завоеваний в Дагестане, выдержанное в духе широко распространенного в арабской литературе жанра *магази* или *футух ал-булдан*³⁵, вторая же часть повествует о наиболее важных событиях уже мирного времени, в основном о деятельности по благоустройству города. Она еще связана с жанром *магази*, но в главном вошла в русло другого, также широко распространенного в арабо-мусульманском мире жанра *фадаил*.

Составитель хроники Мухаммад Аваби Акташи, живший в XVII в., осветил события V–VIII вв. с современных ему позиций, с некоторыми подробностями, характерными для более позднего периода³⁶. Особое внима-

ние он уделяет деятельности кумухского правителя, возвеличению его, а солидный перечень земель, будто бы подчинившихся шамхалу, охватывающий почти весь Дагестан, позволяет видеть в составителе сторонника феодального правителя Кумуха — владения, усилившегося в XV—XVI вв. и пережившего в 40-х годах XVII в. период феодальной раздробленности. «Дербенд наме» предстает перед нами как официоз, попытка исторически обосновать особую генеалогию, особые права шамхалов, их исключительность среди других дагестанских правителей.

«История Ширвана и Дербенда» (второе название — «История ал-Баба») — это уже сложное, многоплановое произведение, ценный источник по истории Восточного Кавказа VIII—XI вв. Открытием этого выдающегося памятника дагестанской историографии, его изданию с подробно комментированным переводом ученый мир обязан В.Ф.Минорскому³⁷.

В соответствии с династическим принципом периодизации «История Ширвана и Дербенда» делится на две части.

Первая часть — о династии ширваншахов — Йазидидах³⁸, основоположником которой был Йазид ибн Мазйад аш-Шайбани (ум. 799), и дербентских Хашимидах (869—1077). Основное ее содержание — сложные взаимоотношения правителей Ширвана и Дербента, в которые нередко втянуты правители Аррана, Серира, Хайдака, а также тюрок-сельджуков на Восточном Кавказе. Вторая часть выдержана в том же ключе, что и первая, с акцентом на деятельность Хашимидов, на их взаимоотношения с соседними владениями. Сочинение было составлено в 1106 г.³⁹ и рассказывает о событиях в Дербенте и Ширване между последней четвертью VIII в. и 1075 г. По своей структуре это погодное, последовательное изложение на манер хронографов или же династических хроник. Оба жанра (история городов и история династий) получили на территории бывшего Халифата широкое распространение.

Х.А.Гибб отмечал, что уже в IX в. «провинциальные ученые» Халифата начали собирать местные исторические предания или же составлять локальные истории («История Мекки» ал-Азраки; «История Египта» Абдаррахмана ибн Абдаллаха ибн Абдалхакима; «История Испании» Абдалмалика ибн Хабиба; «История Багдада» Ибн Абу Тахира Тайфура и др.) и что тем не менее трудно провести грань между общей и провинциальной историей. Основным видом исторического сочинения становятся современные анналы. «В этих анналах интерес и осведомленность автора не остаются больше всеобщими, каждый из них ограничен пределами области, в которой он живет»⁴⁰. Политическую историографию этого времени характеризует появление династических анналов, которые стали все больше и больше сосредоточивать свое внимание на деятельности правителей и жизни двора⁴¹.

Несмотря на внешнюю беспристрастность, мы видим в авторе «Истории Ширвана и Дербенда» яркого сторонника местной власти, независимо от того, о ком идет речь — о ширваншахе или же о дербентских эмирах. Официальный характер сочинения объясняется также явлением, типич-

ным в X—XI вв. для многих областей Халифата, — в политической историографии место традиционалиста и ученого занял чиновник. Отсюда и четкий, канцелярский стиль сочинения, строгость изложения, историческая канва, лишенная легендарных, религиозных, фольклорных мотивов.

Автор «Истории Ширвана и Дербенда» был, по всей вероятности, жителем Дербента, он знал в подробностях жизнь и социальную структуру Восточного Кавказа, проявил хорошее знание топографии города. Как писал В.Ф.Минорский, автор сочинения внешне объективен и с одинаковой беспристрастностью рисует деятельность ширваншахов и дербентских правителей, но его симпатии к дербентским эмирам хотя и очень редко, но обнаруживаются⁴².

Автор «Истории ал-Баба» использовал иные местные данные, нежели составитель «Дербенд наме». Это связано с различными авторскими задачами: «Дербенд наме» ориентирован на жанр «истории арабских завоеваний», а «История ал-Баба» — на внутривосточную историю, историю взаимоотношений социальных верхов, политических образований, внутреннюю историю самого города.

Общий характер «Истории Ширвана и Дербента», ее относительная полнота, обилие точных данных, распределенных по городам, структурное совершенство — все это наводит на мысль о наличии определенных традиций в области историографии, использованных автором, определенного типа исторического изложения. Более того, подробное изучение сочинения показывает, что местные, дагестанские материалы занимают в нем ведущее место.

«История ал-Баба» структурно как бы повторяет изложение событий по городам, как это было у арабских авторов X в. ат-Табари и ал-Куфи, но с той разницей, что теперь мы уже имеем дело не с описанием завоевательных войн арабов. Сочинение имеет иное содержание: взаимоотношения Ширвана и Дербента, их правителей, борьба за укрепление ислама, политика сельджуков. Жанр «Истории ал-Баба» также является как бы продолжением жанра «истории арабских завоеваний», но в совершенно новых условиях, когда самостоятельность отдельных частей бывшего единого Халифата определила появление локальных историй: династийных генеалогий, историй отдельных государств. «История ал-Баба» предстает перед нами как искусное сочетание историй государств и династийных генеалогий. Сочинение можно отнести и к образцам региональной историографии. Здесь прослеживается развитие дагестанской историографии в русле общеарабской: начавшийся с первых десятилетий X в. процесс политического распада Халифата и образования независимых государств нашел отражение в появлении династийных хроник и сочинений по истории государств⁴³.

К разряду памятников региональной историографии относятся и так называемые малые хроники — «История Абу Муслима» и «Ахты наме»⁴⁴. В сущности, обе хроники, внешне напоминая разновидность жанра «военных историй ислама», представляют собой генеалогические рассказы: первый в купе с жанром агиографии, второй — в рамках хроники одного

аула. В Халифате в IX–X вв. параллельное развитие жанра истории и биографий в тесной связи друг с другом было обычным явлением. Разработка тем местной истории и биографий арабских военачальников, возведенных в разряд «святых» (Маслама — шейх Абу Муслим), единство этих тем в рамках одного произведения говорят о слабой дифференциации исторической литературы малого жанра.

Можно выдвинуть предположение, что последние две хроники появились в X в., когда децентрализация политической власти в Южном Дагестане стала очевидным фактом и возникла необходимость описать «достойное» прошлое не крупного государства, каким представлялся раньше Лакз, а отдельных населенных пунктов, центров небольших владений или союзов сельских общин.

«История Абу Муслима» — анонимная история о событиях в Дагестане в VIII–X вв., впервые опубликована в 1862 г. Н.В.Ханыковым («список Гагарина»), однако она до сих пор не стала предметом всестороннего историко-лингвистического анализа⁴⁵.

Хроника охватывает несколько основных тем: родословная Абу Муслима, идущая от Абдалмутталиба, дяди Пророка; деятельность Абу Муслима по распространению ислама в Дагестане, строительство мечетей почти во всех крупных дагестанских селениях; потомки Абу Муслима, поселившиеся почти во всех дагестанских владениях и селениях.

Последняя тема, обосновывающая приход к власти потомков Абу Муслима во всем Дагестане, заслуживает особого рассмотрения, ибо она играет важную роль в формировании нового облика хроники, нового ее качества: сугубо местная, южнодагестанская (т.е. узколокальная) тематика сменяется общедагестанской, утверждается концепция повсеместного мусульманского (из рода пророка Мухаммада) генезиса политической власти в Дагестане. Насколько своеобразна эта концепция, видно из того обстоятельства, что тема Аварии, политическая власть в которой ранее отводилась кому угодно (фараоны, персы, русы), но только не мусульманскому миру, в указанном выше контексте приобрела сугубо исламскую основу. Что касается времени составления «Истории Абу Муслима», то можно предположить, что это начало X в. (дата одного из списков), а сама хроника освещает события VIII — начала X в.

Представляет немалый интерес сопоставление двух описанных сочинений. «Ахты наме» — это, скорее, продолжение широко распространенного жанра «завоеваний» в масштабе одного аула, военно-политический аспект в нем является преобладающим. «История Абу Муслима» же несет более обширную смысловую нагрузку. Абу Муслим стал мусульманским «святым», и «Роман Абу Муслима», широко распространенный на Ближнем и Среднем Востоке, наложил отпечаток на рассматриваемое сочинение. Деятельность и генеалогия шейха — один из основных мотивов сочинения. Появились и новые темы: генеалогия потомков Абу Муслима, строительство мечетей, жизнеописание правящей элиты. «Ахты наме» не дает сведений о строительстве мечетей, а для «Истории Абу Муслима» это

одна из главных тем. Если в «Ахть наме» центром внимания является одно-единственное селение Ахты, то «История Абу Муслима» — это история нескольких равноправных (вернее, самостоятельных, независимых) селений.

Обзор и общую характеристику формирования жанра исторических сочинений можно завершить изучением дагестанского исторического сочинения «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи⁴⁶.

Это один из самых сложных, противоречивых и в то же время чрезвычайно интересных и ценных литературных (исторических) памятников, являющийся сводом различных отрывков или документов, объединенных одной идеей, одной политической тенденцией. Он представляет собой апологию могущества Газикумухского шамхала, т.е. носит сугубо официальный характер и пропагандирует идею неизбежности исламизации всех районов Дагестана. В сочинении выделено несколько самостоятельных линий повествования: судьбы язычества и правителей Авар (Аварии), исламизация дагестанских обществ, борьба Кумуха за свои земли, шамхалы, их генеалогия и их налоговая политика.

«Тарих Дагестан» — наиболее распространенное в Дагестане и широко известное в научном мире историческое сочинение. Выявлено уже до 40 его списков на азербайджанском, арабском, персидском, лакском, аварском, кумыкском, даргинском языках. Охватывая события VIII–XIV вв. (с существенными вставками XV–XVII вв.), это сочинение представляет собой, как уже указывалось, свод различных исторических рассказов и записей, каждый из которых заслуживает самостоятельного изучения.

Наиболее древней частью текста можно считать его начало — рассказ о языческой Аварии, доходах ее правителей, получаемых ими податях (*харадж*). «Правителем (*малик*) в городе области Авар, называемом ат-Танус, — а он сильнейший из городов Дагестана своей мощью, источник неверия — был неверный: сильный, тиран, негодный, носитель зла, насилия и несчастья по имени Сурака, по прозвищу Нусал... Этот правитель получал доходы с царств (*мулук*), владений (*вилайаты*), подвластных земель (*имарат*), и ему принадлежали *харадж*, *джизья* и *ушр* с жителей всего Дагестана... различного рода имуществом, наличными деньгами, зерном, баранами, крупным рогатым скотом, тканями, овощами и так далее, даже яйцами»⁴⁷. Рассказ посвящен власти и могуществу правителя Аварии⁴⁸. Именно во второй половине IX — первой половине X в. дагестанское феодальное государство Сарир (Авария), отличавшееся полиэтничным составом населения, значительно усилилось⁴⁹.

Другие же основные темы (борьба жителей Кумуха против монгольских отрядов и перечень податей газикумухскому шамхалу) дают основание говорить о том, что описываемые события относятся к XIII–XIV вв.

Для датировки основного, сводного текста большое значение имеет заключительная часть списка, найденная в 1962 г. в селении Сагада: «Дата [старых записей] — 318/930-31 год. Я же переписал их в 712/1312-13 году. Я — презренный Мухаммадрафи аш-Ширвани. Затем оттуда переписал

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَلْهَمَنَا هَذَا فِي إِسْلَامِ الدَّاعِيَانِ إِدَامَ اللَّهِ كَمَا عَلَّمَ السَّلَامُ
الْمَدِينَةَ السَّاعِدَةَ وَبَيَانَهُ فِي أَنْسَابِ سُلْطَانِ الدَّاعِيَانِ هُوَ
الدَّوْلَةُ الْعَظِيمَةُ وَبَيَانٌ فِي أَصُولِهَا إِلَى الدَّاعِيَانِ مُحَمَّدِ بْنِ
بِالْتَّفُوكِ سَعَادَةُ أَعْلِيَاءِ الدَّاعِيَانِ كَانَتْ أَحْسَنًا وَأَسْعَى لَهَا
سُودٌ بَدَعَ عَلَى غَيْرِهِمْ جَمِيلًا لِلرَّأْيِ الْمُبَارَكِ فِي أَمْوَالِهِمْ بِسَبْعِينَ لَهْمًا فِيهَا
فَرَى كَثِيرَةٌ وَبِلَادٌ عَدِيدَةٌ وَتِلْكَ تَاحِيَةُ الْاَوَارِ وَالْتَشَدُّ وَالزُّبَيْرَانِ
وَأَمَلِيهَا أَمَلًا كَثِيرًا فَارَادَ مِنْ بَعْدِهِ وَكَانَ الْأَصْنَامُ مَهِيئًا بِالْمَرْوَةِ وَالْقَنَا
أَجَبَ مِنَ الْكَلَابِ فِي كُلِّ فَرِيحَةٍ سُلْطَانِ مَجْرُمُونَ فَاجْرُونَ وَكَانَ عَلَى الْكَفْرِ
الْفَرِيحَةُ فِي كُلِّ بَلَدَةٍ أَمْرًا طَعْبَانِ فِي رِيَامُونَ بِالْمَكْرُورِ وَيَتَمُونَ عَنِ الْمَرْوَةِ
وَكَانَ فِي بَلَدَةِ اَوَارِ الْمَسْمُومِ بِالطَّائِفِ وَهُوَ شَدِيدُ بِلَادِ الدَّاعِيَانِ كَوْنُهُ
وَعَدَدُ كَفَّارِهَا مَلِكًا كَأَنَّهَا ظَلَمَ سُخْفِي صَاحِبِ الشُّرُورِ الشَّدَّةِ
وَالسُّوَكَةُ الْمَسْمُومَةُ بِسِرَافَةِ الْمَلِكِ بِتَوْصَالِ وَمِنْ مَلِكِهِمْ بِغَالِبُونَ وَبِجَرْمُونَ
عَلَيْهِمْ بِهَذَا الْهَمِّ بِنِ مَسْرُطَانَ بِنِ اَوْرَشِيخَانَ بِنِ عَمَّ حَانَ بِنِ خَرُوصِي شَاهِ
بِنِ خَاصِرِ بِنِ خَرُوصِي بِنِ بَرْدِ بِنِ خَرُوصِي بِنِ مَاهَانَ بِنِ سَيْدِي بِنِ عَامِرِ بِنِ خَرُوصِي فَوَاجِ
صَفِي شَاهِ عَيْسَى طِرَازِي بِنِ خَدْرِي شَاهِ رِصْكَانِ وَالْاَجْدَادِ إِلَى آدَمَ شَعْدَةَ وَصَحَابِي
وَشُعْبَانِي الْقَاوِزِي بَاوَهُ عَلَى الْاَصْحِ وَيَأْفِدُ ذَلِكَ الْمَلِكُ فَادْخُلَ الْمَلُوكُ وَالْوَلَاةُ
وَالْاَقَارَانَ وَهُوَ الْخَرِيجُ وَالْمَجْرِيَّةُ وَالْاَعْمَارُ عَلَى اَهْلِ الْكَلِ الدَّاعِيَانِ وَالْوَلَاةُ
بِحُرَيْصِ الْبَلَدَةِ سَاحِجِ الْاَعْمَارِ بَلَدَةُ عَكْرِي بِأَنْوَاعِ الْاَمْوَالِ وَالنَّقُودِ وَالزَّرُوعِ
وَالْاَنْتَامِ وَالنَّقُودِ وَالْاَقَارِ وَالْفُوكِ وَغَيْرِهَا مَقِ الْبَيْضَاتِ الَّتِي تَجِي قَبِيلِ
فِي بَهَاتِ خَرَابِجِ النَّقُودِ عَلَى كُلِّ بَيْتٍ تِلْكَ دَرَاهِمُ الْاَنْفِصَةِ وَتِهْمَةٌ تِلْكَ دَرَاهِمُ

وَالسُّوَكَةُ الْمَسْمُومَةُ بِسِرَافَةِ الْمَلِكِ بِتَوْصَالِ وَمِنْ مَلِكِهِمْ بِغَالِبُونَ وَبِجَرْمُونَ

Рукопись (начало) сочинения «Тарих Дагестан»
Мухаммадрафи (РФ Института ИАЭ)

Махмуд, сын муэдзина Гумикского, в 860/1456 году. Оттуда переписал паломник обоих храмов Хаджиали ал-К.с.ри [ал-Касури?] в 966/1558-59 году, затем переписал Раждаб, сын Диги (?) Шабана, по поручению ученого... Дибера, сына Валлилаха Али Кули, в 1151/1738-39 году. Я же, Мухаммад ал-Харради, переписал это с текста, переписанного с вышеуказанного, в 1308/1890-91 году хиджры Пророка в доме покойного ученого прощенного Хаджи»⁵⁰.

Дата 712/1312-13 год, указанная в этом списке, имеет непосредственное отношение к первоначальному тексту, так как это единственное место, где речь ведется от первого лица.

Многочисленные переписки, несомненно, наложили отпечаток на содержание текста, однако основной текст, несмотря на все дополнения, также должен был сохраниться. Было бы важно определить, какая часть и в какой форме возникла под пером Мухаммадрафи.

«Тарих Дагестан» — историческое сочинение, сложный состав которого требует в первую очередь серьезной источниковедческой работы над каждой его составной частью, каждым отдельным сочинением, составившим единое целое. «Тарих Дагестан» представляет собой и ценный исторический источник, и важный письменный памятник культуры народов Дагестана.

* * *

Разумеется, исторические сочинения, о которых мы рассказали, не были единственной жанровой категорией литературной и научной деятельности в Дагестане X–XV вв. А.К.Аликберов показал, что к началу XII в. в Дербенте уже существовали устойчивые традиции в хадисоведении и составлении суфийских трактатов⁵¹. До нас дошел также этико-догматический трактат «Вафк ал-мурад» («Соответствие предмету желаний») Ахмада ал-Йамани (ум. 1450), написанный в Кумухе⁵². Однако жанр исторических сочинений был наиболее значимым и представлен наибольшим числом разносторонних сочинений в процессе формирования дагестанской национальной литературной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гамзатов Гаджи. Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1978, с. 5.

² Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972, с. 324.

³ Шихсаидов А.Р. Арабский халифат и Северный Кавказ (проблемы исламизации Дагестана — пути, реальные силы, последствия). — Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций на Востоке. III Всесоюзная конференция востоковедов. Тезисы докладов и сообщений. Т. 2. М., 1988, с. 52.

⁴ Там же, с. 53.

⁵ *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. V — начало X века. М., 1985, с. 5.

⁶ *Гибб Х.А.* Арабская литература. Классический период. М., 1960, с. 9.

⁷ *Гамзатов Гаджи.* Формирование многонациональной литературной системы, с. 30.

⁸ GAL, I, с. 128; *Халилова Н.З.* Арабоязычный письменный памятник XII в. «ас-Сихах» ал-Джаухари в палеографическом и лексическом освещении. Автореф. канд. дис. Тб., 1983; *она же.* Древнейший список «ас-Сихах» ал-Джаухари. — Наука и жизнь. Баку, 1981, № 12 (на азерб. яз.).

⁹ Основные сведения в данном и последующем перечнях см.: Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР (1977. Вып. I); *Гамзатов Г.Г., Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.* Сокровищница памятников письменности. — Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Т. IX. Тб., 1982, с. 203–223; *Гамзатов Г.Г.* Дагестан: историко-литературный процесс. Махачкала, 1990, с. 211–246; *Шихсаидов А.Р., Саидов М.-С., Айтберов Т.М., Исаев А.А., Оразев Г.М., Мирзамагомедов Г.М.* Итоги исследований археографической экспедиции в Дагестане в 1978–1979 гг. — Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1978–1979 гг. (Тезисы докладов). Махачкала, 1980. Используются также итоги археографических экспедиций последних лет.

¹⁰ *Шихсаидов А.Р.* О работе археографической экспедиции 1987 г. — Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1986–1987 гг. Махачкала, 1988, с. 33.

¹¹ Кашф аз-зунун 'ан-асами-л-кутуб ва-л-фунун. Ал-муджаллад ал-аввал. Бейрут, 1982, с. 489.

¹² *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie.* Zweiter Theil. Die Denkmäler der Länder, hrsg. von F.Wüstenfeld. Göttingen, 1848, с. 404–405 (на араб. яз.); *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказоведение. — Труды второй сессии ассоциации арабистов. М.–Л., 1941, с. 96; *Шихсаидов А.Р.* Закария ал-Казвини о Дагестане. — Источниковедение истории досоветского Дагестана. Махачкала, 1987, с. 110.

¹³ GAL, I, с. 180.

¹⁴ *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказоведение, с. 94; GAL, I, с. 190; EI, IV, с. 272; Кашф аз-зунун, I, с. 1635–1636.

¹⁵ *Айтберов Т.М., Абдулкеримов М.М.* Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана. — Изучение истории и культуры Дагестана: археографический аспект. Махачкала, 1988, с. 53.

¹⁶ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. Публ. О.Г.Большакова, Л.А.Монгайта. М., 1971, с. 26.

¹⁷ Рихлат Ибн Баттута ал-мусамма ан-Наззар фи гараиб амсар... Бейрут, 1405/1985, т. I, с. 394 (на араб. яз.); *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. М.–Л., 1941, с. 227.

¹⁸ *Yacut's geographisches Wörterbuch,* hrsg. von F.Wüstenfeld. Lpz., II, 1866–1873, с. 478 (на араб. яз.).

¹⁹ *Максиди Дж.* Суннитское возрождение. — Мусульманский мир. 950–1150. М., 1981, с. 178.

²⁰ GAL, I, с. 420–421; *Максиди Дж.* Суннитское возрождение, с. 179. Как писал Е.Э.Бертельс об ал-Газали, «в 484/1091–92 г. Низам ал-Мулк поручает ему кафедру философии в основанной им в Багдаде мадраса Низамийа. Четыре года Газали преподавал в этом лучшем высшем учебном заведении того времени» (*Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 42); Йакут в своем «Иршаде» писал: «Мавхуб ибн Ахмад ал-Хасан ал-Хидр ал-Джавалики ал-Багдади был [одним] из великих лингвистов (*мин кибар ахл ал-луга*), имамом в искусстве адаба... преподавал адаб в ан-Низамийа... Он обладал прекрасным почерком...».

²¹ GAL, I, с. 190; Кашф аз-зунун, I, с. 1635–1636.

²² *Насир-и Хусрау*. Сафар-намэ. М.–Л., 1933, с. 36.

²³ *Саидов М.-С.* Рукопись Абубакра Мухаммада, сына Мусы, сына ал-Фараджа ад-Дербенди «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик». — Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991; *Аликберов А.К.* «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец V/XI в.). Автореф. канд. дис. СПб., 1991.

²⁴ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу, с. 26.

²⁵ *Cazwini's Kosmographie*, II, с. 404–405.

²⁶ *Лихачев Д.С.* «История Абу Муслима». Тысячелетие письменной культуры восточного славянства и мир. — Иностранная литература. 1982, № 10, с. 181.

²⁷ Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. — Тексты, переводы, комментарии, введение и приложение Л.И.Лаврова. М., 1966, ч. I; 1968, ч. II; 1980, ч. III; *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана. М., 1984.

²⁸ Эпиграфические памятники Северного Кавказа, ч. II, с. 9.

²⁹ Эпиграфические памятники Северного Кавказа, ч. I, с. 82, 83, 118, 133–134.

³⁰ *Шихсаидов А.Р.* Новые эпиграфические памятники. — Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1978–1979 гг., с. 42–43; *он же*. Эпиграфические памятники Дагестана, с. 82–87.

³¹ *Лавров Л.И.* Новое о Зирих-Геране и газикумухских шамхалах. — Из истории дореволюционного Дагестана. Махачкала, 1976, с. 217; *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана, с. 373–377.

³² Эпиграфические памятники Северного Кавказа, ч. II, с. 80–81.

³³ Комментированные переводы этих сочинений (исключая «Историю Ширвана и Дербенда») изданы: *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.

³⁴ *Derbend-Nameh, or the History of Derbend...* By Mirza A.Kazem-Beg. SPb., 1851; *Бартольд В.В.* К вопросу о происхождении «Дербенд-наме». — Сочинения. Т. VIII. М., 1973; *Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.* «Дербенд наме» (к вопросу об изучении). — Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980; *Муркелинский Г.Б.* «Дербенд наме». — Альманах «Дусшиву». Махачкала, 1971, № 1 (на лакском языке); *Исаев А.А.* Новые списки «Дербенд наме» (на даргинском языке). — Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984; *Оразаев Г.М.-Р.* О протографе Румянцева списка «Дербенд наме». — Источниковедение средневекового Дагестана. Махачкала, 1986; *Мухаммад Аваби Акташи.* Дербенд наме. Пер. и коммент. Г.М.-Р.Оразаева и А.Р.Шихсаидова. Махачкала, 1992.

³⁵ *Гибб Х.А.* Арабская литература, с. 43, 50, 57; *Ханна ал-Фарухи.* История арабской литературы. М., 1961, ч. 2, с. 229–232; *Прозоров С.М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии. М., 1980, с. 29, 51–55.

³⁶ *Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.* «Дербенд наме», с. 59–60.

³⁷ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда. X–XI вв. М., 1963. *Czegledi K.* [Рец. на:] *Minorsky V.* A History of Sharwan and Darband in the 10-th–11-th centuries. Cambridge, 1958. — *Acta orientalia*. Academiae scientiarum Hungaricae. Т. IX, fasc. 3. Budapest, 1959, с. 329–333. См. также краткое сообщение: *Шихсаидов А.Р.* История одной рукописи. — Советский Дагестан. 1976. № 1; *Шихсаидов А.Р.* К истории изучения «Истории Ширвана и Дербенда». — Ученые записки Института ИЯЛ. Серия общественных наук. Т. XX. Махачкала, 1970.

³⁸ У Ибн Халликана имеется специальный раздел «Йазид ибн Мазйад аш-Шайбани» (см.: *Китаб вафат ал-а'йан...* Булак, 1275 г.х., ч. 3, с. 420–429 (каирское издание: 1310/1892. II, с. 283–289).

³⁹ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда, с. 64.

⁴⁰ Гибб Х.А. Арабская литература, с. 131–132.

⁴¹ Там же, с. 132–134.

⁴² Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда, с. 71. Автором «Истории Ширвана и Дербенда» является, по мнению А.К.Аликберова, Маммус ибн ал-Хасан ибн Мухаммад Абу Абдаллах ад-Дарбанди ал-Лакзи (прчбл. 1040–1110) — один из влиятельнейших шейхов Дербента. — См.: Аликберов А.К. Ал-Лакзи. — Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998, с. 64–65.

⁴³ Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии, с. 31.

⁴⁴ Бакиханов Аббас Кули. Гюлистан Ирам. Баку, 1926, с. 48–50; он же. Гюлистан-и Ирам. Баку, 1961, с. 42, 57, 59; Материалы по истории Дагестана и Чечни. Под ред. С.К.Бушуева и Р.Магомедова. Махачкала, 1940, т. 2, ч. 1, с. 379–385; Десимон А.Ф. Исторические сведения о Самурском округе. 1839. — История, география и этнография Дагестана. XVIII–XIX вв. Под ред. М.О.Косвена и Х.-М.Хашаева. М., 1958, с. 364–365.

⁴⁵ Khanikoff N. Mémoires sur les inscriptions musulmanes du Caucase. — Journal Asiatique. Sér. 5, 1862, t. 20, с. 82–86 (араб. текст), с. 86–90 (франц. пер.). Общая характеристика памятника: Шихсаидов А.Р. Дагестанские исторические сочинения. — Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, с. 231–233.

⁴⁶ Шихсаидов А.Р. Дагестанская историческая хроника «Тарих Дагестан». — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1972. М., 1977; Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения.

⁴⁷ Шихсаидов А.Р. Дагестанская историческая хроника «Тарих Дагестан», с. 104–105.

⁴⁸ Там же, с. 105.

⁴⁹ История Дагестана. Т. 1. М., 1967, с. 123.

⁵⁰ Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения, с. 61.

⁵¹ Аликберов А.К. «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик»; он же. Ал-Дарбанди. — Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998, с. 43–44.

⁵² Шихсаидов А.Р. Ахмад ал-Йамани. — Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999, с. 9–10.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

А.А.Кудрявцев

СЛОЖЕНИЕ МУСУЛЬМАНСКОГО ГОРОДА ДАГЕСТАНА

(по материалам Дербента VIII–X вв.)

Проблемы становления и генезиса мусульманского города в Дагестане, его структуры и динамики развития, основных этапов формирования и коренных отличий от города доисламского времени в течение уже 30 лет исследуются Дербентской археологической экспедицией на примере одного из самых крупных исламских центров Дагестана и всего средневекового Кавказа — Дербента.

Большинство средневековых городов Северо-Восточного и Восточного Кавказа сложилось на базе крупных городских центров и укреплений албанского и сасанидского времени, расположенных вдоль Прикаспийского пути, в наиболее узких, стратегически выгодных точках — у разломов предгорных хребтов или в местах выходов горных рек на приморскую равнину¹. Обычно это были пункты пересечения местных и международных коммуникаций, позволявшие контролировать основные внутриадагестанские трассы и знаменитый Прикаспийский путь. Возникнув первоначально как важные военные и политические центры, многие из них превратились в крупные города раннесредневекового Дагестана, с мощной фортификационной системой, монументальной архитектурой и четко выраженной двухчастной структурой (цитадель — *кухендиз* и собственно город — *шахристан*)².

Позднее, в арабское время, целый ряд раннесредневековых городов Дагестана превратился в процессе социально-экономического и политического развития в крупные исламские городские центры со сложной разнохарактерной планировкой и городской структурой.

Однако монгольское нашествие и последовавшие за ним многочисленные войны существенным образом повлияли на социально-экономическое и политическое развитие региона и негативно сказались на процессах урбанизации в Дагестане. Сложившаяся здесь на протяжении нескольких веков городская цивилизация, опиравшаяся на градостроительные традиции сасанидского Ирана и мусульманского Востока, пришла в упадок, что отразилось на путях развития дагестанского города и значительно изменило процесс сложения его структуры, планировки и территориального роста.

Дербент — самый значительный и широко известный мусульманский город Дагестана — с наибольшей полнотой отражает основные закономерности и этапы развития дагестанского мусульманского города, сложения его городской структуры, динамику территориального роста, формирование внутригородской топографии.

Еще до падения Сасанидской державы (642 г.) арабы проявили особый интерес к ее закавказским провинциям³ — и первое вторжение исламских отрядов в Азербайджан состоялось уже в 18/639 г. и завершилось их победой над марзпаном Исфандийаром ибн Фаррухзадом⁴.

Сразу же после блестящих побед на Восточном Кавказе арабы попытались овладеть его важнейшими стратегическими воротами — Дербентом. Ряд авторитетных арабских историков IX–X вв. (Балазури, ал-Куфи, Йакуби и др.) и местные исторические хроники («Дербенд наме») сообщают, что первый поход арабов к Дербенту состоялся во времена правления халифа Османа (644–656) под руководством Салмана ибн Раби'а.

Однако ат-Табари (X в.) сообщает о более раннем походе арабов к Дербенту, в 22/642–43 г., при халифе Омаре, и связывает его с именем полководца Сурака ибн-Амра, вместе с которым в Дербент отправился брат Салмана ибн Раби'а Абд ар-Рахман.

Интерес арабов к Дербенту был не случаен: подобно сасанидским правителям, арабские халифы стремились овладеть этим городом, имевшим стратегическое значение для всего персидского Востока. Политика арабов на Кавказе была весьма гибкой. Местное население было освобождено от налогов, но с обязательством охранять проходы от кочевников. По договору, заключенному арабами с комендантом Дербента Шохрияром (или Шахр-Барозом), город освобождался от уплаты *джизьи*, но с условием, что горожане будут нести воинскую повинность⁵.

В позднесасанидское время Дербент был крупнейшим военно-политическим и торгово-экономическим центром с мощной системой обороны, четкой двухчастной структурой (кухендиз и шахристан) и плановой регулярной застройкой, включавшей монументальную культовую и гражданскую архитектуру⁶. Общая внутривосточная площадь города превышала 150 га, из которых около 26 га составляла территория застройки (20–21 га — территория шахристана и 4,5 га — цитадель). По своим размерам, территории и плотности застройки Дербент позднесасанидского периода превосходил многие крупные домусульманские города развитых областей Средней Азии и Ближнего Востока и являлся одним из самых значительных городских центров на всем Кавказе.

Арабское завоевание и дальнейшее социально-экономическое развитие города, бурный рост ремесла и торговли, особенно международной, внесли новые аспекты в динамику развития города и сложения его исторической топографии. Завоевание Дербента арабами и связанное с ним появление новой политической силы и нового этнического элемента не могли не оказать влияния на жизнь средневекового города и на его развитие.

Завоеватели-арабы, сохранявшие еще в значительной степени родоплеменные отношения, не сумели внести коренных изменений в сложившуюся социально-экономическую структуру раннесредневекового города, повлияв лишь на состав и этническую принадлежность отдельных слоев общества. Тем не менее включение Дербента в торгово-экономическую, военно-политическую и культурную сферу Арабского халифата, в состав которого входили высокоразвитые области Ближнего и Среднего Востока, государства Средней Азии и Закавказья, оказало огромное влияние на его развитие.

Как отмечали исследователи средневекового среднеазиатского города, «вторжение арабов, принесших с собой новую религию и государственный язык, включение мелких феодальных княжеств в систему единого государства, установление новых культурных и экономических связей привело к существенному изменению всего облика духовной и материальной культуры»⁷. Подобные изменения произошли и в средневековом Дербенте, положив начало формированию мусульманского города в Дагестане и его дальнейшему развитию.

При Масламе ибн Абд ал-Малике, который в 115/733-34 г. «вторично выстроил Дарбанд во имя таджиков» (т.е. арабов)⁸, арабы окончательно укрепились в Дербенте.

Как показали археологические раскопки, для большинства раннесредневековых городов прикаспийского Дагестана арабские завоевания имели тяжелые последствия. Эти города были разрушены, и некоторые из них так и не возродились. В Дербенте и ряде других приморских городов Дагестана, а также в отдельных предгорных и горных областях сложилась несколько другая обстановка. Особенно благоприятной она была для Дербента. Уже со второй четверти VIII в. арабы сделали Дербент своим главным военно-политическим оплотом на Кавказе, управляемым непосредственно наместником халифа. Все население города, даже неарабы, было освобождено от налогов. Последние приравнивались в этом к статусу мусульман.

У нас нет точной информации о том, как разместились арабы в Дербенте и практиковалось ли их проживание на общей территории с немусульманами. Судя по имеющимся данным, это расселение отличалось от известного расселения арабов в Бухаре и Самарканде, где, по сообщениям авторов IX–X вв., арабы, с целью контроля за местным населением, разместились по всему шахростану, «заняли половину домов и имений (*зийаха*); люди, которые живут вне города, давали корм для верблюдов арабов, и дрова, и все, что потребуется»⁹. В Дербенте же арабы заселяли отдельные кварталы по племенному признаку, а местные жители продолжали проживать в домах своего квартала или были выселены на окраины в другие кварталы.

Так, по сообщениям авторитетных авторов IX–X вв. (Балазури, ат-Табари и др.), арабский полководец Маслама, сын халифа Абд ал-Малика и брат халифа Хишама, прозванный за свою широкоую строительную дея-

тельность в Дербенте «вторым отцом города» («первым» был Хосров Ануширван), а за военные подвиги — «правоверным мечом ислама», переселил сюда «двадцать четыре тысячи солдат из Сирии»¹⁰. Он разделил территорию города на четыре части (*кисм*), из которых «одну часть он отдал жителям Дамаска, вторую — жителям Куфы, третью — обществу Джазиры, четвертую — жителям Химса»¹¹.

О.Г.Большаков считает, что подворное расселение арабов в Бухаре и Самарканде по всему шахристану с целью контроля за местными жителями могло иметь место лишь в первый период завоевания, а затем они занимали отдельные кварталы¹². Расселение арабов в Дербенте сразу по кварталам было обусловлено тем, что жители города, согласно сообщениям источников IX–X вв. (например, ат-Табари), выступили союзниками арабов в их борьбе с хазарами. Подобное расселение арабов в Дербенте сыграло значительную роль в формировании его исторической топографии, в сложении общественно-торгового центра в верхней части города — на территории шахристана Дербента сасанидского периода, в определенной специфике развития шахристана мусульманского города. Квартальная система города в старой (верхней) части Дербента сохранилась до наших дней, причем еще в XVII в., согласно сведениям местных исторических хроник, кварталы именовались по племенной принадлежности, а число их достигало восьми.

Арабское завоевание открыло новую эпоху в истории Дербента и положило начало первому периоду формирования мусульманского города, который охватывает, согласно многочисленным материалам археологических исследований, хронологический отрезок — VIII–X вв. с двумя этапами (VIII, IX–X вв.).

Превращение Дербента в крупный военно-административный центр, где оседала значительная часть огромной военной добычи и налогов, собираемых со всего Дагестана и многих других областей Восточного Кавказа (так, только правитель Серира обязан был поставлять «в зернохранилища ал-Баба сто тысяч мер зерна»¹³), переселение в город многих тысяч арабских воинов резко повысили спрос на различные товары широкого потребления и ремесленную продукцию, что способствовало бурному развитию ремесла, торговли и сельского хозяйства, а также широкому притоку в город разнообразных категорий населения, находивших обширный рынок для своей продукции.

В VIII в. в основном обживаются и застраиваются две части городской структуры, четко выделенные в исторической топографии города: цитадель и шахристан¹⁴.

Цитадель выступает административным и военным центром города, она хорошо укреплена и четко выделена в городской структуре Дербента. Эта часть города полностью сохранила планировку и оборонительные сооружения поздне-сасанидского времени. В арабский период здесь проводились лишь ремонтные работы по восстановлению отдельных участков стен и башен.

Раннеарабская кладка отличается от сасанидской только более ровными рядами блоков облицовки и большим единообразием стандартных размеров блоков на различных участках стен цитадели. Основные же размеры блоков, приемы их укладки и обработки полностью соответствуют таковым в позднесасанидское время.

Как и в сасанидский период, основная часть застройки группировалась в восточной и южной частях цитадели, где при раскопках были обнаружены крупные многокомнатные архитектурные комплексы¹⁵. В восточной части цитадели были выявлены остатки крупного сложнопланового архитектурного комплекса, перекрывающего сверху остатки дворцовой архитектуры Дербента позднесасанидского периода. Он представлял собой внушительное сооружение, площадь которого составляла не менее 1500–1600 м². Значительная часть сооружений комплекса арабского времени была сильно повреждена при возведении позднесредневекового комплекса.

Исследуемые строения представляли собой несколько смежных помещений, сгруппированных вокруг длинного коридора, протянувшегося с запада на восток более чем на 10 м. Выявленные строения — жилые и хозяйственные помещения — имели размеры 4×4, 4,8×8, 5,6×8, 7×7 м¹⁶. Стены их были сложены из обработанных камней и плит на известковом растворе высокого качества, толщина стен достигала 0,6–1 м. Наряду с камнем отмечено применение жженого кирпича, использовавшегося в основном при возведении квадратных колонн, стрельчатых арок, перемычек и куполов.

Стены помещений покрывались белой гипсовой штукатуркой, а в отдельных жилых комнатах и административных парадных залах — резным штукатуром, фрагменты которого обнаружены при раскопках. Широко применялись в конструкциях строений деревянные колонны на цилиндрических или фигурных каменных базах, иногда покрытых богатым резным орнаментом. В помещениях комплекса были выявлены многочисленная богато орнаментированная керамика, изделия из стекла и кости, ювелирные подделки, предметы украшения и роскоши, оружие, монеты VIII–X вв.¹⁷

Планировка, размеры, местоположение архитектурного комплекса, его интерьер и многочисленные предметы роскоши, обнаруженные здесь, не оставляют сомнений, что данное сооружение представляет собой остатки дворца правителя Дербента арабского времени¹⁸. Стратиграфически в культурных наслоениях арабского времени, связанных с этим дворцовым комплексом и другими архитектурными остатками в различных частях цитадели, выделяются два слоя, датируемые многочисленными материалами, в том числе и самой ранней поливной керамикой: VIII — началом IX в. и IX–X вв.¹⁹

Первый слой отличается меньшей толщиной и интенсивностью обжигания, в нем значительно меньше архитектурных остатков и предметов быта, вооружения, украшений. Этот слой относится к раннеарабскому времени и связан с ранним этапом первого периода сложения мусульманского города.

Второй слой отличается значительно большей мощностью и интенсивностью насыщения архитектурными остатками, керамикой, поделками из стекла, кости, металла и т.д. Хронологически он относится к позднеарабскому времени, что подтверждается многочисленными археологическими находками, в том числе монетами²⁰. Этот слой связан с более поздним этапом первого периода развития Дербента в IX–X вв.

Со второй половины VIII в. между арабами и хазарами установилось определенное военное равновесие, лишь эпизодически нарушаемое активными столкновениями, что положительным образом отразилось на развитии Дербента и росте мусульманского города. В это время уже ни одна из противоборствующих сторон не ставила перед собой столь обширных военных и политических задач, как в VII — начале VIII в. Арабский халифат уже приостановил широкую экспансию в Северном и Северо-Западном Прикаспии, пытаясь наладить активный торговый обмен с Восточной Европой, а хазары уже не имели сил систематически подвергать набегам Закавказье, надежно прикрытое военным присутствием арабов и мощью Дербентской оборонительной системы.

Это создало благоприятные условия для широкого развития международной торговли по Прикаспийскому пути, которая оказала самое активное воздействие на превращение Дербента в крупнейший феодальный город Кавказа, важный торгово-ремесленный и культурный центр, способствовала быстрому росту и развитию мусульманского города.

Период второй половины VIII — X в. — это время расцвета арабской торговли в Прикаспии. Арабы в значительной мере сумели парализовать традиционные торговые магистрали византийцев на Черном море и сместили ряд важных торговых трасс на восток, в бассейн Каспия, захватив контроль над важнейшим международным путем Каспий—Волга²¹. Это привело к расцвету и бурному развитию многих городов на данном торговом пути, и в первую очередь столь значительного и важного центра, как Дербент.

В этот период происходят важнейшие изменения в формировании и развитии одной из основных частей средневекового Дербента — собственно города (шахристана).

Стратиграфические исследования средневековых слоев Дербента, проведенные на территории шахристана позднеасанидского периода, а также за его пределами, показали, что в VIII–X вв. город продолжал развиваться в пределах своего межстенного пространства. Наиболее интенсивно обживались верхняя часть города, включавшая в себя территорию шахристана позднеасанидского Дербента, застроенную еще в VI–VII вв., и его нижняя, приморская часть, которая вместе с центральной входила в территорию новой застройки города VIII–X вв.

В культурных отложениях Дербента арабского времени удалось выделить два слоя, относящиеся к VIII — началу IX в. и к IX–X вв.²². Оба слоя включают в себя большое количество архитектурных остатков из обработанного и необработанного камня, жженого кирпича, а также множество

разнообразной поливной и неполивной керамики VIII–X вв., стеклянных и костяных изделий, поделок из металла и камня, предметов роскоши и украшений, оружия, монет этого же периода.

Слой раннеарабского времени (VIII — начало IX в.) на территории шахристана сасанидского периода, т.е. шахристана доисламского города, значительно уступает по мощности и интенсивности насыщенности культурными остатками слою позднеарабского времени (IX–X вв.). Ниже района Джума-мечети, в центральной и приморской частях Дербента, слой раннеарабского времени (VIII — начало IX в.) на многих участках не выявлен, что свидетельствует о необжитости этой значительной части межстенной территории города.

Второй, позднеарабский, слой (IX–X вв.) представлен на территории домусульманского шахристана VI–VII вв. более мощными отложениями, интенсивно насыщенными разнообразными архитектурными остатками, поливной и неполивной керамикой, изделиями из металла, стекла, кости, камня, оружием и украшениями, ювелирными изделиями и монетами, относящимися к IX–X вв.²³.

Второй слой выявлен почти на всей центральной части города (ниже района Джума-мечети) и в северной зоне его приморской части, что позволяет говорить об обживании почти всей межстенной территории Дербента в период IX–X вв. Исследования показали, что отличительной особенностью этого слоя является наличие в нем бракованных изделий, шлаков, остатков ремесленного производства, орудий труда ремесленников, а также почти полное отсутствие предметов роскоши и дорогостоящих импортных изделий²⁴.

Стратиграфические исследования за пределами межстенной территории города (к югу и северу от городских стен), где предполагалось нахождение *рабада* (ремесленного пригорода) средневекового Дербента, показали, что в арабское время эти территории не обживались, т.е. рабад за городскими стенами Дербента не существовал.

Таким образом, археологические раскопки на территории Дербента позволили проследить динамику развития и территориальный рост города в арабское время, в первый период его формирования, как города мусульманского, когда наметились определенная специфика и отличия его от города сасанидского периода.

С одной стороны, как и в сасанидское время, военный и административный центр Дербента располагался в цитадели, на вершине холма, где сформировалось древнейшее ядро города и откуда он территориально развивался вниз по склону холма, к морю. Однако в арабское время стали обживаться центральные и приморские районы межстенной территории, развитие которых шло вверх, с востока на запад, т.е. от моря к центру города. Наличие значительной незастроенной территории между северной и южной городскими стенами (около 150 га) позволяло Дербенту, несмотря на бурный территориальный рост в IX–X вв., развиваться на этой свободной от застройки площади на протяжении длительного периода.

Если в сасанидский период территория собственно города располагалась на внутривосточном пространстве от цитадели до Джума-мечети, будучи отделенной от остальной, незастроенной, территории мощной поперечной стеной, то в VIII–X вв. обживалась и территория старого, доисламского шахристана, и территория, лежавшая ниже его, в центральной и приморской частях Дербента. Однако здесь не просто происходит сложение более крупного по размерам шахристана арабского времени, а формируются две различные части городской структуры Дербента мусульманской поры, появляется новая структурная единица в топографии города — рабад.

В период бурного территориального роста, связанного с экономическим расцветом мусульманского города, развитием различных отраслей ремесла, международной и внутренней торговли, Дербент VIII–X вв. внешне как бы сохранял свою двухчастную структуру, увеличивались только размеры нового шахристана. Но это было лишь внешним проявлением особенностей, связанных со спецификой планировки и территориального развития города и обусловленных большими размерами незастроенного межстенного пространства на площади около 130 га.

Фактически, как показали археологические исследования, в городской зоне, между южной и северной оборонительными городскими стенами, происходило выделение и формирование двух самостоятельных частей городской структуры Дербента арабского времени — шахристана и рабада. Их обособление и развитие составляло главную специфику и закономерность развития мусульманского города, выступало основным отличием его внутренней структуры от структуры города домусульманского, основанного на сасанидских градостроительных традициях. Эти две части Дербента, в возникновении которых отразились экономические и социальные изменения в городе, были четко отделены одна от другой поперечной стеной, возведенной еще в сасанидский период и ограждавшей с востока, со стороны моря, домусульманский шахристан Дербента VI–VII вв.²⁵

Территория шахристана поздне-сасанидского города сохранила свое значение и продолжала развиваться и в арабское время. Здесь сложился шахристан раннемусульманского Дербента, воспринявший от шахристана VI–VII вв. территорию обживания и регулярную квартальную планировку, но имевший уже несколько иные социально-экономические характеристики и внутриквартальную застройку. Этот район города в начале VIII в. был заселен по племенному признаку первыми арабскими колонистами, представители родо-племенной верхушки которых превратились в IX–X вв. в крупных городских аристократов, местную феодальную и торгово-ремесленную знать, игравшую огромную роль в экономической и политической жизни средневекового города. Именно здесь, в шахристане Дербента VIII–X вв., сформировалось торгово-экономическое и культурное ядро мусульманского города, сложился его общественно-политический, торговый и идеологический центр, сконцентрировалась социальная и культурная жизнь его средневековых обитателей.

Во многих городах Средней Азии и Ближнего Востока в VIII–X вв. до-мусульманские шахристаны в значительной мере теряли свое значение и приходили в запустение, а центр городской жизни смещался в рабады, которые обносились новыми стенами и превращались во внешний город, своего рода посад²⁶. В Дербенте в отличие от этого подобные процессы происходили внутри старой межстенной территории, т.е. формально на территории шахристана. Здесь складывалась привилегированная часть города, формировались его жилые кварталы, появлялись площади и базы, общественные здания и культовые сооружения²⁷.

Центрами общественной жизни города становятся базарные площади, где сосредоточиваются торговые ряды и концентрируется монументальная архитектура. Вокруг базарных площадей возводятся караван-сарай, мечети, фонтаны, бани, дома представителей городской знати.

Исследования показали, что торговый и культурный центр ранне-мусульманского города начал складываться еще в первой половине VIII в. (Джума-мечеть, складские помещения, богатое жилое здание из жженого кирпича VIII–XIII вв.) и в основных чертах оформился к X в., хотя значительные внутриквартальные перестройки и изменения происходили в нем на протяжении всего средневекового периода. Материалы археологических исследований, анализ письменных источников и позднесредневековых планов и гравюр Дербента XVII–XVIII вв. дают основание считать, что подобным торгово-экономическим и культурным ядром Дербента VIII–X вв., сформировавшимся на территории шахристана ранне-мусульманского города, выступают районы, примыкающие к Джума-мечети и Кильса-мечети.

Известный арабский автор X в. ал-Мукаддаси писал о Дербенте этого времени, что главная мечеть города (Джума-мечеть) «стоит в середине базарных площадей» и здесь же находится один из городских фонтанов²⁸.

Джума-мечеть является наиболее крупным сооружением, представленным в ансамбле комплексов монументальной архитектуры и включавшим в себя культовые и общественные сооружения, хозяйственные и жилые здания.

В исторической литературе нет единого мнения о времени возведения и первоначальном назначении данного сооружения. Одни исследователи полагают, что это христианский храм, позднее перестроенный в мечеть²⁹, другие считают, что это здание возводилось сразу как мечеть, а его базиликальная форма является следствием подражания ранним мечетям Арабского халифата (мечеть ал-Валида в Дамаске)³⁰. Однако и те и другие единодушны в том, что уже с VIII в. это сооружение было главной мечетью города, крупнейшим культовым зданием на всем Кавказе.

Оно представляет собой прямоугольное в плане здание, имеющее внутренние размеры 67×17 м. Внутри расположен трехнефный зал, вытянутый с запада на восток и разделенный двумя рядами квадратных колонн, и квадратное подкупольное пространство, выступающее за южную грань фасада стены.

Арабские историки и географы IX–X вв., писавшие о Дербенте, и местные исторические хроники единодушны в том, что Джума-мечеть была построена (перестроена) в первой половине VIII в.³¹, это подтверждает и порталная надпись на арабском языке об основании мечети в 115/733–34 г. и ее основательном ремонте в 770/1368–69 г.³². Исследования последних лет позволяют принять гипотезу о том, что данное сооружение было возведено в VI в. и являлось первоначально христианским базиличным храмом, перестроенным в первой половине VIII в. в мечеть³³.

С запада и востока вокруг базарных площадей группировались общественные сооружения и жилые постройки. Среди общественных строений особое место занимали караван-сарай, складские помещения и водохранилища. Еще в середине XVII в. в районе торгового и общественного центра Дербента сохранялось три караван-сарая, представляющих собой внушительные квадратные и прямоугольные в плане сооружения (размером около 50×50 м) с большим внутренним двором.

Среди многочисленных зданий общественно-хозяйственного назначения выделяются хорошо сохранившиеся складское помещение и водохранилище. Первое представляет собой длинное прямоугольное сооружение, вытянутое с севера на юг более чем на 40 м. Массивные стены его сложены из крупных каменных плит, скрепленных известковым раствором. Вероятно, это один из складов, построенных Масламой в 115 г. х.³⁴

Рядом было выявлено крупное водохранилище прямоугольной формы, ориентированное с запада на восток, что характерно для большинства подобных средневековых сооружений города. Сооружение имело массивные каменные стены толщиной до 1,5–2 м, скрепленные известковым раствором высокого качества, и достигало в длину 17,4 м при ширине 7,4 м и высоте более 10 м. Подобно большинству раннемусульманских монументальных сооружений города, оно было перекрыто мощным стрельчатым сводом, укрепленным четырьмя стрельчатыми арками, опирающимися на массивные прямоугольные выступы-пилястры. Внутри водохранилища сохранился мощный слой отложений ила с большим включением керамики VIII–XVIII вв. (в основном кувшины).

К западу и востоку от базарных площадей находились здания городских бань общей площадью от 300 до 700 м². Бани представляют собой несколько заглубленные сложноплановые сооружения, перекрытые стрельчатыми арочными сводами и куполами, в которых оставляли специальные отверстия для освещения. Перекрытия бань были хорошо и рационально продуманы, что позволяло не только успешно решать задачи их основного функционального назначения, но и использовать конструктивные особенности сводов и куполов для создания единой, хорошо сбалансированной пространственно-композиционной системы. Этот традиционный для мусульманского Востока вид гражданской архитектуры играл особую роль в средневековом городе, выступая такой же неотъемлемой частью его общественной жизни, как мечети и базары³⁵.

С юга и запада к району базарных площадей примыкали кварталы, где жила привилегированная часть дербентского населения. Большинство домов отличалось значительными размерами, высоким качеством строительных материалов, богатством интерьера и утвари. Исследованные здесь жилые строения, в числе которых особенно выделяется упомянутое выше богатое кирпичное здание VIII–XIII вв., не оставляют сомнений в том, что их обитатели занимали высокое социальное положение в мусульманском городе и находились на высших ступенях его иерархической лестницы³⁶. Речь может идти о городской феодальной и торгово-экономической верхушке, именуемой в местных исторических хрониках *раисами*³⁷.

Выявленное в процессе раскопок богатое кирпичное здание³⁸ имело в плане прямоугольную форму и было вытянуто с севера на юг, что характерно для ориентировки основной части гражданских сооружений и домов средневекового Дербента. Длина здания более 75 м, ширина — 8,3 м, вход был с восточной стороны, к которой примыкала открытая галерея, вероятно, типа *айвана*. Стены возведены из жженого кирпича (размером 27–29×27–29×5 см), скрепленного известковым раствором высокого качества, который был уложен слоем в толщину кирпича (ширина швов между кирпичами достигает 5 см). Толщина стен — 1,2–1,3 м, сохранившаяся высота — 2,5–3 м. В здании выявлено четыре уровня известковых полов толщиной от 5–6 до 20–25 см, связанных с четырьмя основными этапами его обживания, самый ранний из которых четко датируется многочисленными материалами и монетами VIII в., а второй уровень пола относится к IX–X вв.

Внушительные размеры здания и его строительный материал — жженный кирпич, довольно редко применяемый в архитектуре города VIII–X вв. (в основном строительство велось из местного камня-ракушечника), богатство внутреннего убранства и инвентаря, включающего предметы роскоши, ювелирные украшения, дорогостоящие привозные товары, позволяют говорить об очень высоком положении обитателей этого дома в местном феодальном обществе. Согласно местным преданиям, здесь жил *эмир магала (махалла)*, т.е. один из лидеров мусульманской общины, глава этого, а возможно, и соседних кварталов, крупный представитель городской феодальной аристократии Дербента VIII–X вв.

В определенной мере этот район средневекового города становится и административным центром, куда переносятся из цитадели отдельные бюрократические учреждения. Так, в известной исторической хронике «Тарих Баб ал-абваб» упоминается «правительственное здание»³⁹ в городе, куда был заключен шестнадцатилетний эмир Маймун, увезенный раисами из цитадели. В этом же здании эмир принимал «клятвы на верность» от «знатных людей города»⁴⁰, что, несомненно, свидетельствует о сильно возросшем влиянии раисов, стоявших в оппозиции к верховной власти Дербента, и об их попытках усилить значение шахристана не только как торгового, общественного и культурного центра, но и как административного и политического.

Таким образом, археологические исследования и сопоставление их с информацией письменных источников показали, что в VIII–X вв. на территории шахристана сасанидского периода (VI–VII вв.) сформировался шахристан раннемусульманского города, в котором, в отличие от доисламского времени, сложился его общественный, торговый и культурный центр и сконцентрировались дома привилегированной части населения Дербента.

Многие из монументальных сооружений шахристана были возведены или перестроены еще в первой половине VIII в., и целый ряд известных арабских авторов IX–X вв. писал о строительных работах, проводившихся здесь еще Масламой: «И выстроил [Маслама] [в городе] амбар для провизии, амбар для ячменя и склад для оружия; он приказал вычистить цистерну [городскую], исправил разрушенные места в городе и украсил его»⁴¹.

Со второй половины VIII в. началось обживание территории, лежавшей ниже (восточнее) Джума-мечети. Обживание и застройка приморской и центральной частей межстенного пространства города, пустовавших на протяжении всего позднесасанидского периода, велись в разное время и с различной интенсивностью. Более быстрыми темпами осваивались районы, примыкавшие к Джума-мечети, и северные приморские участки огромной внутривосточной территории Дербента, расположенные между северной и южной городскими стенами. Районы, расположенные за городскими стенами как с севера, так и с юга, практически не обживались. Это объяснялось и сложным военно-политическим положением города, лежавшего на северной границе мусульманского мира, и наличием значительной незастроенной территории к востоку от Джума-мечети в пределах мощных городских стен.

Территория города, расположенная к востоку от Джума-мечети, площадью около 130 га была застроена в VIII–X вв. в основном однотипными домами, возведенными из бутового или частично обработанного камня на глиняном растворе. Главным образом это однокомнатные или двухкомнатные строения площадью 20–40 м² с небольшим внутренним двориком или без него. Реже встречаются более крупные жилые дома и строения площадью до 60–70 м², а иногда и более⁴².

Выявленные здесь дома имели прямоугольную или квадратную форму, нередко асимметричную планировку, ориентированную обычно по оси север—юг. Перекрытие подобных домов плоскостное, с деревянными балками.

Наряду с многочисленными жилыми строениями в этой части города отмечены следы ремесленного производства: развалы печей и остатки производственных помещений, шлаки и отходы, бракованные изделия и орудия труда ремесленников⁴³. Подобные находки относительно немногочисленны в слое VIII — начала IX в., но в слое IX–X вв. их количество резко возрастает. Именно в этот период происходит интенсивное обживание и застройка территории города, лежавшей восточнее Джума-мечети.

Это явление, как и наличие на указанной территории большого количества остатков ремесленного производства, надо связывать с расцветом городского ремесла и торговли (особенно международной), оказавших значительное воздействие на динамику развития раннемусульманского города и его структуру, в которой появился новый элемент — рабад.

Эта новая часть городской структуры, как и две другие (цитадель-кала и шахристан) не только отражала динамику территориального развития города раннемусульманской поры, но и заключала в себе прежде всего определенные социально-экономические характеристики Дербента VIII–X вв. Если шахристан являлся привилегированной частью Дербента, то в рабаде было сконцентрировано ремесленное производство и проживала основная часть населения — торгово-ремесленный люд.

Сопоставление размеров застроенной территории шахристана (20–21 га), цитадели (4,5 га) и рабада (около 130 га) не оставляет сомнения в том, что основной частью дербентского населения, главным его компонентом в IX–X вв. являлся именно торгово-ремесленный люд, хотя для VIII в., особенно его первой половины, когда Дербент прежде всего выступал как военно-политический центр, такое превосходство, вероятно, было нехарактерно. Это объясняется наличием в городе, на первой стадии его исламизации, большого количества воинов и газа, содержавшихся за счет государства (Арабского халифата).

Современная застройка и мощные культурные отложения последующих эпох не позволяют с должной полнотой проследить внутреннюю планировку и застройку каждой из частей городской структуры Дербента. Но многолетние археологические исследования, проводившиеся на территории шахристана и рабада, а также изучение гравюр и планов Дербента XVII–XVIII вв. дают возможность обозначить ее в общих чертах и выявить основные различия внутригородской топографии шахристана и рабада.

Восстановление средневековой планировки города, столь древнего, как Дербент, представляет значительную трудность, так как более поздняя бессистемная застройка, с разветвленной сетью многочисленных кривых и узких улочек, тупиков, асимметричных кварталов, новых и старых домов, значительно изменила городскую топографию. Однако опыт выявления планировки известных античных городов Востока, с четкой геометрической сетью улиц и регулярной застройкой, утраченной в средневековый период (Алеппо, Дамаск), позволил исследовать внутригородскую топографию шахристана и большей части рабада (в послемонгольское время город значительно сократил свои размеры, и на гравюрах первой половины XVII в., чертежах начала XVIII в. показаны лишь районы шахристана и центральной части рабада, обжитых к этому периоду).

Используя метод реконструкции планировки древних городов⁴⁴, удалось установить, что планировка шахристана раннемусульманского города в основных чертах повторяла внутригородскую топографию Дербента сасанидского периода. Основу планировки шахристана VIII–X вв., как и

шахристана домусульманского времени, составляли длинные продольные улицы (их было три), вытянутые с запада на восток по склону холма (от цитадели к морю), разделенные перпендикулярными поперечными (с севера на юг) улицами (числом не менее семи-восьми) на прямоугольные кварталы⁴⁵.

Подобная правильная планировка была типична для ряда ближневосточных и среднеазиатских городов⁴⁶, построенных на основе античных принципов планировки и градостроительных традиций, что отличает их от городов другого типа, складывавшихся постепенно и стихийно вокруг укрепленных пунктов, поселений или феодальных замков.

Регулярная планировка шахристана раннемусульманского Дербента позволяет полагать, что здесь, как и в фортификационном строительстве, арабы опирались на уже сложившиеся принципы сасанидского градостроения и сохраняли правильную квартальную застройку, с четкой системой продольных и поперечных улиц. Раннесредневековый Дербент, застройка которого велась планомерно в период расцвета сасанидского Ирана при Хосрове I Ануширване (531–579), возводился согласно существовавшим в Иране канонам градостроительства, несущим в своей основе многие черты и традиции античного города. Квартальная планировка, когда сеть маленьких улочек разбивает городскую территорию на отдельные блоки, нередко изолированные друг от друга, характерна для восточного города как в античное, так и в средневековое время⁴⁷. Эта система деления территории Дербента, отмеченная арабскими авторами и местными историческими хрониками еще в начале VIII в., сохранилась в верхней (древней) части города до настоящего времени.

Стремительный рост города в IX–X вв. и освоение новых территорий к востоку от Джума-мечети, где складывался рабад раннемусульманского Дербента, сильно изменили планировку и внешний облик города. На территории рабада регулярная планировка и пропорциональность кварталов отсутствуют, они достигают порой очень значительных размеров и изрезаны многочисленными тупиками и бессистемной сетью узких кривых улочек, которых особенно много у южной и северной городских стен. Самых значительных размеров кварталы достигали в центральной части города, где их образовывали две главные продольные улицы и несколько поперечных, зачастую сильно искривленных. Основные улицы были связаны с городскими воротами, некоторые из них (например, Дашкапы) появились в южной и северной городских стенах именно в этот период.

Подводя итоги исследования сложения раннемусульманского города, надо отметить, что VIII–X века являлись наиболее важным хронологическим периодом в его развитии, когда произошли кардинальные изменения в динамике территориального роста и застройке, городской структуре и внутренней топографии. Причем здесь четко выделяются два этапа формирования города мусульманской поры: раннеарабский (VIII в.) и позднеарабский (IX–X вв.).

В VIII в. для большинства городов Кавказа и сопредельных регионов еще не завершился период застоя и упадка, связанный с общим социально-экономическим кризисом раннесредневекового города и последствиями арабских завоеваний⁴⁸. Дербент, хотя и был в то время превращен арабами в крупнейший военно-политический и административный центр Восточного Кавказа, не мог развиваться быстрыми темпами без наличия широких торгово-экономических связей с сопредельными регионами внутридагестанского рынка.

Расцвет города приходится на IX–X вв., когда наблюдается общий подъем городской жизни во многих областях Ближнего Востока, Средней Азии и Кавказа⁴⁹. Именно в этот период происходит бурное развитие самых различных видов городских ремесел Дербента и превращение города в главный транзитный пункт международной каспийско-волжской торговли, крупнейший центр морской торговли на Каспии, что отразилось на динамике территориального роста города и развитии его городской структуры.

В IX–X вв. Дербент коренным образом изменяет свою городскую структуру и из двухчастного города, с доисламской схемой развития (цитадель—шахристан), превращается в трехчастный: цитадель — шахристан (араб. *медина*)—рабад, типичный для всего мусульманского Востока. Это территориальное деление раннемусульманского города на три части отмечало не только динамику его роста и застройки, но заключало в себе прежде всего новые социально-экономические характеристики развития Дербента, превращение его из города раннесредневекового, доисламского, в город средневековый, феодальный.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кудрявцев А.А. Феодальный Дербент. М., 1993, с. 282; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988, с. 109.

² Кудрявцев А.А. Город, не подвластный векам. Махачкала, 1976, с. 102–103, 117–132; он же. Сложение исторической топографии средневекового Дербента. — Древние и средневековые археологические памятники Дагестана. Махачкала, 1980, с. 190–211; Шихсаидов А.Р. Дагестан в X–XIV вв. Махачкала, 1975, с. 26–27 (см. также плановую работу А.Р.Шихсаидова за 1971 г. под тем же названием: РФ Института ИАЭ, № 4803, с. 39).

³ Бунятов З.М. Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965, с. 80.

⁴ Шихсаидов А.Р. Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа. — Памятники истории и литературы Востока. Период феодализма. М., 1986, с. 72–73.

⁵ Кудрявцев А.А. Древний Дербент. М., 1982, с. 105–128.

⁶ Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973, с. 132.

⁷ Там же, с. 151.

⁸ Там же.

⁹ Баладзори. Книга завоевания стран. Пер. П.К.Жузе. Баку, 1927, с. 17.

¹⁰ Бартольд В.В. Дербент. — Сочинения. Т. III. М., 1965, с. 421.

¹¹ Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии, с. 151.

¹² История агван Моисея Каганкатвацци. Пер. К.Патканова. СПб., 1861, с. 261.

¹³ Баладзори. Книга завоевания стран, с. 18.

¹⁴ Кудрявцев А.А. Феодалный Дербент, с. 65–76.

¹⁵ Там же, с. 67–70.

¹⁶ Там же, с. 69.

¹⁷ Там же, с. 68–70.

¹⁸ Кудрявцев А.А. Древний Дербент, с. 148–149; он же. Феодалный Дербент, с. 67–70.

¹⁹ Кудрявцев А.А. Феодалный Дербент, с. 67–68.

²⁰ Там же.

²¹ Заходер Б.Н. Из истории волжско-каспийских связей Древней Руси. — СВ. 1955, № 3, с. 108–118.

²² Кудрявцев А.А. Феодалный Дербент, с. 70, 74; он же. Мусульманский город Дагестана. Махачкала, 1994, с. 129.

²³ Там же, с. 71, 129–130.

²⁴ Там же, с. 75–76, 137.

²⁵ Кудрявцев А.А. Древний Дербент, с. 115–116, 151–152; он же. Интерпретация сведений «Тарих Баб ал-абваб» по исторической топографии средневекового Дербента в свете археологического изучения города. — Источниковедение и текстология Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, с. 48–49.

²⁶ Бартольд В.В. Берда'а. — Сочинения. Т. III, с. 372; он же. Кеш. — Сочинения. Т. III, с. 460; он же. К истории Мерва. — Сочинения. Т. IV. М., 1966, с. 172–195; Массон М.Е. Новые данные по древней истории Мерва. — ВДИ. 1951, № 4, с. 95–96; он же. К изучению прошлого Старого Мерва. — ТЮТАКЭ. Т. XII. Аш., 1963, с. 5–16; Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана. — ТЮТАКЭ. ИИАЭ АН КазССР. Т. V. А.-А., 1958, с. 66–72; Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. Таш., 1958, с. 16–20; Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии, с. 5–13, 166–254; Древний Ташкент. Таш., 1973, с. 13–17; Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. Аш., 1958, с. 143–145; она же. Искусство Туркменистана. М., 1967, с. 98–99; Якубовский А.Ю. Вопросы периодизации истории Средней Азии в средние века (VI–XV вв.). — КСИИМК. 1949, вып. XXVIII, с. 7–13; он же. Феодализм на Востоке. Л., 1932, с. 4–7; Гафуров Б.Г. История таджикского народа. М., 1955, с. 192–193; История Самарканда. Т. I. Таш., 1969, с. 146–147.

²⁷ Кудрявцев А.А. Сложение исторической топографии средневекового Дербента, с. 203–208; он же. Мусульманский город Дагестана, с. 131–132.

²⁸ Ал-Мукаддаси. Лучшее из делений для познания климатов (пер. Н.А.Караулова). — СМОМПК. Тифлис, 1908, вып. XXXVIII, с. 9.

²⁹ Бутков П.Г. Выдержки из «проекта отчета о персидской экспедиции в виде писем». 1796 г. — История, география и этнография Дагестана. XVIII–XIX вв. М., 1958, с. 202; Бестужев-Марлинский А.А. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1958, с. 321; Березин И. Путешествие по Дагестану и Закавказью. Т. I. Казань, 1850, с. 143; Артамонов М.И. Древний Дербент. — СА. 1946, т. VIII, с. 143; Бретаницкий Л.С. Зодчество Азербайджана XII–XV вв. М., 1966, с. 159–160; Кудрявцев А.А. О христианстве в Дербенте. — Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. М., 1980, с. 14; он же. Древний Дербент, с. 126–127; он же. Средневековый Дербент как религиозный центр Восточного Кавказа. — Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Махачкала, 1986, с. 129–133.

³⁰ Хан-Магомедов С.О. Медресе комплекса Джума-мечети в Дербенте. — Архитектурное наследство. 1967, вып. XVI, с. 128–136; он же. Джума-мечеть в Дербенте. — СА. 1970, № 1, с. 203–214; он же. Дербент. Горная стена. Аулы Табасарана. М., 1979, с. 130–135.

³¹ *Баладзори*. Книга завоевания стран, с. 17; *Тарихи Дербенд-наме* (пер. М.Алиханова-Аварского). — СМОМПК. Тифлис, 1908, вып. XXXVIII, с. 9.

³² *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Т. I. М., 1966, с. 120.

³³ *Кудрявцев А.А.* Средневековый Дербент как религиозный центр Восточного Кавказа, с. 123–133.

³⁴ *Баладзори*. Книга завоевания стран, с. 17–18.

³⁵ *Koudryavtsev A.A., Gadjev M.S.* Darband's Bath-Houses of the Ottoman Period. — Proceedings of the 10th International Congress of Turkish Art. Geneva, September 17–23, 1995 (в печати).

³⁶ *Кудрявцев А.А.* Раскопки богатого здания VIII–XIII вв. в жилом квартале средневекового Дербента. — Археологические памятники раннесредневекового Дагестана. Махачкала, 1977, с. 74–103; он же. Сложение исторической топографии средневекового Дербента, с. 203–208.

³⁷ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда. М., 1963, с. 68–69, 73, 162, 163 и др.

³⁸ *Кудрявцев А.А.* Раскопки богатого здания VIII–XIII вв., с. 74–103.

³⁹ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда, с. 63–69, 73.

⁴⁰ Там же, с. 68.

⁴¹ *Баладзори*. Книга завоевания стран, с. 17.

⁴² *Кудрявцев А.А.* Древний Дербент, с. 150–153; он же. Феодальный Дербент, с. 70–76.

⁴³ *Кудрявцев А.А.* Феодальный Дербент, с. 95–250, 272–279; он же. О численности населения средневекового Дербента. — VIII Крупновские чтения по археологии Кавказа. Нальчик, 1978, с. 33.

⁴⁴ *Sauvaget J.* Esquisses d'une histoire de la ville de Damas. — REI. 1934, cahier IV, с. 421–470; Idem. Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, dès origines au milieu du XIX siècle. P., 1941, t. I, с. 40; Idem. Le plan de Laodicée-sur-mer. — Mémorial Jean Sauvaget. Damas, 1954, t. I, с. 114–139.

⁴⁵ *Кудрявцев А.А.* Сложение исторической топографии средневекового Дербента, с. 203–214; он же. Мусульманский город Дагестана, с. 119–122.

⁴⁶ *Sauvaget J.* Alep, с. 40–41; Idem. Le plan de Laodicée-sur-mer, с. 114–139; *Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г.* Средневековый город Средней Азии, с. 236–237, рис. 94; *Большаков О.Г.* Средневековый город Ближнего Востока (VII — середина XIII в.). Социально-экономические отношения. М., 1984, с. 98–130.

⁴⁷ *Сухарева О.А.* К истории городов Бухарского ханства. Таш., 1958, с. 28; *Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г.* Средневековый город Средней Азии, с. 236–238; *Литвинский Б.А.* Кушанский город. — Древний Восток и мировая культура. М., 1981, с. 123.

⁴⁸ *Цинцадзе В.* Тбилиси. Тб., 1958, с. 77; *Ваидов Р.М.* Мингечаур в III–VIII вв. Баку, 1961, с. 99; *Чилашвили Л.А.* Города феодальной Грузии. Тб., 1970, с. 172–177; *Пугаченкова Г.А.* Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма, с. 143; *Массон М.Е.* Средневековые торговые пути из Мерва в Хорезм и в Мавераннахр. — ТЮТАКЭ. Т. XIII. Аш., 1966, с. 17; *Сюзюмов М.Я.* О роли закономерностей, факторов, тенденций и случайностей при переходе от рабовладельческого строя к феодальному в византийском городе. — АДСВ. Свердловск, 1965, вып. 3, с. 8; *Медведев И.П.* Феномен трансурбанизации и его роль в становлении феодального византийского города. — АДСВ. Свердловск, 1969, вып. 6, с. 79–90; он же. Мистра. Л., 1973, с. 10.

⁴⁹ Чилашвили Л.А. Город Рустави. Тб., 1958, с. 14–19; История Азербайджана. Т. 1. Баку, 1958, с. 133, 148; Шарифли М.Х. Азербайджан в IX–XII вв. — Труды ИИ АН АзССР. Баку, 1957, т. 12, с. 44, 92–93; Ахмедов Г.М. Средневековый город Байлакан. Баку, 1979, с. 93–95; Аракелян Б.Н. Города и ремесла Армении IX–XIII вв. Т. I. Ер., 1958, с. 177–179; Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948, с. 351; Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии, с. 166–210.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского НЦ РАН**



instituteofhistory.ru

Э.М.Далгат

ИСЛАМ И ФОРМЫ ЗЕМЕЛЬНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В ДАГЕСТАНЕ

Становление земельной собственности в Дагестане и влияние ислама на изменение ее форм являются важными аспектами социально-экономического развития средневекового Дагестана. В трудах Р.М.Магомедова, А.Р.Шихсаидова, Ш.М.Ахмедова, А.А.Кудрявцева исследуются факторы, способствовавшие становлению в раннесредневековом Дагестане земельной собственности, показаны разные формы землевладения, сделан анализ изменений, происшедших в этой области с приходом в Дагестан арабов. Изучение форм земельной собственности приобрело особую актуальность в последнее время, в связи с коренными изменениями, происходящими в настоящее время в Российской Федерации.

Земельная собственность возникла на Кавказе, в том числе и в Дагестане, задолго до арабского завоевания. Исследователи истории феодализма в Закавказье пришли к выводу о существовании здесь различных форм земельной собственности и наличии купли-продажи земли¹.

В Дагестане накануне арабского завоевания, начавшегося во второй половине VII в., также существовали разные формы земельной собственности. Они определялись тем или иным уровнем социально-экономического развития данного региона. Так, в высокогорном Дагестане, где только начинались процессы разложения общинно-родового строя и развития классового общества, господствовала сельская община. Она контролировала не только пастбищные, но и пахотные участки своих членов.

Наиболее развитой была часть Дагестана, входившая в состав Кавказской Албании, а после ее распада — в Сасанидскую империю. В описываемый период на этой территории активно шло разложение сельской общины. По мнению Ш.Ахмедова, внутренние процессы формирования частной собственности на землю, происходившие в сельских общинах Восточного Дагестана, были ускорены влиянием форм земельной собственности, господствовавших в тех странах, в сфере воздействия которых находилась эта часть Дагестана². Таким образом, земельное право Кавказской Албании и сасанидского Ирана являлось важным стимулом для развития здесь этой формы землевладения.

К моменту проникновения ислама в Дагестане уже существовали следующие формы земельной собственности: государственная, общинная и частная, в том числе типа *икта* и типа *дийа*.

Государственная форма земельной собственности, или *царский домен*, была связана с существованием на территории Дагестана ряда раннефеодальных государств. Верховным собственником земли в них было государство в лице царей, которые собирали подати с подвластных им территорий³.

Общинная форма земельной собственности получила распространение по всему Дагестану: и в раннефеодальных государствах, и в так называемых вольных обществах.

В раннефеодальных государствах сельская община стала терять свободу и попала в феодальную зависимость. Здесь оказалось возможно отчуждать пахотные участки, т.е. свободно ими распоряжаться. Иное положение было в общинах горного Дагестана, где наблюдалась удивительная устойчивость обычного права, не менявшегося на протяжении веков. Многочисленные адаты свидетельствуют о том, что даже в новое время во многих обществах горного Дагестана сохранялись ограничения на отчуждение пахотных земель. В адатах Келебского общества Гунибского округа было записано: «Если кто-нибудь предложит своему близкому родственнику купить у него пахотный участок и сад, а тот не захочет купить и участок будет продан постороннему человеку, и если после всего этого родственник заявит, что не знал о продаже участка, он должен подтвердить свое заявление присягой вместе с семью соприсягателями. Если он подтвердит, то пахотный участок и сад продаются ему за ту цену, за которую они были проданы постороннему человеку»⁴.

Таким образом, даже в XVII–XVIII вв., а именно этим временем датируют историки эти адаты, сохранялось право предпочтительной покупки. Право на недвижимость признавалось за всеми родственниками, несмотря на то что земля находилась в наследственном владении малой семьи. Подобные нормы обычного права существовали и в других союзах сельских общин. Это тормозило развитие частной собственности на землю.

По поводу земель типа *икта* среди историков существуют разногласия. Зарубежные исследователи считают, что институт *икта* был привнесен в Дагестан арабами⁵. Отечественные ученые утверждают, что институт *икта* возник задолго до появления на Кавказе арабов, в сасанидском Иране, а так как Дагестан давно находился в сфере его влияния, то и *икта* привнесли сюда персы⁶.

Для защиты северных границ Сасанидской империи персы построили в Дагестане много крепостных сооружений, самым крупным из которых был дошедший до наших дней Дербентский оборонительный комплекс. Для несения гарнизонной службы персы переселяли в Дагестан своих соотечественников, а также людей из других стран. В качестве платы им давали долю налога с определенных земель — на время службы или пожизненно⁷. В этом заключался институт *хостака* — условного владения в Иране.

И наконец, арабским термином «дийа» обозначалось феодальное землевладение, существовавшее в Дагестане задолго до прихода арабов. Так, в 462 г. царь Кавказской Албании Ваче II после подавления восстания против Сасанидов вынужден был отказаться от албанского престола и удалиться в свой наследственный удел, который находился в стране Чора, где-то в Южном Дагестане. Наследственный удел албанских царей состоял из 1000 *ердов* (*дымов*)⁸.

Пути формирования дийа были разнообразными. Одним из них было превращение в дийа такой формы икта, как икта-*тамлик*, о которой будет сказано ниже, но это относится уже к более позднему периоду.

Арабские завоевания привели к значительному перераспределению земельного фонда захваченных стран. Так, в Средней Азии была ограничена собственность крупных землевладельцев⁹. То же самое произошло в Армении¹⁰ и в Албании¹¹. В Дагестане с приходом арабов также происходили значительные изменения в этой области. Согласно мусульманскому законодательству, все земли, захваченные арабами, превращались в *дивани* — государственную собственность Халифата. Со всех дагестанских земель, завоеванных арабами, взимался *харадж*. Арабский автор IX в. ал-Баладзори сообщал, что в середине VIII в. полководец Мерван обложил население завоеванных им горных и равнинных районов Дагестана ежегодным налогом, причем, согласно договору, дагестанские владельцы обязались ежегодно доставлять в ал-Баб (Дербент) 160 тыс. мер зерна, которые шли на оплату воинам города¹².

На первом этапе арабского завоевания в VII–VIII вв. в Дагестане наблюдалась эволюция местных форм государственной собственности в *дивани* — форму, характерную для Ближнего Востока. Но уже с середины IX в., по мнению Ш.Ахмедова, происходит сокращение площади государственных земель в связи с развитием в Дагестане условного феодального землевладения, а также пожалований или прямых захватов земель из фонда государственных¹³. Возрастание роли феодального и уменьшение государственного землевладения подтверждается археологическими материалами. Дагестанскими археологами выявлен факт повсеместного появления в X в. в Дагестане средневековых поселений, городов, небольших феодальных замков¹⁴.

Определенные изменения претерпела и такая форма земельной собственности, как икта. Выше мы отмечали, что при Сасанидах икта представляла собой плату за службу в виде части *хараджа* с определенных земель. В первое время политика арабов в этом вопросе особых изменений по сравнению с сасанидским периодом не претерпела, но начиная с IX в. происходит эволюция и этой формы землевладения. Условное феодальное землевладение превращается в безусловное. Владельцы икта не только получали часть *хараджа* с определенных земель, но и распоряжались этими землями, получившими название *икта-тамлик*¹⁵.

При сельджукских султанах, отмечает А.Р.Шихсаидов, в XI в. наблюдается рост икта в Юго-Восточном Дагестане, причем это икта (хотя еще

не юридически, а практически) все более превращалось в наследственное владение¹⁶. Все подати, поступавшие ранее с государственных земель в казну, с земли, отданной в икта, шли ее владельцу, т.е. икта соединялось с налоговым иммунитетом¹⁷.

Таким образом, икта постепенно эволюционировало в другую форму землевладения — дийа (ед.ч. — дай'а). Дийа — это безусловная частная земельная собственность, передаваемая по наследству. В Дагестане получил распространение другой арабский термин, обозначающий эту форму земельной собственности, — *мулк*.

По мнению дагестанских ученых, в категорию дийа-мулк входили как крупные, так и мелкие феодальные поместья, а также крестьянские земли¹⁸.

Дагестанская дийа-мулк по своему содержанию была равнозначна таким категориям земельной собственности Закавказья, как *дастакерт* и *агарак*, которые упоминаются в армянских и грузинских источниках¹⁹. По мнению А.П.Новосельцева, «это владение не только земельное: это и поселение, кем-то основанное, и поле, пахотная земля, и, наконец, вообще достояние человека»²⁰.

Выше мы говорили о том, что земли дийа-мулк существовали в Дагестане еще до прихода арабов. В более позднее время одним из путей образования земель дийа-мулк были земли икта-тамлик. Эти земли передавались лицу в полное владение и переходили по наследству. Существовало также икта, которое давалось лицам, имевшим особые заслуги. Ее владельцы были полными хозяевами земли с правом передачи по наследству²¹, т.е. фактически эти земли также превращались в дийа-мулк. З.М.Буниятов приводит интересный пример. В 851 г. халиф Мутаваккиль наделил таким икта Мухаммада ибн Халида, закрепив за ним город Баб ал-абваб с прилегающими областями²². А уже через некоторое время в Табасаране существовали земли дийа-мулк, которые принадлежали его потомкам²³.

Как отмечает А.А.Кудрявцев, в Дербенте под дийа крупных феодалов города можно понимать обрабатываемые земли, поместья и поселения с крепостными²⁴. Кроме того, сообщая о землях и поместьях, принадлежащих в Маскате эмиру и раисам, источник упоминает «крестьян и издольщиков»²⁵.

Согласно положениям мусульманского права, мулками могли быть и втуне лежащие земли, и орошаемые и обрабатываемые мусульманами. Кроме того, это могли быть земли убитых или бежавших врагов, доставшиеся мусульманам при завоевании страны, или земли, владельцы которых приняли ислам при самом завоевании²⁶.

Еще одной формой земельной собственности, просуществовавшей до начала XX в., была общинная земля. Устойчивость сельской общины, сохранявшейся на протяжении длительного времени, является особенностью Дагестана, наложившей свой отпечаток на развитие феодализма, надолго сохранив патриархально-феодальный характер отношений и затянув процесс перехода в стадию развитого феодализма. Другой особенно-

стью сельской общины Дагестана была ее исключительная сплоченность. Самостоятельно или в союзе с другими общинами, она всегда выступала против притязаний феодальных правителей²⁷. К категории общинных земель относились пастбищные и сенокосные участки, леса. Выше мы уже говорили о том, что в горном Дагестане даже в новое время община ограничивала право своего члена продавать пахотные участки. Здесь и в XIX в. сохранялось зафиксированное в адатах право предпочтительной покупки.

По мере развития феодализма начинаются различные изменения в формах земельной собственности. Характерными особенностями усиливающегося процесса феодального развития Дагестана в XI–XV вв., считает А.Р.Шихсаидов, явилось то, что в одних владениях происходит централизация политической и экономической власти феодалов за счет захвата соседних владений и союзов сельских общин (Казикумухбент)²⁸, в других же идет процесс децентрализации и феодальной раздробленности. К XIV в. значительно ослаблены были Лакз, Табасаран, Зерехгеран, а Шандан, Филан, Карах вообще потеряли свою самостоятельность²⁹.

Автор XII в. Абу-Хамид ал-Гарнати иллюстрирует это в книге «Подарок умам и выборки диковинок» на примере Табасарана. Он пишет: «В стране Дербент Баб ал-абваб [живет] народ, называемый ат-табарсалан. Там двадцать четыре *рустака*, в каждом из которых находится *сарханг*, наподобие эмира»³⁰, т.е. налицо процесс феодальной раздробленности, образование мелких уделов.

Особой формой земельной собственности, связанной с исламизацией Дагестана, являются *вакфные* земли. Согласно мусульманскому законодательству, вакф — это движимое и недвижимое имущество, которое может быть завещано как частными лицами, так и государством на благотворительные цели: содержание мечетей, мадраса, гробниц святых, приютов для сирот и престарелых. Имущество, переданное в вакф, сразу переставало быть собственностью дарителя, но и не становилось собственностью того, кому было подарено, так как это не акт купли-продажи и не передача по наследству. Здесь действие права собственности как бы останавливается³¹.

По мусульманской правовой традиции создание вакфа принадлежит самому Пророку, его сподвижникам и первым халифам. Известно, однако, что в Коране нет никаких указаний на существование подобного института у арабов в доисламский период. Среди ученых возникло предположение о заимствовании арабами института вакфа у других народов, по мнению А.Т.Периханян — у жителей сасанидского Ирана. Еще до исламизации Ирана здесь существовали частные целевые фонды, которые и по форме, и по содержанию совпадали с вакфом. Так, в иранских фондах управление вакфным имуществом осуществлялось через попечителей, которые определялись обычно самим учредителем³². Ханафитская традиция относит возникновение вакфа и его распространение среди арабов к концу первого столетия после смерти пророка Мухаммада, т.е. именно к тому времени, когда был завоеван Иран³³.

Как свидетельствуют исторические хроники, в Дагестане вакфное землевладение появилось в связи с арабскими походами в середине VII в. Наиболее крупные выступления арабов, направленные на завоевание Дагестана, возглавлялись военачальниками Джаррахом и Масламой³⁴. С именем последнего, в частности, связана исламизация Дербента. Как отмечается в исторической хронике «Дербенд наме», Маслама, захватив Дербент, обратил большую часть его жителей в ислам. Затем он разделил весь город на семь кварталов и в каждом квартале построил мечеть³⁵.

Исламизация всего Дагестана проходила медленно, на это ушло более девяти веков³⁶. Исламу приходилось вести упорную борьбу с местными религиозными культурами, а также с христианством, распространявшимся здесь армянскими и грузинскими миссионерами. Только в XVI в. ислам утвердился во всем Дагестане, одержав верх над другими религиями.

Распространение ислама сопровождалось строительством мечетей. В течение X–XV вв. мечети были построены во многих пунктах Дагестана, таких, как Каракюре, Ихрек, Ахты, Рутул, Ашты, Цахур, Рича, Шиназ, Калакорейш, Хунзак, Уркарах, Акуша, Гуладтл, Хучни, Гельмец, Хнов, Хив, Кумух, Хосрек, Лучек, Кубачи, Тама и др.³⁷. Мечети и духовенство содержались за счет вакфных земель. Вакфные земли на первом этапе исламизации Дагестана, как и всех окраин Халифата, использовались для содержания «борцов за веру» (гази). Как отмечают исследователи, их деятельность находилась в поле зрения как центральной власти, так и власти на местах³⁸. Для того чтобы поддержать газиев, распространявших ислам, им давали часть хараджа с определенных земель. Существовал и другой способ их обеспечения, когда в вакф отдавались деревни, доход с которых шел газиям. Во второй половине VIII в. ширваншах Хайсам ибн Мухаммед ибн Хайсам «перевел несколько деревень на благочестивое дело (вакф)», доход с которого распределялся среди нуждающихся членов пограничных областей ал-Баба и среди газиев³⁹. Годовой харадж за 777 год с окрестностей Дербента халиф ал-Махди приказал распределить между «воинами крепости и жителями города»⁴⁰.

Вакфные поступления поддерживали и учебные заведения при мечетях — мактабы и мадраса. Мактабы — школы низшего типа, где учили читать и писать, обучали основам мусульманской религии. Помимо мактабов в некоторых крупных селах появились школы высшего типа — мадраса. В некоторых больших селениях имелось по нескольку мактабов. Существование этих заведений поддерживалось за счет вакфных поступлений.

Источником вакфа в Дагестане были пожертвования феодальных правителей, а с распространением ислама в качестве учредителей вакфа выступают и частные лица. Как сказано в исторической хронике «Дербенд наме», в VIII в. «владелец Ширвана Хашим ибн Мухаммед сделал вакфом в пользу населения Дербента множество земель, земельных угодий, садов и селений Ширвана»⁴¹. В конце IX в. халиф Мутаид издал приказ, по которому народу Дербента жаловался доход от нефтяных источников и

солеварен Бакинского района⁴². Дербент пользовался особыми привилегиями как опорный пункт на северной границе Халифата.

С XIV в. появляются сведения об учреждении вакфов частными лицами. Так, на городской стене Дербента сохранилась надпись XIV в. на персидском языке о том, что «Хаджи Амир ибн Хаджи Тавакли-алиф отдал в вакф почтовой станции первого числа месяца рамазана семисотого года источник воды вместе с колодцем»⁴³. Большой интерес представляет надпись XV в. на камне, вмонтированном в стену мечети селения Хнов Ахтынского района. Из нее следует, что житель этого селения по имени Гурги (возможно, христианин) подарил Хнову свой мулк⁴⁴. Но в целом информации о вакфе в период с VII по XVIII в. в Дагестане сохранилось мало.

Выше мы говорили о том, что в вакф завещались земельные участки, целые селения, источники воды, доходы от солеварен и нефтяных месторождений. В вакф могла быть передана ценная рукопись или книга. Так, в 1853—1854 гг. имам Дагестана и Чечни Шамиль передал в вакф своим потомкам мужского пола рукопись ценного сборника исторических текстов, которая получила условное название «История Маза». В ней излагались фрагменты истории селения Маза, а также Кайтага, Кумуха и других исторических округов Дагестана⁴⁵.

В вакф в Дагестане давали не только пахотные, но и сенокосные участки, а также сады, отдельные фруктовые или ореховые деревья и леса, находящиеся в частной собственности.

За время существования ислама в Дагестане доля вакфных земель в общем земельном фонде постепенно увеличивалась. К началу XX в. пахотные, сенокосные и пастбищные земли в Дагестанской области составляли 1 275 472 десятины. Из них вакфными было 63 985 десятин⁴⁶, что составляло примерно 5% используемых земель. Это было немало, если учесть аграрную перенаселенность Дагестана.

По сведениям, приведенным Х.-М.О.Хашаевым, вакфные земли в 1890 г. распределялись по округам Дагестанской области следующим образом: в Аварском округе было 572 десятины вакфных земель, в Гунибском — 2152, в Андийском — около 500 десятин⁴⁷, в Казикумухском — более 2000⁴⁸, в Кайтаго-Табасаранском — 920 десятин вакфных земель⁴⁹, и т.д.

Вакф в Дагестане имел свои особенности, вызванные в первую очередь аграрной перенаселенностью и острым малоземельем в горах. В этих условиях получила распространение такая форма вакфа, когда собственник земли завещал в пользу мечети часть своего мулка либо часть урожая с определенного участка.

Все сведения о вакфах регистрировались в мечети в специальных тетрадях или на полях списков Корана. Обычно указывалось имя учредителя вакфа и название участка, который был завещан в пользу определенной мечети. Так, например, на полях одного из списков Корана мечети селения Цудахар сохранилась запись о вакфе, датированная XVIII в., которая

гласит, что Алихан, сын Качи, передал в вакф соборной мечети свой пахотный участок, расположенный в местности Акиб, чтобы отчислялся с него в год засева один *кайл* (примерно 15 кг) с каждой третьей части посеянного зерна. Опекуном этого пахотного участка он назначал себя, затем своих сыновей, затем, после их смерти, — ближайших потомков по мужской линии. Свидетелями при этом были Гази Гятув Мухаммед, Курбан, сын Раджаба, и кадий Кади Али-бек⁵⁰.

Вакфные документы представляют собой важный исторический источник, дающий ценные сведения о жизни дореволюционного Дагестана.

Значительное количество вакфнаме, выявленных учеными Дагестанского научного центра Российской академии наук в разных регионах Дагестана, хранится в Рукописном фонде научного центра и ждет своего издания.

Большой интерес представляет вакфная тетрадь мечети небольшого аварского селения Орота (ориентировочно — XIX в.). В тетради зафиксировано 200 вакфов. Подробно перечисляется, с каких земель, что и в каком количестве полагалось давать в пользу мечети. С одних вакфных земель для мечети отдавали половину урожая, с других — определенное число мер зерна. Были вакфные участки, доход с которых предназначался для покупки жира для освещения мечети, для доставки воды в мечеть, для проведения мавлида и т.д.

Так, например, в Оротинской вакфной тетради зафиксировано, что «на пашню Лабазана ибн Мухаммада, расположенную в Хашида, возложено 2 *ратала* (1 ратал = 400 г. — Э.Д.) курдюка для разговления постившихся. Передать в большую мечеть в первой половине месяца рамазана»⁵¹.

В вакфной тетради одной из шести мечетей селения Чох дается подробное перечисление вакфов, число которых в XIX в. достигало 257. При перечислении пахотных участков напротив названий некоторых из них указывалось, что это «пашня для муэдзина», это пашня — «зажигашему лампу в мечети», это пашня — «воду наливаюшему», т.е. тому, кто снабжал мечеть водой, и т.д. Таким образом, это были вакфы с определенным адресатом. В тетради указано, кто из жителей и в каком количестве должен выплатить мечети что-либо во время поста. Например, Гусейнов Мухаммад должен был принести в мечеть высушенную тушу барана и меру толокна. Хайдаласул Ибрагим и его дочери должны были принести три хлеба и т.д.⁵².

Абдулла Омаров, писавший в 70-е годы XIX в. о лакцах, отмечал, что в мечетях обычно бывали каменные гири разной величины, к потолку были подвешены деревянные весы для взвешивания сала и хлеба⁵³. «Осенью, — писал Абдулла Омаров, — после того как жители окончат резку баранов, чтобы мясо их коптить на зиму, чауши собирают с жителей бараний жир, а потом растапливают его в больших чугунных котлах, и сало это хранится в самой мечети, для зажигания факела; в конце года излишек сала продается в пользу мечети. Если вакф состоит из известного веса хлеба, то его раздают в мечети жителям, приходящим молиться. Если же вакф состоит

из зернового хлеба, то его продают, и из вырученных от продажи денег некоторые мечети составляют порядочные капиталы»⁵⁴.

В Дагестане, как правило, учредитель вакфа сохранял за своим потомством право управления вакфом. Обычно опекунство над вакфом завещалось потомству мужского пола. Но встречался и отход от этой традиции. В тех случаях, когда учредителем вакфа выступала женщина, опекунами могли быть ее потомки как мужского, так и женского пола.

В некоторых случаях учредители вакфа возлагали на сельскую общину (*джама'ат*) обязанность назначать достойного опекуна над вакфом. Как указывается в одной из мечетских записей селения Цудахар, некая Папу передала в вакф свой пахотный участок, чтобы половина урожая с него принадлежала соборной мечети, а другую половину джамаат должен был дать тому, кого он сочтет подходящим в качестве опекуна этого участка⁵⁵. Таким образом, в вакфном документе даны распоряжения учредителя вакфа о распределении доходов, часть которых шла на оплату труда опекуна, а остальная — в пользу мечети.

При составлении записи об учреждении вакфа обычно присутствовало несколько свидетелей, имена которых также заносились в мечетские книги.

В качестве примера приведем полностью документ одного такого вакфа⁵⁶.

«Бир-Мухаммад передал в вакф свой пахотный участок в местности Хуркалаб соборной мечети ради Аллаха и каясь перед ним, чтобы пекли хлеб из полутора кайлов зерна в месяце рамадан в год его посева. Опекуном назначил себя до смерти, а затем своего сына Мумади-Дечи, затем его детей мужского пола, самых близких по родству и старших по возрасту, а затем и детей женского пола, если прервется родство по мужской линии по воле Аллаха. Свидетели этому Мухаммад, сын Рамадана, и кадий эпохи Бали-бек».

Имеется огромное число документов, которые с различных сторон характеризуют разновидности вакфа, формы его реализации. Они еще недостаточно изучены, но и незначительное число их, введенное в научный оборот, говорит о важной роли вакфа в системе земельных, собственно экономических отношений.

В качестве примера размеров и видов доходов, получаемых с вакфов, могут послужить интересные сведения, приводимые в «Обзоре Дагестанской области за 1899 год».

Как следует из документа, в 1899 г. в мечети Казикумухского округа поступило 2923 пуда зерна, 4870 пудов печеного хлеба, 1392 барана, 196 пудов мяса, 521 баранья ляжка, 493 пуда сала, 15 пудов масла и столько же сыра, 717 пудов толокна, 6 пудов соли, 44 пуда халвы и 3 пуда нефти⁵⁷.

Как видим, в основном это была сельскохозяйственная продукция. Часть приношений, таких, как нефть и соль, приобреталась на доходы с земель, которые продолжали находиться в гражданской собственности, т.е. в пользовании наследников учредителей вакфов с обязательством вносить в

мечеть определенную завещателем долю урожая или определенное количество продуктов и т.д. Но были земли, которые были завещаны в вакф и переходили в собственность мечети без права отчуждения. При этом надо учитывать, что не всякая земля, находившаяся во владении духовенства, была вакфом, духовные лица могли владеть недвижимым имуществом и на правах мулка, и на правах *лена*⁵⁸.

Земельные участки, отданные в вакф мечети, в разных селениях использовались по-разному. В одних селениях их давали для обработки желающим — по жребию, в других — беднякам. Так, информатор из селения Ашар Курахского района Абдуллаев Рамазан рассказывал, что в их селении вакфные земли отдавали в аренду беднякам за половину урожая⁵⁹. В селении Хпюк того же района, по сообщению девяностолетнего информатора Салиха Керимова, небольшие вакфные участки отдавали для обработки крестьянам, которые за это обязаны были обеспечивать мечеть керосином и выполнять другие работы по уходу за мечетью⁶⁰.

Обычное право горцев строго регламентировало использование мечетских земель. Так, в келебских адатах указывалось, что, если кто засеет вакфные земли до распределения их джамаатом между односельчанами, с того взыскивается штраф в размере одного барана⁶¹. В адатах другого общества — Цекобского — указывалось, что «взыскивается одна овца с того, кто засеет на вакфном пахотном участке разные культуры, кроме пшеницы»⁶².

В адатах Андийского округа зафиксирован один из интересных путей образования вакфа. «Если в чьем-либо доме найдут краденое имущество, за кражу которого уже понес наказание другой невиновный человек, то хозяин дома, где обнаружено краденое, должен принять присягу на развод жены или завещать свое имение в вакф в том, что краденое попало в его дом без его ведома»⁶³.

В Дагестане вакфные земли отдавались в аренду на определенный срок, обычно на год и более, в отличие, например, от Узбекистана, где «вакфные объекты отдавались лишь в краткосрочную аренду, не более чем на год»⁶⁴.

Помимо вакфов, завещанных мечетям, были еще и личные вакфы, которые учреждались частными лицами или джамаатом для содержания духовенства. Так, например, в селении Урахи некоторые пахотные участки назывались «земли, засеваемые для *будуна*» (помощника муллы)⁶⁵.

Распространенность среди народов Дагестана вакфа подтверждает наличие у них частной собственности на землю, отрицавшееся царской администрацией. В вакф могла быть завещана только безусловная собственность учредителя, и действительно, дагестанские крестьяне свободно отчуждали свою землю — могли ее продать, купить, подарить, завещать и т.д.

Вакф, появившийся в Дагестане вместе с арабами, исчез в годы советской власти, когда в массовом порядке стали закрываться мечети, мактабы, мадраса, т.е. исчез адресат вакфа. Кроме того, в стране была ликви-

рована частная собственность на землю, которая являлась непременным условием существования вакфа.

Изложенное позволяет сделать некоторые выводы. На формирование земельной собственности в Дагестане оказали влияние различные факторы. С одной стороны, это были внутренние процессы социально-экономического развития и становления государственности. С другой стороны, важным стимулом формирования земельной собственности в Дагестане служило распространение на его территории земельного права сасанидского Ирана, в сфере политического влияния которого он находился. Еще раньше определенное воздействие на складывание земельной собственности в Дагестане оказала Кавказская Албания.

Таким образом, земельная собственность в Дагестане начала формироваться задолго до арабских завоевательных войн.

Арабские завоевания, исламизация Дагестана определенным образом повлияли на формы земельной собственности. Происходит эволюция форм, существовавших еще до прихода арабов. Появляется вакф — форма землевладения, связанная с исламизацией, появлением мечетей, мадраса и т.д.

В результате всех этих процессов к XV в. в Дагестане существовали следующие формы земельной собственности: 1) земли феодалов, 2) крестьянские мульки, 3) общинные земли, 4) вакфные земли⁶⁶. Эти формы земельной собственности, сложившиеся к XV в., без особых изменений просуществовали до XIX в., когда в результате активизации политики России в Дагестане здесь появились казенные земли. Собственность царской казны на земли в Дагестане возникла за счет захвата общинных и конфискации некоторых владельческих земель⁶⁷. Перераспределение земельного фонда произошло и в результате аграрной реформы 1867 г., когда часть земель кумыкских феодалов была передана крестьянству.

Таким образом, исследование форм земельной собственности в Дагестане, роли ислама в их трансформации показывает важность и актуальность этого вопроса. Тема нуждается в дальнейшем изучении (в частности, такие ее аспекты, как бытование и трансформация вакфа в системе других форм земельной собственности).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Новосельцев А.П. Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980, с. 243–247.

² Алиев Б., Ахмедов Ш., Умаханов М.-С. Из истории средневекового Дагестана. Махачкала, 1970, с. 6.

³ Баладзори. Книга завоевания стран. Пер. П.К.Жузе. Баку, 1927, с. 17.

⁴ Памятники обычного права Дагестана. М., 1965, с. 81.

⁵ Алиев Б., Ахмедов Ш., Умаханов М.-С. Из истории средневекового Дагестана, с. 14–19.

⁶ История стран зарубежного Востока в средние века. М., 1957, с. 100.

- ⁷ *Ал-Истахрий*. Из книги путей царств. — СМОМПК. XXIX. Тифлис, 1901, с. 13, 15.
- ⁸ Очерк истории СССР. III–IX вв. М., 1953, с. 300.
- ⁹ История Узбекистана. Т. 1. Кн. 1. Таш., 1955, с. 204.
- ¹⁰ История СССР. Сер. 1. Т. 1. М., 1966, с. 388–389.
- ¹¹ *Буниятов З.* Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965, с. 116–140.
- ¹² *Баладзори*. Книга завоевания стран, с. 18–19.
- ¹³ *Ахмедов Ш.* Земельные отношения в Дагестане в V–IX вв. — Ученые записки ИИЯЛ ДФАН СССР. Т. 19. Серия общественных наук. Кн. 2. Махачкала, 1969, с. 44.
- ¹⁴ *Котович В.Г., Магомедов М.Г.* и др. Отчет Приморской археологической экспедиции. — РФ ИИЯЛ. Ф. 3, оп. 3, № 191, с. 51–99; *Исламмагомедов А.И.* Поселения аварцев в XIX–XX вв. — Ученые записки ИИЯЛ. Т. 12. Махачкала, 1964, с. 159–160; *Магомедов Д.М.* К вопросу изучения средневековых поселений и их социального строя (горный Дагестан). — Древние и средневековые поселения Дагестана. Махачкала, 1983, с. 147.
- ¹⁵ *Алиев Б., Ахмедов Ш., Умаханов М.-С.* Из истории средневекового Дагестана, с. 16.
- ¹⁶ *Шихсаидов А.Р.* Дагестан в X–XIV вв. Махачкала, 1975, с. 68.
- ¹⁷ История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970, с. 343, 344.
- ¹⁸ *Алиев Б., Ахмедов Ш., Умаханов М.-С.* Из истории средневекового Дагестана, с. 23; *Шихсаидов А.Р.* Дагестан в X–XIV вв., с. 72, 73.
- ¹⁹ *Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В.* Пути развития феодализма. М., 1972, с. 113–121.
- ²⁰ *Новосельцев А.П.* Генезис феодализма в странах Закавказья, с. 245.
- ²¹ *Буниятов З.* Азербайджан в VII–IX вв., с. 133.
- ²² Там же.
- ²³ *Ахмедов Ш.* Земельные отношения в Дагестане в V–XI вв., с. 52.
- ²⁴ *Кудрявцев А.А.* Феодальный Дербент. М., 1993, с. 260.
- ²⁵ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда. М., 1963, с. 75.
- ²⁶ *Петрушевский И.П.* Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV ввек. М.–Л., 1960, с. 252.
- ²⁷ История Дагестана. Т. 1. М., 1968, с. 190.
- ²⁸ *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969, с. 132.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. Публ. О.Г.Большакова и А.Л.Монгайта. М., 1971, с. 49.
- ³¹ История Дагестана. Т. 1, с. 194.
- ³² История Дагестана. Т. 2. М., 1968, с. 42.
- ³³ Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 45.
- ³⁴ *Периханян А.Г.* Частные целевые фонды в древнем Иране и проблема происхождения вакфа. — Вестник древней истории. 1973, № 1, с. 18.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане, с. 87.
- ³⁷ Дербенд-наме. Махачкала, 1992, с. 64.
- ³⁸ *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане, с. 3.
- ³⁹ *Шихсаидов А.Р.* Дагестан в X–XIV вв., с. 78.
- ⁴⁰ *Ахмедов Ш.* Земельные отношения в Дагестане, с. 54.
- ⁴¹ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда, с. 47.
- ⁴² *Буниятов З.* Азербайджан в VII–IX вв., с. 137.
- ⁴³ *Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993, с. 40, 41.
- ⁴⁴ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда, с. 37.

⁴⁵ Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. I. Надписи X–XVII вв. Тексты, пер., коммент., введ. и прил. Л.И.Лаврова. М., 1966, с. 114–115.

⁴⁶ Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана. М., 1984, с. 234.

⁴⁷ Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения, с. 109–110.

⁴⁸ Обзор Дагестанской области за 1913 год. Темир-Хан-Шура, 1915, с. 6.

⁴⁹ Хашаев Х.-М.О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961, с. 156.

⁵⁰ Там же, с. 163.

⁵¹ Там же, с. 182.

⁵² Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра. Ф. 3, оп. 1, д. 273, л. 73.

⁵³ Там же. Д. 280, л. 25.

⁵⁴ Там же. Д. 361, л. 4, 5.

⁵⁵ Омаров Абдулла. Как живут лаки. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Тифлис, 1870, с. 18.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра. Ф. 3, оп. 1, д. 273.

⁵⁸ Там же, л. 39. Пер. Х.А.Омарова.

⁵⁹ Обзор Дагестанской области за 1899 год. Темир-Хан-Шура, 1900, с. 46.

⁶⁰ Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV веков, с. 269.

⁶¹ Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра. Ф. 1, оп. 1, д. 620, л. 17. Полевой материал, собранный нами во время научной экспедиции в 1988 г.

⁶² Там же, л. 28.

⁶³ Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Архивные материалы. Сост., предисл. и примеч. Х.-М.Хашаева. М., 1965, с. 78.

⁶⁴ Там же, с. 98.

⁶⁵ Там же, с. 137.

⁶⁶ Джураева Г.А. Вакуфный документ 1540 г. — Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 3. М., 1995, с. 196.

⁶⁷ Алиев Б.Г. Каба-Дарго в XVIII–XIX вв. Махачкала, 1972, с. 94–95.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru

М.С.Гаджиев

ИЗ ИСТОРИИ ВАКФА В ДЕРБЕНТЕ XVII в.

Изучение института вакфной собственности — основного источника дохода мусульманского духовенства и экономической базы его огромного влияния — представляет большой научный интерес. Тема эта применительно к средневековому Дагестану остается все еще слабо разработанной¹, несмотря на ее актуальность прежде всего в аспекте широкого распространения данной формы собственности на всем исламском Востоке. Этим определяется важность введения в научный оборот новых документов об институте вакфа и их исследования. Данная статья посвящена интерпретации известного, но мало используемого специалистами эпиграфического памятника Дербента середины XVII в.

Речь идет о персоязычной надписи 1065/1654-55 г. на каменной плите — своеобразном эпиграфичном вакфнаме, обнаруженном в 1926 г. краеведом П.И.Спасским в Дербенте и хранившемся в Дербентском музее. Впервые этот памятник опубликовала в 1955 г. М.Х.Нейматова, сделавшая азербайджанский перевод текста и высказавшая некоторые соображения, главным образом по поводу используемой в надписи титулатуры². В дальнейшем Л.И.Лавров включил эту надпись в свой корпус эпиграфических памятников Северного Кавказа и дал ее русский перевод³:

«Эту баню султан Байазид-султан ибн Бахрам-султан Устаджлу отдал в вакф мечети, которая [рядом] с баней, в 1065 году».

По сообщению М.Х.Нейматовой, эта плита с надписью была найдена в развалинах ворот Кала-капы, ведущих в цитадель города⁴. Однако эта информация не соответствует действительности. Исследовательница также считала, что упомянутые в тексте надписи архитектурные памятники — мечеть и баня — на сегодняшний день не сохранились⁵. С.О.Хан-Магомедов же связывал эти объекты с Джума-мечетью и расположенной поблизости с ней баней⁶. И М.Х.Нейматова, и вслед за ней Л.И.Лавров именуют (возможно, условно) упомянутую в тексте баню «баня Султан Баязид» («Султан Байазид хамам»), хотя к настоящему времени сооружения с таким названием в Дербенте нет.

Между тем топографическая привязка данной надписи к определенным историческим зонам и архитектурным памятникам города, идентификация фигурирующих в тексте надписи зданий с существовавшими или сохранившимися архитектурными объектами Дербента представляются весьма

важными как для правильной интерпретации этой вакфной надписи, так и для выяснения времени бытования упомянутых архитектурных сооружений.

Из четырех средневековых бань⁷, существующих ныне в Дербенте на территории средневекового шахристана, две расположены близ Джума-мечети, одна — около Кильса-мечети и еще одна — близ Кырхляр-мечети (иначе — Шах Аббас-мечеть), возведенной в 1036/1626-27 г.⁸, в период, близкий к дате рассматриваемой надписи. Однако эти архитектурные памятники не могут быть идентифицированы с фигурирующими в тексте надписи баней и «мечетью, которая [рядом] с баней». Информация, содержащаяся в хранящейся в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН рукописи П.И.Спасского «Дербентские древности», датированной 1927 г.⁹, проливает свет на происхождение плиты с надписью и дает возможность надежно идентифицировать упомянутые в тексте архитектурные объекты и правильно интерпретировать саму надпись.

По сведениям П.И.Спасского, им «в развалинах Ханских бань была найдена плита с надписью», перевод которой (правда, с ошибками) был осуществлен инструктором Азербайджанской археографической комиссии И.Азимбековым (в рукописи — Азизбеков) и приведен в тексте¹⁰. Сличение переводов И.Азимбекова и М.Х.Нейматовой—Л.И.Лаврова не оставляет сомнений в том, что речь идет об одной и той же надписи. В развалинах же ворот Кала-капы П.И.Спасским была найдена другая плита с надписью: «Во время царствования победоносного и высокочтимого султана Шейх-Ибрагима» (перевод И.Азимбекова)¹¹, которая может быть надежно идентифицирована с надписью, опубликованной А.А.Али-заде¹², затем М.Х.Нейматовой¹³ и Л.И.Лавровым¹⁴.

Таким образом, рассматриваемую вакфную надпись следует связывать с баней Хан-хамам («Ханская баня»), расположенной в цитадели Дербента — Нарынкала и расчищенной и отреставрированной в 1960-е годы. По всей видимости, блок с посвятителем надписью украшал портал бани, как это обычно бывает в архитектурных памятниках мусульманского Востока. Приведенные факты позволяют датировать строительство бани Хан-хамам временем не позднее составления надписи (1654-55 г.) и, может быть, даже более ранним временем, так как в надписи речь идет не о сооружении бани, а о пожаловании ее мечети. На этот счет есть и свидетельство известного турецкого путешественника Эвлия Челеби, посетившего Дербент в 1647 г. (за восемь лет до составления надписи) и посвятившего описанию этого города специальный параграф в своем «Сейяхат-наме». По этому поводу он сообщает, что в крепости Демир-капу (т.е. в цитадели Дербента) «стоит большой дворец — один из первых дворцов, построенных на земле Персии. К этому дворцу примыкает большая мечеть, минарет которой разрушен. Поблизости от этой мечети стоит красивая баня, построенная в стиле османского зодчества; но зодчий неизвестен»¹⁵.

Информация Челеби ценна тем, что в ней, как и в анализируемой вакфной надписи, содержится указание на расположение близ бани мече-

ти. Ныне остатки мечети и минарета на территории цитадели Дербента визуально не прослеживаются, тем не менее существование их здесь подтверждается свидетельствами нескольких источников.

На гравюре с видом Дербента, сделанной немецким путешественником и ученым Адамом Олеарием¹⁶, посетившим город за девять лет до Челеби и за семнадцать лет до составления рассматриваемой надписи — в 1638 г., в центральной части цитадели, там же, где ныне расположены руины бани Хан-хамам, изображен высокий минарет, указывающий на расположение здесь и мечети. Челеби застаёт минарет уже в развалинах — его разрушение, можно полагать, произошло во время боевых действий в 1645 г. Позднее минарет был восстановлен — на рисунках Г.Сергеева и Е.Эйхвальда, сделанных в конце XVIII в.¹⁷ и изображающих Дербент, он возвышается в центре цитадели.

Приведенные материалы, таким образом, не оставляют сомнений в том, что рассматриваемая вакфная надпись и архитектурные объекты, названные в ней, должны быть связаны с территорией цитадели, с баней Хан-хамам и существовавшей рядом с ней мечетью. Не исключено, что остатки этой мечети будут выявлены археологическими раскопками.

Важно отметить, что данная надпись не просто расширяет круг объектов недвижимого имущества, которые могли быть пожалованы мечети, но, как следует из приведенных материалов, свидетельствует о передаче в вакф именно такого объекта (в данном случае — бани), расположенного не на территории собственно города (шахристана) или за его пределами, а на территории цитадели, являвшейся резиденцией правителя города. Принимая во внимание тот факт, что Дербент в этот период входил в состав сефевидского Ирана на правах отдельного *улка*¹⁸, очевидную принадлежность городской цитадели к разряду диванских (государственных) земель, а также то, что правители города являлись шахскими наместниками с титулом *султан*, данный вакфный акт нужно характеризовать как государственное пожалование от лица шахской администрации Дербента, каким и выступает султан Байазид Устаджлу. С оформлением передачи в вакф расположенной в резиденции султана бани она перешла в общественное пользование. Это и понятно — население цитадели составляли не только наместник, его семья, сераль, окружение, но и значительный гарнизон: тот же Олеарий сообщает о размещении в цитадели 500 солдат из племен аюрумна и койдурша¹⁹, а несколько позднее Ян Стрейс отмечает здесь «гарнизон в 1000 надежных солдат»²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Укажем недавнее исследование: *Ибрагимова П.А.* Вакф в Дагестане (из истории форм земельной собственности в средневековье). Автореф. канд. дис. Махачкала, 1999

² *Не'мэтова М.Х.* 1954чу ил Дербэнд сэфари наггында илк мэ'лумат. — *Доклады АН Азерб.ССР.* 1955. Т. XI. № 11, с. 740; *она же.* Азербайчанын епиграфик абидэлэри (XVII–XVIII эсрлэр). Баку, 1963, с. 22–25.

³ Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. I. Надписи X–XVII вв. Тексты, пер., коммент., введ. и прил. Л.И.Лаврова. М., 1966, № 434, с. 163, 216.

⁴ *Не'матова М.Х.* Азэрбајчанын эпиграфик абидэлэри..., с. 22.

⁵ Там же, с. 23.

⁶ *Хан-Магомедов С.О.* Дербент. Горная стена. Аулы Табасарана. М., 1979, с. 192–193.

⁷ Там же, с. 187–193; *Koudryavtsev A., Gadjiev M.* Darband's Bath-Houses of the Ottoman Period. Art Turc. Turkish Art. Actes du 10e Congrès International d'Art Turc organisé à Genève du 17 au 23 septembre 1995. Genève, 1999, с. 93–99.

⁸ *Не'матова М.Х.* Азэрбајчанын эпиграфик абидэлэри..., с. 43; Эпиграфические памятники Северного Кавказа..., с. 160, № 421.

⁹ *Спаский П.И.* Дербентские древности. 1927 г. — РФ ИИАЭ. Ф. 5, оп. 1, д. 75.

¹⁰ Там же, с. 18.

¹¹ Там же, с. 13.

¹² *Али-заде А.А.* Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII–XIV вв. Баку, 1956, с. 397–398.

¹³ *Не'матова М.Х.* Ширванын XIV–XVI эсрлэр тарихинин эјрэнилмэсинэ даир. Баку, 1959, с. 16–17; *она же.* О некоторых эпиграфических памятниках Ширвана (XIV–XVI вв.). — ЭВ. 1963, т. XV, с. 100.

¹⁴ Эпиграфические памятники Северного Кавказа..., № 342, с. 131–132.

¹⁵ *Челеби Эвлия.* Книга путешествия. М., 1983, с. 175.

¹⁶ *Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Пер. А.М.Ловягина. СПб., 1906.

¹⁷ *Хан-Магомедов С.О.* Дербент..., рис. 1, 4, 5; *Eichwald E.* Reise auf dem Kaspischen Meere und den Kaukasus. Bd. II. В., 1838.

¹⁸ История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII века. Отв. ред. акад. Б.Б.Пиотровский. М., 1988, с. 293.

¹⁹ *Олеарий Адам.* Описание путешествия..., с. 486.

²⁰ *Стрейс Ян.* Три путешествия. М., 1935, с. 234.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru

М.М.Маммаев

ИСЛАМСКОЕ ИСКУССТВО ДАГЕСТАНА: ФОРМИРОВАНИЕ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ

Одна из множества причин слабой изученности исламского искусства Дагестана кроется в том, что до недавнего времени не было возможности объективной оценки мусульманской религии как всеобъемлющей системы вероучения, права, морали и этики. Всячески поощрялись исследования, подвергавшие критике как сам ислам, так и связанное с ним искусство. Ученые были крайне ограничены в изучении того значительного вклада, который внесли мусульманские страны, в том числе и Дагестан, в мировую художественную культуру.

За годы воинствующего атеизма мусульманская культура Дагестана и ее составная часть — исламское искусство понесли значительные потери. Были разрушены многие памятники культовой архитектуры — мечети, минареты, мадраса и мавзолеи. Погибло немало ценных произведений исламского искусства — образцы художественной резьбы по камню и дереву, штукатурные рельефы, представлявшие составные части декора мусульманских архитектурных сооружений, ковровые и другие изделия с исламской символикой или декоративными арабскими надписями. Утрачено немало и памятников письменной культуры — рукописей на арабском, персидском и местных языках.

Настоящая статья не ставит целью детальное освещение проблем исламского искусства в целом, в ней затрагиваются лишь некоторые вопросы формирования и развития этого искусства, а также определяются его характерные особенности. Исламское искусство Дагестана — это довольно обширная тема, требующая глубокого и всестороннего научного изучения и осмысления в свете тех существенных позитивных перемен, которые произошли в отношении к религии в современном обществе.

Принятие дагестанскими народами ислама оказало огромное влияние на их исторические судьбы и на все сферы духовной культуры. Процесс исламизации горного края охватил весьма длительный период с VII по XV в. и завершился утверждением здесь мусульманской веры суннитского толка как официальной религии и идеологии.

Начиная с VII–VIII вв. Дагестан надолго оказался в сфере политического и культурного влияния стран арабо-мусульманского Востока. Вместе с мусульманством в Дагестан проникла высокая и передовая в услови-

дах средневековья арабо-мусульманская культура, впитавшая в себя важнейшие достижения в области науки, философии, медицины, художественной литературы стран Ближнего и Среднего Востока.

Одновременно с этим в Дагестане распространились специфические формы искусства, присущие художественной культуре мусульманских стран Востока. Запреты ортодоксального ислама изображать живые существа и жесткие рамки религиозных канонов направили творчество дагестанских мастеров на разработку орнамента, который еще в эпоху средневековья становится необычайно богат по видам и многообразен по композиционным решениям.

В этот период развернулось строительство культовых мусульманских сооружений — мечетей и минаретов, а также мадраса, которые возводились лучшими зодчими. Детали этих сооружений — порталы, двери, окна, карнизы, михрабы и мимбары — украшали великолепной художественной резьбой и декоративными надписями знаменитые резчики по камню, дереву, штуку (алебастру) и другие мастера.

В средневековом Дагестане, как и в странах Ближнего и Среднего Востока, одним из распространенных видов художественного творчества становится арабская каллиграфия. Исследователи средневекового искусства Востока справедливо отмечают, что «высокоразвитая каллиграфия, которая была письмом не только религии, но и поэзии, философии, науки, расценивалась как искусство и занимала среди других его видов почетное место. Достигнув необычной тонкости и изящества в применении различных усложненных почерков, каллиграфия превратилась в одну из форм орнамента, игравшего значительную роль в искусстве мусульманского средневековья»².

Афоризмы, изречения из Корана, благопожелания, имена владельцев тех или иных предметов, надписи исторического содержания, эпиграфический орнамент, с большим мастерством исполненные декоративно трактованными арабскими буквами, украшали различные произведения прикладного искусства Дагестана — керамику, изделия из металла, резного дерева, камня и кости, художественные ткани и ковры, оружие, а также культовые и гражданские архитектурные сооружения. Очень широко использовались надписи из затейливой вязи арабских букв, обычно вплетенные в орнаментальные композиции, для художественной отделки мемориальных (надмогильных) памятников в виде вертикально поставленных каменных плит.

Изысканная художественная отделка характерна и для рукописных книг, которые скапливались в средневековом Дагестане в виде частных и общественных коллекций. Книжная орнаментика составляла особую область прикладного искусства.

Переписывание и художественное оформление книг считалось весьма почетным занятием. Этой деятельности, требовавшей длительной подготовки, огромного труда, терпения и усидчивости, а также хорошего знания арабского языка, многие алимы посвящали всю свою жизнь. В дагестан-



Надмогильный памятник из селения Кубачи.
783/1381-82 г. Камень. Прорисовка

ских селах Акуша, Кубачи, Кумухе, Хунзахе, Согратле, Ихреке, Башлы, Эндери и других в средние века работали профессиональные переписчики книг — *катибы*, достигшие высокого мастерства в арабской каллиграфии³.

Исламское искусство Дагестана периода средневековья нельзя считать привнесенным извне вместе с проникновением в Страну гор арабо-мусульманской культуры. Искусство это формировалось на основе синтеза арабо-мусульманского искусства и богатых традиций доисламского декоративно-прикладного искусства, народной архитектуры и устного художественного творчества дагестанцев.

Еще до проникновения ислама в горный край и утверждения его как официальной идеологии здесь развивались различные виды декоративно-прикладного искусства — художественная обработка металла, ковроделие, керамическое производство, резьба по камню и дереву, обработка кости и т.д., имеющие давние традиции, базирующиеся на многовековом опыте⁴.

На столь же древних традициях основывались строительное дело и архитектура. В средние века и позднее мусульманские культовые сооружения — мечети и минареты обычно возводились с учетом сложившихся в Дагестане в доисламское время архитектурно-художественных традиций, хотя, надо отметить, на формы и декор этих сооружений оказали влияние особенности мусульманской культовой архитектуры Востока.

Проникновение в Дагестан арабо-мусульманской культуры существенно обогатило местное традиционное искусство, дало новый толчок для его дальнейшего роста и определило на многие века путь исторического развития искусства Дагестана в общем русле развития художественной культуры и искусства стран мусульманского Востока.

С проникновением этой культуры в средневековом искусстве Дагестана складывается новый стиль. Использование в декоративных целях арабских надписей необычайно расширило художественные выразительные средства в отделке произведений декоративно-прикладного искусства и различных по своему функциональному назначению архитектурных сооружений.

В исламском искусстве Дагестана периода средневековья, как и в искусстве мусульманских стран Закавказья, Ближнего и Среднего Востока, значительное место занимал орнамент. В эпоху развитого средневековья, в XIV–XV вв., он достигает невиданного ранее расцвета.

Орнамент относится к той области художественного творчества, в которой в яркой форме проявляются эстетические вкусы народа, художественные способности и талант. В нем отразилась многовековая мудрость народа, его художественно-эстетический опыт и даже определенные черты мировоззрения. Свойственный художественному мышлению восточного средневековья принцип декоративности нашел наиболее яркое воплощение в орнаментальном искусстве, которое отражало мир действительности, хотя и условно, «по-своему воплощая его богатство, и заключало подчас довольно сложный символический, аллегорический и ассоциативный смысл, перекликающийся с образами поэзии»⁵.



Надмогильный памятник из селения Калакорейш.
783/1381-82 г.

Будучи важным и относительно устойчивым элементом художественной культуры⁶, орнамент выступал как один из характерных признаков своеобразия средневекового исламского искусства Дагестана, а также в определенной степени этнического многообразия декоративно-прикладного искусства дагестанских народов — аварцев, даргинцев, кумыков, лезгин, лакцев, табасаранцев, ногайцев и др.

Позволим себе не согласиться с теми исследователями (А.Ф.Гольдштейн и др.), которые считают растительный орнамент не характерным для Даге-

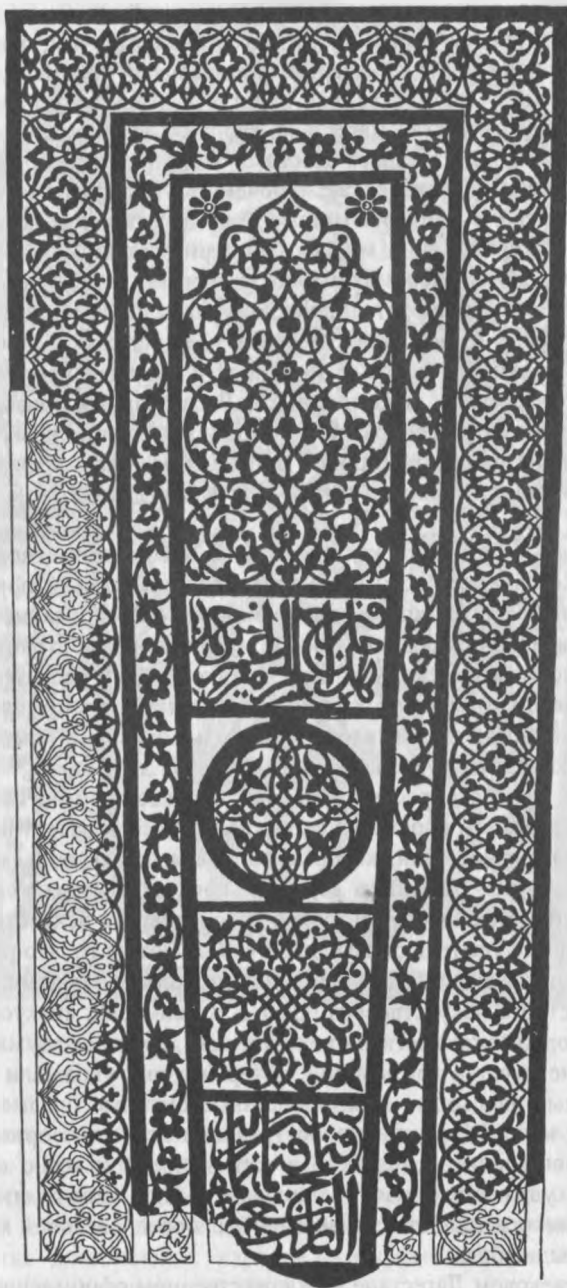
стана и рассматривают его как узор, привнесенный извне в готовом виде⁷. Отрывать растительный орнамент от дагестанской почвы, относить его к «азиатскому» стилю в корне неверно. Растительный орнамент, как важный составной элемент художественной культуры, столь же органически присущ исламскому искусству Дагестана, сколь он характерен для искусства народов Ближнего и Среднего Востока. В разработку орнаментальных мотивов растительного стиля, как, впрочем, и эпиграфического, ленточного, геометрического и других типов узора, дагестанские мастера внесли свой вклад. На протяжении многих столетий этот вид орнамента совершенствовался, обогащался и оттачивался многими поколениями мастеров. Орнамент при этом приобретал присущий для той или иной исторической эпохи «почерк», т.е. особенности стиля и этнического своеобразия. За многие века сложились местные особенности растительного орнамента — кубачинского, лакского, аварского и т.д. Растительный орнамент во всем его неисчерпаемом многообразии мотивов и композиционных построений находил и ныне находит широкое применение в самых различных видах декоративно-прикладного и монументально-декоративного искусства Дагестана.

Растительный орнамент, как проявление нового стиля, нового направления в декоративном искусстве эпохи средневековья, формируется и получает развитие в Дагестане одновременно с формированием и развитием его в Закавказье, Средней Азии и мусульманских странах Ближнего Востока. Имея немало сходных черт, средневековый растительный орнамент в каждом из отмеченных регионов отличался специфическими особенностями, которые проявлялись в типах и мотивах, в композиционных решениях и колорите, художественном стиле и т.д.

Причины быстрого распространения и усвоения многими народами этого вида орнамента кроются в сходстве процессов развития социально-экономических отношений, которые сопровождалось подъемом художественной культуры, развитием строительного дела и архитектуры, художественных ремесел и монументально-декоративного искусства.

Многие исследователи справедливо указывают на то, что растительный орнамент нельзя считать порождением идеологии ислама. По верной оценке известного искусствоведа проф. Б.В.Веймарна, «искусные мастера восточного орнамента достигли виртуозности, создавая изумляющие взор и волнующие чувства композиции, которыми они украшали и огромные архитектурные плоскости, и разнообразные бытовые предметы, и листы рукописных книг. Широкое распространение искусства орнамента, чрезвычайно многогранно вошедшего в жизнь людей и тесно связанного с народными художественными традициями, было одним из специфических выражений декоративности, характерной для средневековой художественной культуры вообще»⁸.

В средневековом Дагестане в художественном оформлении различных архитектурных сооружений и мемориальных (надмогильных) памятников, а также изделий прикладного искусства особое значение придавалось



Надмогильный памятник из селения Кумух.
889/1484-85 г.

декоративным арабским надписям, составляющим эпиграфический орнамент. Почерком надписей большей частью служил поздний *куфи*, являвшийся одним из основных видов декоративного почерка. Встречаются еще надписи, выполненные почерком *сульс*. С конца XV в. и в последующее время стал широко использоваться почерк *наسخ*, особенно хорошо сочетающийся по характеру написания букв с растительным орнаментом.

Эти три типа средневекового арабского письма в архитектурной эпиграфике и в декоре мемориальных памятников имеют несколько разновидностей начертания и художественной трактовки. Иногда одни и те же буквенные формулы или надписи, с незаурядным мастерством подвергнутые многообразной художественной отделке, приобретали замысловатость и яркую декоративность, когда в них включались плетенки в виде так называемых узлов счастья или узлов благоденствия, соединенных с буквенными стволами и образующих сплетения в виде сердечек, петель, колец и т.д. Из декоративных арабских надписей составлялись самые разнообразные усложненные и оригинальные композиции в виде медальонов, розеток, стилизованных изображений птиц и т.д. Такие надписи предназначались для длительного и внимательного рассматривания.

Эпиграфический орнамент выполняли каллиграфы, достигшие высококого совершенства в своем искусстве — красоты, изящества и художественной выразительности письма. Они являлись и превосходными орнаменталистами, умеющими составлять не только эпиграфический узор, но и сложные композиции, в которых гармонично сочетались растительный, эпиграфический и другие типы орнамента.

Дагестанские мастера, творившие в средневековую эпоху в соответствии с эстетическими канонами ислама, выработали свои приемы и устойчивые правила декоративной отделки надмогильных памятников, основанные на принципе гармоничных пропорций: декор наносили, придерживаясь определенных соотношений между размером памятника, шириной эпиграфической полосы, размерами букв декоративных надписей и орнамента, а также соотношения центрального поля и узорно-эпиграфической полосы. Хотя общие принципы гармоничного сочетания узора и эпиграфики устойчиво сохранялись в Дагестане веками, сама форма надмогильных памятников и узорно-эпиграфические композиции эволюционировали и в разных частях Дагестана имели свои локальные отличия.

Мастера прикладного искусства, направляя свои творческие усилия на совершенствование сложившихся, широко распространенных, порой канонизированных узорно-эпиграфических композиций и на поиски новой оригинальной их интерпретации, значительно обогащали декор памятников, делали его богаче по форме и разнообразней по композиционному решению.

Нередко в декор надмогильных памятников включались и доисламские, очень долго бытовавшие в народном художественном творчестве языческие символы — различного рода солярные знаки, вихревые розетки, крестообразные фигуры и пр., а также изображения коня, всадника,



Минарет и мечеть
в селении Рича Агульского района. XII–XIII вв.

тульпара (крылатого коня) и птиц. На мужских надгробиях высекались еще изображения холодного и огнестрельного оружия, газырей, обуви, кувшина для омовения, а на женских — расчесок, ножниц, различных украшений⁹ и т.п. Подводя итоги сказанному, можно сделать следующие выводы.

Доисламские символы включались в резьбу каменных и деревянных архитектурных деталей культовых и светских построек.

В художественном наследии Дагестана богатое и оригинальное орнаментальное искусство, созданное за многие века и отличающееся национально-этническим своеобразием, занимает одно из почетных мест.

При наличии ряда общих черт с искусством мусульманских стран Востока исламское искусство Дагестана периода средневековья обладало ярко выраженной спецификой и локальным своеобразием. В многовековой истории искусства дагестанских народов оно составило один из важных и значительных этапов его развития.

* * *

При изучении проблемы формирования и развития исламского искусства неизбежно возникает вопрос об отношении мусульманской религии к изобразительному искусству. Благодаря трудам В.Л.Ворониной¹⁰, О.Г.Большакова¹¹, Т.Е.Еникеевой¹², Б.В.Веймарна¹³ и других эта тема получила довольно обстоятельное освещение. Однако применительно к отдельным областям, странам, тем или иным регионам вопрос об отношении ислама к изобразительному искусству требует конкретизации, дополнения и уточнения путем разработки его различных аспектов на основе анализа местного фактического материала, с учетом особенностей культурно-исторического развития исследуемого региона и т.д.

Став официальной идеологией, ислам в средневековом Дагестане оказал существенное влияние на традиционное народное изобразительное творчество. Без учета этого обстоятельства нельзя в полной мере понять и осмыслить особенности многовекового пути развития искусства Дагестана от эпохи средневековья до современности. Кроме того, выявить характерные особенности исламского искусства Дагестана периода средневековья — одного из важнейших этапов в истории искусства, проследить линию его развития от изобразительности к орнаментализму невозможно без выяснения вопросов, касающихся влияния ислама на средневековое народное изобразительное искусство Дагестана.

Следует прежде всего отметить, что священная книга мусульман Коран не содержит категорического запрещения изображать человека и животных. В нем имеется лишь призыв к отказу от употребления вина и от доисламских культовых предметов: «О вы, которые уверовали! Вино, майсир, жертвенники, стрелы — мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого, — может быть, вы окажетесь счастливыми!»¹⁴.

Вообще запрет на изображение живых существ, родившийся в борьбе с проявлениями идолопоклонства, не относится к числу важнейших положений ислама¹⁵. Наиболее отчетливо он был сформулирован в начале IX в. в составленных мусульманскими богословами канонических сборниках *хадисов* (т.е. в преданиях о высказываниях, поступках или деяниях пророка Мухаммада), где говорится: «Несчастье тому, кто будет изображать живое существо! В день Последнего суда лица, которые художник представил, сойдут с картин и придут к нему с требованием дать им душу. Тогда этот человек, не могущий дать своим созданиям душу, будет сожжен в вечном пламени»¹⁶. Хадисы прямо предлагали писать «только



Каменный тимпан из селения Кубачи
с изображением всадника и декоративной арабской надписью.
XIV–XV вв. ДГОИАМ

деревья, цветы и неодушевленные предметы». Они предупреждали, что художники «хуже всех людей будут наказаны в день Страшного суда», так как, изображая людей и животных, они «подражают творению Аллаха»¹⁷, в то время как творцом всего сущего может быть только один Всевышний Аллах.

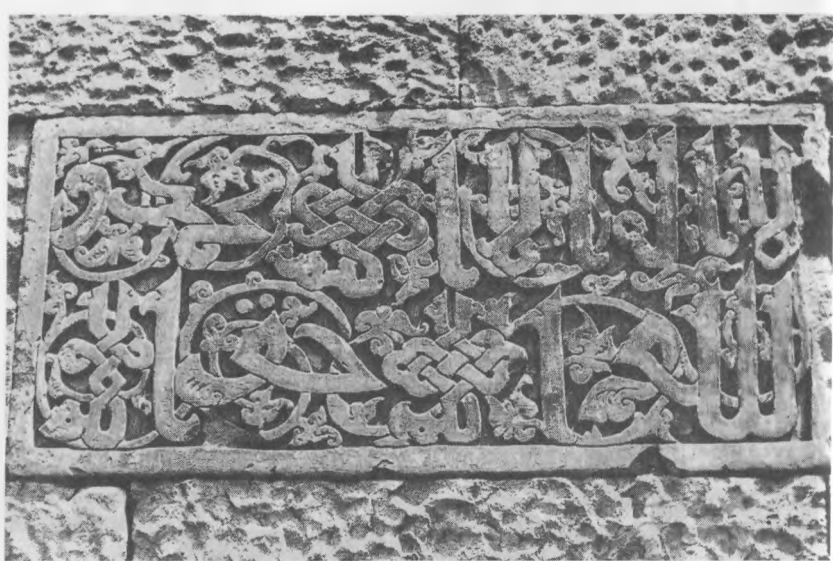
Особенному порицанию подвергались объемные изображения, «отбрасывающие тень», т.е. памятники и скульптуры.

Хотя ислам, начиная с того периода, когда был сформулирован запрет на изображения живых существ, в значительной степени повлиял на развитие изобразительного искусства в мусульманских странах, тем не менее в средневековой художественной культуре стран Ближнего и Среднего Востока эта область художественного творчества никогда не исчезала полностью. Изобразительные сюжеты выполнялись на стенах дворцов и общественных зданий, на страницах рукописных книг рисовались чудесные миниатюры; изображения людей, животных и птиц украшали ткани, ковры, разнообразные металлические и керамические сосуды¹⁸. В народном художественном творчестве фольклорные образы продолжали бытовать веками.

Для выяснения вопроса о влиянии ислама на средневековое народное изобразительное творчество Дагестана особенно ценным и важным источником служат каменные рельефы XIV–XV вв. — детали архитектурного декора, украшавшие культовые и гражданские постройки в селении Кубачи, а также связанные с рельефами общностью изобразительных сюжетов



Резные деревянные детали мимбара (кафедры)
с орнаментом и арабскими надписями Джума-мечети
в селении Кубачи. XV в.
Музей Кубачинского художественного комбината. Прорисовка

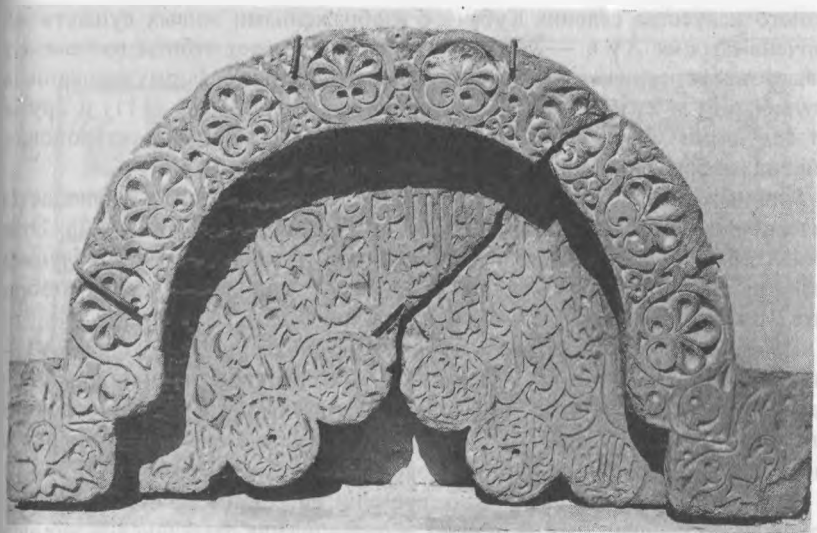


Каменный рельеф с арабской надписью
в стене Джума-мечети в селении Кубачи. XV в.

и орнаментальных мотивов кубачинские литые бронзовые котлы того же времени. Наряду с ними важны и памятники резьбы по камню и дереву селений Калакорейш, Амузги и ряда других художественно-ремесленных центров средневекового Дагестана.

Следует отметить, что средневековый Дагестан, как и вообще средневековый Восток, не знал станковой живописи и обособленной, т.е. объемной, скульптуры — монументальное изобразительное искусство здесь, как правило, было связано с архитектурой.

Созданные в пору экономического и культурного подъема селения Кубачи средневековые каменные рельефы с изображениями людей, различных животных, птиц, сцен охоты, состязаний, единоборств, жертвоприношений, орнаментальных и эпиграфических мотивов и т.д., хранящиеся в крупнейших музеях России (Государственный Эрмитаж в Санкт-Петербурге, Дагестанский государственный объединенный исторический и архитектурный музей и Дагестанский музей изобразительных искусств в Махачкале) и зарубежных стран (Лувр в Париже, Метрополитен в Нью-Йорке, Национальная галерея искусств в Вашингтоне), а также сохранившиеся в самом селении Кубачи, неоднократно служили поводом для споров и рассуждений об отрицательном влиянии ислама на развитие изобразительного искусства. Их обычно относили к домусульманскому периоду, а некоторые исследователи даже считали созданными в христианской среде. И сейчас нередко высказывается мнение о домусульманском происхождении кубачинских резных камней с изображением людей, животных и птиц, поскольку ислам вообще не допускал никаких изображе-



Каменный тимпан из селения Кубачи
с арабскими надписями, растительным орнаментом
и изображениями животных.
807/1404-05 г.

ний живых существ и будто бы со времени проникновения ислама в Дагестан здесь утверждается отвлеченный орнаментализм и совершенно исчезают изобразительные сюжеты. Между тем многочисленные произведения средневекового декоративно-прикладного искусства XIV–XV вв. не только Кубачи, но и других селений — памятники резьбы по камню и дереву, художественного бронзового литья с изобразительными сюжетами, нередко в сочетании с разнообразными орнаментальными композициями и эпиграфикой, — созданы именно в мусульманской среде, поскольку ислам в Кубачи и соседних областях как официальная идеология закрепился довольно основательно в конце XIII — самом начале XIV в.¹⁹ Поэтому можно полагать, что до конца XV — начала XVI в. ислам не оказал сколько-нибудь заметного негативного влияния на развитие народного изобразительного искусства селения Кубачи, да и всего горного Дагестана в целом. Даже на кубачинском каменном тимпане 1404 г., хранящемся ныне в Дагестанском объединенном историческом и архитектурном музее, а первоначально находившемся над входом в здание мадраса наряду с арабской надписью, содержащей дату ее строительства (самое начало XV в.), имеются рельефные профильные изображения двух львов (головы их были позднее отбиты). Можно предположить, что изображения эти или вырезали вопреки запрету ислама, или, что более вероятно, такой запрет понимался не буквально. Во всяком случае, представляется несомненным то обстоятельство, что основная масса памятников средневекового камне-

резного искусства селения Кубачи с изображениями живых существ испорчена позднее XV в. — у животных, людей и птиц отбиты головы: согласно предписаниям ислама, наиболее отчетливо сформулированным крупнейшим мусульманским богословом ал-Газали (1058–1111) и другими ведущими мусульманскими юристами, достаточно «изуродовать лицо на изображении, чтобы оно стало недействительным»²⁰.

Начиная с XVI в. в искусстве Кубачи и Дагестана в целом наблюдается вытеснение изобразительных сюжетов и усиление орнаментализма. Этот процесс был, вероятно, связан с упрочением и дальнейшим углублением позиции ислама как официальной религии и воздействием его на изобразительное творчество дагестанских народов.

Исследованиями дагестанских ученых установлено, что в конце XVI — начале XVII в. наблюдается новый этап интенсивного проникновения в Дагестан классической арабо-мусульманской культуры и ее освоения. Этап этот акад. И.Ю.Крачковский не без основания охарактеризовал как своеобразный «ренессанс средневековой арабской культуры»²¹.

Характерно, что именно с этого времени Дагестан в известном смысле приобретает религиозный авторитет, а целая плеяда дагестанских ученых-арабистов — общепризнанный авторитет в вопросах теологии, права, грамматики, логики, естественных наук (математики, астрономии, медицины и т.д.) не только на Кавказе, но и на всем мусульманском Востоке²². Следует иметь в виду и то обстоятельство, что, проходя длительный путь исторического развития, мусульманская идеология изменялась вместе с историей ислама и политической историей исповедовавших его народов²³.

Среди кубачинских каменных рельефов XIV–XV вв. — памятников исламского искусства — представлено немало таких, на которых высечены изображения живых существ — животных, людей или птиц вместе с арабскими надписями (или подражаниями им) и растительным орнаментом. При этом идейным центром всей композиции и главным сюжетом выступает изобразительный мотив. Таким памятником является, например, хранящийся ныне в Государственном Эрмитаже тимпан двухпролетного окна XIV в. с изображением льва, напавшего на кабана²⁴. В обрамляющий полукруг тимпана помещен эпиграфический орнамент — подражание арабской надписи. Тимпан изготовлен, конечно, в мусульманской среде, но, что парадоксально, изображение, помещенное рядом с арабскими буквами, не согласуется с мусульманским вероучением, так как свинья (кабан) считалась нечистым животным (*харам*) и прикосновение к ней, а тем более употребление в пищу свинины рассматривались как осквернение верующего.

Помимо тимпана с изображением льва и кабана и псевдоарабской надписью имеются еще резные камни-тимпаны с борцами, оленем, всадником, а также фризы и другие детали архитектурного декора, на которых мастерски высечены орнаментально трактованные изображения людей, животных и птиц в обрамлении узорных и эпиграфических мотивов, образующие сложные многочастные и органически единые композиции. Эти



Штукровая орнаментика базы опорного столба мечети
в селении Каракюре Ахтынского района. XI в.
(по П.М.Дебирову)

памятники также созданы в мусульманской среде и относятся к исламско-му искусству, а изобразительная тематика их находит аналогии в сюжетах, представленных на литых бронзовых котлах так называемого закрытого типа XIV–XV вв. из селения Кубачи, хранящихся ныне в Государственном Эрмитаже, в Музее Виктории и Альберта в Лондоне и в других музеях²⁵. Художественное убранство этих котлов также указывает на известное свободомыслие и отступление от предписаний ортодоксального ислама относительно изображений живых существ.

Другим не менее ярким и выразительным примером явного отхода от официальных предписаний ислама относительно изобразительного искусства служит каменное надгробие в виде полуцилиндрического или «сундукообразного» саркофага XIII — начала XIV в. с различными изобразительными сюжетами из селения Калакорейш²⁶ — один из выдающихся памятников средневекового исламского искусства Дагестана.

Саркофаг этот украшен с трех сторон. На одной из продольных сторон (юго-западной) высечены в профиль рельефные изображения львов, стоящих по сторонам геральдически трактованного орла с симметрично распростертыми крыльями.

Выше композиции со львами, по кромке саркофага, располагается фризообразная многочастная композиция, в центре которой находится изображение двух геральдически размещенных зверей, вероятно также львов. Между ними помещено изображение двух сплетенных телами ушастьих змей или драконов с раскрытыми пастьями. По сторонам львов, справа и слева, высечен узор линейно-геометрического характера.

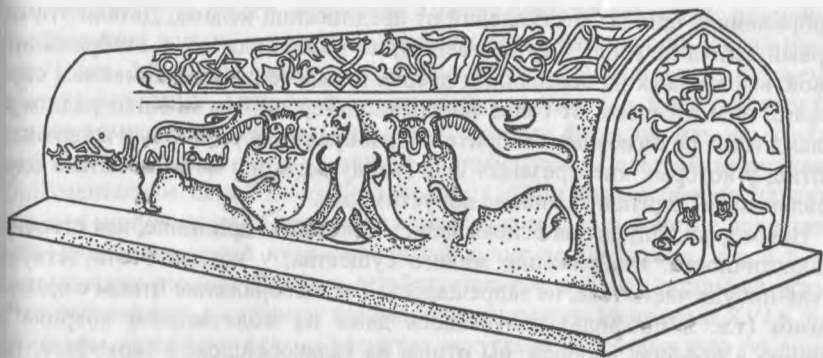
Другая продольная сторона саркофага (северо-восточная) декорирована помещенным в центре рельефным изображением в виде своеобразной монограммы, напоминающей арабские буквы. По кромке саркофага, выше монограммы, располагается фризообразная многочастная композиция, составленная из разнообразных фигур-плетенок геометрического и растительного характера, а также изображений двух обращенных друг к другу животных (вероятно, львов) с повернутыми назад головами.

На передней торцевой стороне саркофага высечены рельефные изображения двух львов, стоящих по сторонам условно трактованного дерева и обращенных мордами к зрителю, с закинутыми на спины хвостами. У орнаментально переданной кроны дерева изображены фигуры двух летящих птиц (в профиль).

На продольных сторонах саркофага помещена также арабская куфическая надпись с именем погребенного, причем, что весьма любопытно и важно, надпись эта выполнена одновременно с изображениями животных, птиц и орнамента, композиционно построенными по принципу написания арабского письма — справа налево.

Каменный саркофаг из Калакорейша является памятником мусульманского культового искусства — надгробием, на котором довольно богато представлены изображения живых существ. Это еще одно убедительное подтверждение того, что в средневековую эпоху мастера—резчики по камню даже на мусульманских культовых памятниках изображали животных и птиц.

Рельефные изображения животных (львов) и птиц, вплетенные в орнаментальные композиции, имеются и на резных деревянных дверях XII—XIII вв. калакорейшской мечети²⁷, хранящихся ныне в Дагестанском объединенном историческом и архитектурном музее. На восточных двустворчатых дверях, на левой створке, воспроизведены размещенные крестнакрест и обращенные головами в противоположные стороны, обобщенно



Каменный саркофаг из селения Калакорейш.
Конец XIII — начало XIV в. Общий вид

трактованные львы с элементами растительного орнамента между ними. На правой створке имеется более крупное изображение двух декоративно трактованных львов в геральдической композиции с обращенными к зрителю головами. Фигуры львов выступают композиционным центром всего декора дверей, внимание при первом же взгляде акцентируется именно на них.

Изображение двух сильно стилизованных птиц, показанных в профиль и размещенных по сторонам сплетенных узлов, образующих так называемые узлы счастья, имеется и на дверях западного входа мечети.

Двери калакорейшской мечети наряду с каменным саркофагом с изображениями животных, птиц и орнамента наглядно показывают, что на многих произведениях средневекового исламского искусства Дагестана, даже на тех, которые непосредственно связаны с культовым строительством (мечети, мадраса, мавзолеи), довольно часто воспроизводили изображения живых существ.

Большинство средневековых каменных рельефов из селения Кубачи с изобразительными сюжетами подвергнуто умышленной порче — у изображений людей, животных, птиц и фантастических существ (грифон, дракон, сфинкс и пр.) сбиты головы, а в некоторых случаях испорчено все изображение. Калакорейшские памятники с изобразительной тематикой сохранились относительно лучше. Чем объяснить, что в первоначальной столице Кайтагского уцмийства, являвшейся своего рода оплотом мусульманской религии не только в Кайтаге, но и в какой-то мере и в Зерехгеране (в Кубачи и ряде близлежащих селений), длительное время сохранялись памятники культового искусства с изображениями живых существ, что не одобрялось и даже отрицалось исламом? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратить внимание на некоторые детали изображений, выполненных на упомянутых выше деревянных дверях калакорейшской мечети и на каменном саркофаге. Мусульмане не видели, очевидно, в этих

изображения прямых отступлений от предписаний ислама. Детали эти на первый взгляд не столь и существенны, но весьма важны: у изображений львов, вырезанных на деревянных дверях и высеченных на каменном саркофаге, шеи отсечены от голов поперечной чертой. По мнению ряда мусульманских религиозных авторитетов, изображения различных животных и птиц, у которых «перерезаны» шеи (ввиду чего они не могут стать одушевленными), считались вполне допустимыми.

Некоторые допущения основывались и на таком принципе, как степень реалистичности: изображение живого существа, у которого отсутствует какая-нибудь часть тела, не запрещалось. Так, изображение птицы с одним глазом (т.е. в профиль) допускалось даже на молитвенном коврике²⁸. Именно в профиль изображены птицы на калакорейшском саркофаге, на деревянных дверях калакорейшской мечети, на каменных рельефах из селения Кубачи. Без отдельных деталей или частей тела изображены на саркофаге и львы.

Таким образом, несмотря на шариатские запреты, неодобрение и ограничения ислама в изображении живых существ, в средневековом Дагестане, как и в других исламских странах, служители культа, богословы и признанные религиозные авторитеты с определенными оговорками, при соблюдении определенных правил и предписаний, считали его возможным.

Упомянутый выше крупнейший исламский богослов имам ал-Газали (у которого, кстати, учились многие дагестанцы, а его религиозно-философское учение оказало значительное влияние на развитие общественной и религиозно-философской мысли в Дагестане²⁹), писал: «А что касается изображений [людей и животных] на подушках и ковриках, которые кладут для сидения, то это не осуждаемо; то же касается изображений на тарелках и чашах, исключая сосуды, изготовленные в виде фигуры (т.е. в виде изображения какого-либо живого существа. — М.М.). Так, верх некоторых курильниц бывает в виде птицы — это запрещено (харам), следует сломать ту часть, где изображение»³⁰.

Среди самих богословов различных толков существовали разногласия в оценке отношения ислама к изобразительному искусству. Если ал-Газали допускал изображения живых существ в отдельных случаях, то арабский биограф и правовед ан-Навави (1233–1277), автор широко известного в средневековом Дагестане трактата по мусульманскому праву «Минхадж ат-талибин», писал, что «всякое изображение животных запрещено строжайшим образом, это один из тягчайших грехов»³¹.

Сохранившиеся до наших дней в большом количестве памятники резьбы по камню и дереву, художественного бронзового литья XIII–XV вв. с сюжетно-изобразительными композициями свидетельствуют о том, что в то время в Дагестане достигло высокого уровня народное изобразительное творчество, нашедшее свое яркое проявление в различных видах декоративно-прикладного искусства. Даже на мусульманских культовых зданиях (мечети), стенах духовных учебных заведений (мадраса) и на

памятниках культового искусства (надгробия) встречаются различные изображения живых существ, подвергнутых выразительной декоративной трактовке. Мастера, творившие в средние века, включали изображения людей, животных, птиц и фантастических существ в узорно-эпиграфические композиции, которые строились с учетом форм тех или иных изделий или же архитектурной детали и выполнялись с большим искусством. Орнаментализм сюжетно-изобразительных форм был особенно характерен для монументально-декоративного искусства, связанного с архитектурой. В средневековой художественной культуре Дагестана, как и в мусульманских странах Востока, изобразительное и орнаментальное искусство развивалось в сложном взаимопроникновении. Начиная с XVI в. под влиянием идеологии ислама развитие искусства Дагестана шло по линии усиления орнаментализма и постепенного вытеснения изобразительных сюжетов.

Таким образом, исламское искусство Дагестана периода средневековья не представляло собой нечто раз и навсегда застывшее. Оно развивалось и обогащалось в тесном взаимодействии с искусством сопредельных с Дагестаном областей, а также мусульманских стран Востока.

Талантливыми зодчими, мастерами декоративно-прикладного искусства, поэтами, безымянными певцами и сказителями в средние века было создано немало выдающихся произведений исламского искусства, материальной и духовной культуры, многие из которых сохранились до наших дней и органически вошли в состав бесценного национального художественного наследия дагестанских народов и в сокровищницу мирового искусства. К числу этих выдающихся произведений искусства Дагестана относятся кубачинские каменные рельефы и литые бронзовые котлы XIV–XV вв., штукковые рельефы XII–XIII вв. с тонкой и богатой резьбой из селений Калакорейш, Караюре и Луткун, памятники архитектуры и декоративно-прикладного искусства XII–XVI вв. г. Дербента и селений Рича, Кумух, Чох, Мачада и многих других населенных пунктов, замечательные эпические творения лакцев («Парту Патима»), аварцев («Хочбар»), лезгин («Каменный мальчик»), кумыков («Йыр об Айгази») и др., а также те великолепные памятники народного зодчества XIV–XVI вв. горной Аварии с богатым и своеобразным убранством интерьеров жилых домов резными деревянными *цагурами* (шкафами-амбарами) и опорными столбами³², в преувеличенно богатырских формах которых исследователи видят своеобразное воплощение героико-эпического духа Страны гор, где долго и устойчиво господствовал культ героизма, мужества, нравственной и физической силы. Эти и многие другие произведения художественного творчества — рукотворного и словесного, материального и духовного — служат наглядным примером, показывающим весомый вклад народов Дагестана в мусульманскую цивилизацию средневековья и в общечеловеческую художественную культуру.

- ¹ Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969, с. 124–125.
- ² Каптерева Т.П., Виноградова Н.А. Искусство средневекового Востока. М., 1989, с. 14.
- ³ Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана. М., 1984, с. 346–347; Гамзатов Г.Г. Дагестан: историко-литературный процесс. — Вопросы истории, теории, методологии. Махачкала, 1990, с. 226.
- ⁴ Маммаев М.М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана: истоки и становление. Махачкала, 1989, с. 18–130.
- ⁵ Веймарн Б.В. Искусство арабских стран и Ирана. М., 1974, с. 25.
- ⁶ Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры. М., 1983, с. 105–106.
- ⁷ Гольдштейн А.Ф. О стиле архитектурного орнамента Дагестана. — Сообщения ГМИНВ. Вып. VI. М., 1972, с. 26–32.
- ⁸ Веймарн Б.В. Искусство арабских стран и Ирана, с. 25.
- ⁹ Дебириев П.М. Резьба по камню в Дагестане. М., 1966, рис. 158–159, 179, 187–188, 193.
- ¹⁰ Воронина В.Л. Ислам и изобразительное искусство. — Народы Азии и Африки. 1995, № 5, с. 121–126.
- ¹¹ Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство. — ПГЭ. Т. X. 1969, с. 142–156.
- ¹² Еникеева Т.Е. К вопросу о влиянии ислама на изобразительное искусство средневекового Ирана. — Сообщения ГМИНВ. Вып. 2. М., 1969, с. 3–22.
- ¹³ Веймарн Б.В. Проблема изобразительности в искусстве феодального Востока. — Искусство. 1968, № 5, с. 61–67; он же. Искусство арабских стран и Ирана, с. 9–31.
- ¹⁴ Коран. Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. М., 1963, с. 101, сура 5, стих 92(90). Ср.: Коран. Пер. и коммент. М.-Н.О.Османова. М., 1995, с. 79, сура 5, стих 90.
- ¹⁵ Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973, с. 281.
- ¹⁶ См.: Веймарн Б., Каптерева Т., Подольский А. Искусство арабских народов. М., 1960, с. 11; Веймарн Б.В. Искусство арабских стран и Ирана, с. 11.
- ¹⁷ См.: Большаков О.Г. Ислам запрещает. — Наука и религия. 1967, № 5, с. 31; Керимов Г. Как ислам относится к искусству. — Наука и религия. 1980, № 4, с. 41–42.
- ¹⁸ Веймарн Б.В. Проблема изобразительности в искусстве феодального Востока, с. 61.
- ¹⁹ Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане, с. 190–194, 198; Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. I. Надписи X–XVII вв. М., 1966, с. 129; Искусство Кубачи. Альбом. Автор-сост. А.А.Иванов. Л., 1976, с. 174.
- ²⁰ См.: Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство, с. 149.
- ²¹ Крачковский И.Ю. Арабская литература на Северном Кавказе. — Избранные сочинения. Т. VI. М.–Л., 1960, с. 612.
- ²² Гамзатов Г.Г. Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1978, с. 119–120.
- ²³ Каптерева Т.П. О некоторых проблемах средневекового искусства арабско-мусульманских народов. — Советское искусствознание—80. Вып. I. М., 1981, с. 181.
- ²⁴ См.: Башкиров А.С. Искусство Дагестана. Резные камни. М., 1931, табл. 71; Орбели И.А. Албанские рельефы и бронзовые котлы. — Избранные труды. Ер., 1963, с. 356, табл. LV; Кильчевская Э.В. Декоративное искусство аула Кубачи. М., 1962, с. 28–29; она же. От изобразительности к орнаменту. М., 1968, рис. 49; История искусства народов СССР в 9-ти томах. Т. 2. М., 1973, ил. 300; Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа, с. 127, табл. XXIV, № 336-б; Искусство Кубачи, с. 169, ил. 124.

²⁵ Кильчевская Э.В. Декоративное искусство аула Кубачи, табл. IV, № 1–4; табл. V, № 8–11; она же. От изобразительности к орнаменту, с. 106–110, рис. 56–60; Искусство Кубачи, ил. 47–50; Rice D.T. Islamic Art. L, 1977, p. 54–55, fig. 48.

²⁶ Башкиров А.С. Средневековый памятник дагестанского аула Калакорейш. — Труды САИАИ РАНИОН. Вып. I. М., 1926, с. 54–63, табл. VII–VIII; он же. Искусство Дагестана. Резные камни, табл. 32, 39, 40; Кильчевская Э.В. Декоративное искусство аула Кубачи, с. 21–24, табл. II, № 7–9; она же. От изобразительности к орнаменту, с. 53–62, рис. 21–23; Шихсаидов А.Р. Новые эпиграфические памятники Дагестана. — Вопросы истории Дагестана. Вып. I. Махачкала, 1974, с. 123–126; Маммаев М.М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана, с. 103–105, рис. 176–179.

²⁷ Башкиров А.С. Деревянные двери дагестанского аула Калакорейш. — Труды САИАИ РАНИОН. Вып. 2. М., 1928, с. 118–130, табл. X–XII; Дебиров П.М. Резьба по дереву в Дагестане. М., 1982, с. 40–41, рис. 52–55; Маммаев М.М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана, с. 114–118, рис. 189–195.

²⁸ Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство, с. 150.

²⁹ Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане, с. 162; Абдуллаев М.А. Из истории философской и общественно-политической мысли Дагестана. Махачкала, 1993, с. 164–167.

³⁰ См.: Большаков О.Г. Ислам и изобразительное искусство, с. 149.

³¹ Там же.

³² Мовчан Г.Я. Из архитектурного наследия аварского народа. — СЭ. 1947, № 4, с. 186–199; он же. Камень и дерево в старинном жилище Аварии. — СЭ. 1969, № 3, с. 51–64; он же. Местные архитектурные школы в старинном аварском домостроительстве. — Зодчество Дагестана. Махачкала, 1974, с. 3–25; он же. Композиция и образ в древнейших архитектурных памятниках Аварии. — Зодчество Дагестана, с. 26–35.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

Х.А.Омаров

СПИСКИ КОРАНА, ХРАНЯЩИЕСЯ
В ФОНДЕ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ ИИАЭ:
ОБЗОР И ОПИСАНИЕ

Книжно-письменная традиция и культура мусульманских народов находятся в самой непосредственной связи со Священным писанием ислама — Кораном. По Корану учились грамоте, так как буквари были вообще неизвестны. Коран был наиболее читаемой и переписываемой в мире ислама книгой. Переписать хоть однажды текст Корана считалось богоугодным делом и едва ли не обязанностью каждого верующего, если только он владел грамотой¹. Изучение проблем истории распространения экземпляров Корана, его копирования и сложения рукописных библиотек в Дагестане находится в прямой зависимости от накопления фактического материала (обнаружения датированных рукописей и документов) и совершенствования исследовательских приемов.

В собранном за полвека фонде арабо-мусульманских рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук (далее ИИАЭ ДНЦ РАН), где сосредоточено около 3,5 тыс. рукописей, отражающих с различной полнотой многие направления и этапы арабо-мусульманской культуры Дагестана с XI в. вплоть до начала XX в., хранится 43 списка Корана, как полных, так и отдельных больших его фрагментов.

В этих списках нет каких-либо печатных сведений, помогающих в изучении их оформления, снабжения орнаментом, изготовления переплета, каллиграфии и т.д., поэтому любая информация, содержащая их исследование, необходима и полезна.

Весьма вероятно, что наиболее древние арабоязычные тексты (надписи, отдельные фрагменты на бумаге и целые книги), которые копировались на начальном этапе проникновения ислама, — это тексты Корана². Количество их в пределах Дагестана огромно. Старые Кораны писались почерком, приближающимся к *куфи*. Это, очевидно, было связано с тем, что переписчики еще не владели совершенным почерком. В таких рукописях чаще всего нет указаний на время и место переписки, однако, судя по бумаге, почерку и другим косвенным свидетельствам (например, датированным записям), они могут быть отнесены примерно к XIII–XV вв. А.Р.Шихсаидов упоминает об обнаружении старинных списков Корана,

переписанных в 626/1228-29 г. в селении Пенджик (Табасаранский р-н), в 815/1413 г. в Кумухе, в 889/1493 г. в селении Шири (Дахадаевский р-н), в 922/1516-17 г. в селении Тпиг (Агульский р-н), а также о красиво переписанных фрагментах в селении Дулдуг (Агульский р-н) 1150/1689 г., с именем переписчика — Мусы, сына Умара из Кумуха.

Собрание рукописных фондов Корана также пополнилось списками, доставленными в Институт из Южного и Центрального Дагестана (лезгинские, лакские, даргинские селения).

Причина отсутствия старых (археографы приобретали для фонда лишь древние Кораны) экземпляров Корана заключается в том, что в районах Северного и Северо-Западного Дагестана массовое появление эпитафических памятников, считающихся показателем широкого распространения мусульманства, относится к более позднему периоду (XVI–XVII вв.). Основными очагами сохранения наибольшего количества самых ранних списков в виде целых Коранов или его больших фрагментов на куфи, украшенных изящным разнообразным орнаментом, были Ахты, Тпиг, Бурханкент, Дербент, Кумух, Ицари, Кубачи, Урцаки, Калакорейш и Джихахни. Именно в этих населенных пунктах обнаружено большое количество могил святых шейхов, проповедников и чтецов Корана, чьи надгробные памятники и рукописи датированы до XIV в.

В этом небольшом обзоре представлены восемь рукописных Коранов, хранящихся в фонде восточных рукописей ИИАЭ. Мы хотели бы дать в их обзоре и описании материал для обсуждения вопросов периодизации арабо-мусульманской письменности в Дагестане, особенностях письма на раннем этапе циркуляции Коранов.

Например, шрифт фрагментов Корана (инв. № 2578) мы никак не можем считать куфическим в полном смысле слова. Это скорее *полукуфи*, а более поздние аналоги его в некоторых случаях приближаются к *насху* или даже к простому шрифту. Было бы неверно думать, что куфи в чистом виде не был представлен в Дагестане. Этот почерк встречается в селениях Южного Дагестана на каменных плитах и посвятительных надписях наиболее раннего периода³. Общее в шрифте дагестанских Коранов — знаки чтения.

Особенностью почерка ранних Коранов является невыдержанность некоторых букв в нормах куфи (например, закругленность в изгибах), а также отсутствие строгой горизонтальности линий в их расположении. В этом можно убедиться на примере почерка Корана (инв. № 2478), где в начале в нескольких сурах мы обнаруживаем более или менее выдержанную общую горизонтальную линию преимущественно низких, прямоугольно исполненных букв.

Алиф имеет клинообразное утолщение наверху или (чаще) загнутый влево или вправо нижний конец; снабжение клинообразным утолщением характерно и для стволов почерка *лям*. Однако при сочетании его с алифом утолщения эти не обращены в противоположные стороны, что свойственно для почерка куфи. Перенос одной недописанной буквы на другую строку или оставление только одной буквы в конце строки являются свое-

образной чертой этих Коранов, переписанных на заре проникновения ислама в Дагестан. Нужно признать, что из-за недостатка числа куфических Коранов мы не можем пока с уверенностью говорить о проявлении богатых графических возможностей куфического почерка в дагестанском книжном искусстве, какое можно наблюдать в истории этого почерка в других мусульманских областях, например таких, как Азербайджан.

В куфических Коранах, переписанных в Дагестане или завезенных из соседних областей и чудом уцелевших до наших дней, сохранилась ранняя кораническая орфография, отражающая произношение без «гортанного взрыва» (мекканское или курейшитское произношение, в котором этот «гортанный взрыв» перестал ощущаться как согласный звук — алиф стал передаваться в начале слова краткими *a* и *u*, а в середине и в конце слова обозначал *ā*. Написание أَ اءِ ؤُ اءِ ؤُ отсутствует вовсе. Частица أَ пишется в первоначальной форме двумя частицами, из которых она образована, $\text{أَ} + \text{ان} = \text{أَ اءِ}$ (чтобы не), в этих Коранах нет и замены الرحمان на الرحمن .

Вопросы об орфографии Корана и разночтениях в его экземплярах и о других его особенностях рассматривались в очагах арабо-исламской культуры в большом количестве трудов. Из века в век писались работы по экзегезе Корана — *тафсиры*, а в X в. фундаментальный итог подвел «Тафсир» ат-Табари (838–923). Несмотря на все эти изменения, в Дагестане, как видно из нашего обзора, вплоть до XVI в. циркулируют экземпляры и надписи Корана, где сохранена орфография ранних редакций.

Очевидно, причина этого кроется в приходе монголов на Арабский Восток, сопровождавшемся массовым уничтожением книг, сужением зоны распространения арабского языка. После XIII в., спустя много поколений, монгольские правители Ирана и Золотой Орды приняли ислам. В их владениях стали возрождаться традиционные отрасли богословия, науки и литература. Тогда, видимо, только и наступил этап потока обновленных Коранов из центров арабо-мусульманской культуры.

Рассматриваемые экземпляры Корана средневекового Дагестана представляют собой большую ценность для науки и как памятники письменной культуры, и как исторические источники, содержащие многочисленные сведения различного характера.

При изучении Коранов рукописного фонда Института ИАЭ выявлено:

1. В списках № 2326, 1970 (ф. 1, оп. 1, д. 604) и 2579 имеются параллельные (подстрочные) переводы на персидский язык и комментарии (традиционные).

2. В кумухском Коране (№ 666) на полях (наискось наряду с поправками к тексту) л. 3, 6, 215, 216, 231, 249, 312 и на внутренней стороне обложки имеются акты записи (торговые сделки по земельным наделам), датированные 1703–1868 гг. Наличие многочисленных (около 80) записей такого рода свидетельствует о том, что Кораны служили одновременно и кадийскими регистрационными книгами, как наиболее надежно обеспечивающие непогрешимость и сохранность заключенных по шариату имущественных сделок.

Описание

№ 1

Инв. № 1970

Полный Коран с параллельным (подстрочным) персидским переводом и частичным комментарием до 91-й суры. Короткие суры не имеют ни перевода, ни комментариев. На л. 1б и 2а (нач. сур 1-й и 2-й) сделан *унван* в виде купола в половину страницы в красном, зеленом и синем цвете. После *унвана* поле разделено дугами и линиями, закрашенными красным, желтым и синим цветом, снабжено симметрично расположенными растительными узорами в разных сочетаниях и обрамлено с трех сторон. Некоторые страницы имеют на полях справа и слева цветные виньетки в виде круглых вставок в синих рамках с золотым фоном. *Паузы* (остановки или концы стихов) выполнены в виде кружков в желто-оранжевых тонах.

Листов — 262, число строк — 10, формат — 57×46 см, рамки текста — 47×32 см.

Почерк — *наسخ*, крупный (высота корпуса букв — 3 см), персидский текст написан простым мелким почерком, названия сур — более крупно, чем текст. Чернила — черные, названия сур написаны красным и зеленым цветом. Бумага — белая, лощеная.

Переплет из коричневой кожи, с клапаном, имеет тисненные украшения. Огражденное рамкой поле орнаментировано по углам и в центре миндалинами, аналогичный орнамент имеет и клапан. На внутренней стороне правой крышки переплета на лакском языке арабскими буквами и далее на русском имеются записи о том, что рукопись Корана, принадлежавшая Чукнинской (Лакский район РД) мечети, передается в Дагестанский филиал АН СССР 07.10.1966 г.

№ 2

Инв. № 283–288

Богато орнаментированные парадные части (семь) одного большого Корана. Первый семичастник ас-Саб' ал-аввал. В начале за *басмалой* — Атияр лям мим залика.

Текст занимает среднее поле страницы и заключен в рамку из золотых полос и цветных синих линий (л. 1б–2а). Эта рамка состоит из широких полос с растительным орнаментом, а промежутки между строками также заполнены цветным орнаментом на золотом фоне. Заголовки (названия сур) написаны киноварью, отделаны небольшими прямоугольниками, фон золотой. На полях розетки каплевидной формы с шестилепестковым цветком в середине и цветным орнаментом на золотом фоне. Паузы в виде маленьких золотых соляных знаков.

Переписчик — Мухаммад ибн Мухаммад ибн Ахмад, кадий провинции Сами. Количество строк на листе — 6, формат — 61×41 см, рамки текста — 48×31 см. Дата переписки первого списка седьмой части Кора-

на — шавваль 702 г.х., что соответствует промежутку времени от 19.05 до 17.06.1303 г. Окончание седьмой книги седьмой части Корана — шавваль 704 г.х. (соответствует периоду от 27.04 до 26.05.1305 г.).

№ 3

Инв. № 2822

Большой (169 л.) фрагмент рукописного Корана.

Заголовки (названия сур) оформлены золотой полосой с чёрной обводкой с изображением цветов из золотой краски и синей обводки. На наружных полях по 2–3 миниатюры в виде стилизованных кувшинчиков и круглых розеток, которые обведены синей полосой. Сами миниатюры украшены золотом. Круглые розетки на внутреннем золотом круге имеют надпись полоской из куфических букв, обведенных синей линией. Паузы обозначены знаками — миниатюрными улитками из золотой полоски с синей обводкой. Буквы украшены крупными точками из киновари. Особенностью данного Корана является то, что на протяжении всего текста отсутствует لساء, долгота не обозначается (вертикальной фатхой), не слито لا ان, т.е. нет соединенного لا (чтобы не...) и количество стихов не совпадает с Кораном редакции Султана Османова XIV в.

Количество листов — 169, строк — 17, формат — 28×18,5 см, рамки текста — 22×11,5 см. Почерк — крупный, полукуфи. Бумага — потемневшая, плотная, китайская. Переплет — кожаный, с клапанами и тиснениями по краям и в середине, темно-коричневый.

Легенда об этом Коране (сообщил М.-С.Саидов): во время правления Чулак Сурхая делегация кумухцев с подарками отправилась к шаху Ирана. Шах, в свою очередь, тоже передал с этой же делегацией Сурхая в качестве подарка миниатюрный Коран. Сурхай выказал удивление: как такой большой правитель мог дать такой маленький подарок? Шаху передали слова Сурхая, и он отправил ему этот очень редкий в мусульманском мире Коран из семи частей (части разделены условно). Коран со времени Сурхая до 1930 г. находился в кумухской соборной (джума) мечети. Мечеть закрыли, библиотеку разорили, Кораны были выброшены на улицу. Проф. Г.Б.Муркелинский, который в то время жил в Махачкале, доставил этот великолепный «парадный» Коран в Институт.

№ 4

Инв. № 2573

Рукопись Корана с начала до суры «Марьям». Листы 1б и 2а оформлены в виде рамок с широкими полями, украшенными «орнаментом зарослей» и исписанными со всех сторон благословениями. Внутри рамок по десять строк текста. Остальные листы украшены на полях с наружной стороны цветными миниатюрами в виде незатейливых кувшинчиков. Названия сур написаны красной киноварью крупным почерком насх.

Различия в количестве стихов:

в современном Коране	в рукописи	названия сур
35	34	та
112	111	анбийя
78	75	ал-хаджж
119	118	ал-му`милук

Количество листов — 136, количество строк — 17, формат — 34,2×27 см, рамки текста — 27,5×18 см. Почерк — полукуфи, название сур — насх. Чернила — черные, названия сур — красные. Бумага — белая, плотная. У переплета сохранилась только правая крышка (кожаная, с орнаментальным линейным тиснением).

Рукопись доставлена из мечети селения Джибахни (Кайтагский р-н) в 1982 г.

№ 5

Инв. № 2576

В начале рукописи Корана дефект: листы 16–26 отсутствуют. Заканчивается сурой «ал-Хамза». Текст написан красивым крупным почерком, занимает среднее поле страниц и заключен в рамки из золотых полос и цветных линий.

Заголовки сур выполнены красками и золотом внутри рамки (17×2,5 см). Отдельные стихи оформлены небольшими цветными с золотом розетками. В некоторых местах текст заполнен мелким золотым цветным орнаментом на золотом фоне. Концовки исполнены в красках с золотом. На полях миниатюры: круги, квадраты, ромбики и стилизованные кувшинчики. Переписчик — Хаджи Раджаб из селения Шари (Агульский р-н).

Количество листов — 411, строк на странице — 11, формат — 36×28 см, рамки текста — 26×17 см. Почерк — насх. Чернила — черные (названия сур написаны цветными чернилами). Бумага — белая, лощеная, восточная. Переплет — кожаный, темно-коричневый с тиснениями.

Коран реставрировал Хаджи Раджаб, сын Хаджи Ибрагима из Шари. Рукопись доставлена из Тпига (Агульский р-н) в 1982 г.

№ 6

Инв. № 2326

Рукопись имеет дефекты: отсутствует лист в начале (16), листы 2а–5б из суры «ал-Бакара» реставрированы. Параллельный (подстрочный) перевод на персидский начинается на л. 6а. Рукопись обрывается на суре «ал-Лайл». Текст помещен в цветной рамке, слова стихов в начале страниц и в конце написаны крупными жирными буквами. Поле и пространство вокруг текста заполнены глоссами — комментариями и преданиями на персидском языке.

На л. 193а после первого стиха суры «ал-Исра'» записано предание о Мухаммаде и его сподвижниках. На листах 202б–204а после 10-го стиха суры «ал-Кахф» — предание о спящих отроках.

На л. 208б–209а между стихами «ал-Кахф» написан рассказ об Александре Македонском на персидском языке.

Листы 111, 205, 206, 416 и др. восстановлены и не имеют персидского перевода к кораническому тексту.

Количество листов — 426, количество строк — 10, формат — 23×34 см, рамки текста — 16×25 см. Почерк — насх, буквы текста крупные, персидский перевод написан также насхом, но мелко. Бумага — потемневшая от времени, восточная. Переплет — кожаный, темно-коричневого цвета с тиснениями.

Доставлена из селения Ашы (Дахадаевский р-н) в 1975 г.

№ 7

Инв. № 1, фонд 30

Каллиграфический список с унваном и орнаментом красками и золотом. Названия сур обрамлены синим цветом на золотом фоне, на полях заставки, медальоны выполнены краской и золотом. Текст имеет параллельный перевод на персидский язык, записанный мелким убористым почерком. Чистые листы: по два в начале и в конце.

Дата перевода — XIX в. Количество листов — 456, количество строк — 12, формат — 16×27 см, рамки текста — 11×22 см. Почерк — насх. Чернила — черные, персидский текст — красный. Бумага — тонкая, фабричная линованная. Переплет — красный картон, сверху оклеен зеленым бархатом, обложка — желтый бархат.

№ 8

Инв. № 2579

Рукопись дефектна, начало отсутствует, листы последних стихов суры «ал-Мумтахина». Каллиграфический список, унван, заставки краской и золотом. Рукопись ветхая, многие страницы реставрированы, последние пять сур написаны на другой — белой фабричной бумаге. Первоначальный текст Корана имеет персидский параллельный (подстрочный) перевод. Реставрированные листы не имеют перевода. Вокруг колофона записи на даргинском языке.

Реставратор — Мухаммад, сын Ахмада из Зирихгерана (Кубачи, Дахадаевский р-н).

Количество листов — 58, количество строк — 9, формат — 17×27,5 см, рамки текста — 12×21 см. Каллиграфический насх — до 57 листа. Бумага — толстая, желтого цвета, местного производства.

Владельческая запись: Йунус, сын Маджида из Кубачи.

Приобретена археографической экспедицией в Дахадаевском районе в 1982 г.

¹ Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985, с. 122.

² Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984, с. 37.

³ Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Изд. текстов, пер., коммент., ст. и прил. Л.И.Лаврова. М., 1980, с. 37.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

Г.Ш.Каймаразов

МУСУЛЬМАНСКАЯ СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В ДАГЕСТАНЕ

Известно, что процесс исламизации Дагестана продолжался несколько веков. Начавшись в период арабских завоеваний (VII в.), он охватил новые районы в эпоху монгольских завоеваний и в основном завершился в XVI в.¹

Ислам утвердился во всех феодальных владениях Дагестана, союзах сельских общин, став официальной религией. Однако длительное время наряду с ним продолжали сосуществовать пережитки доисламских религиозных верований, в частности язычества².

Распространение ислама сопровождалось созданием очагов мусульманского образования: мадраса и примечетских школ. В них дагестанские дети и молодежь наряду с грамотой обучались догматам мусульманской религии. Еще автор XIII в. Закария ал-Казвини сообщал о существовании мадраса в селении Цахур³ с конца XI в., о ведущейся в ней плодотворной преподавательской и переводческой деятельности⁴.

В последующие века в связи с упрочением позиций ислама мусульманские школы открывались повсеместно. В крупных селениях насчитывалось по несколько таких школ. Мусульманская система образования получает в Дагестане широкое распространение, а мусульманская школа становится важнейшим очагом воспитания и обучения подрастающего поколения.

Основными звеньями мусульманской системы образования в Дагестане были мактаб и мадраса. Мактаб — своего рода начальная школа. Программа обучения в ней ограничивалась в основном привитием учащимся навыков беглого механического чтения без понимания содержания. Обучались ученики и письму. Однако объем знаний по этому предмету у окончивших мактаб был даже скуднее, чем по чтению. Они, по мнению некоторых исследователей, с трудом умели писать и списывать текст с оригинала. «Даже при благоприятных условиях, кончая курс школы, курс, продолжающийся около четырех лет, туземный мальчик приобретает умение механически читать, и только те книги, по которым он учился (остальные разбираются обыкновенно с большим трудом), и выводить буквы или списывать с данного оригинала. Привычка к механическому чтению укореняется так сильно, что зачастую, прочитав самое простенькое изложение на своем родном языке, ученик, окончивший школу, не в

силах пересказать его своими словами. Это при благоприятных условиях»⁵. Обычно же горский мальчик уходил из школы, научившись только механическому чтению или «унося смутные воспоминания о существовании каких-то замысловатых крючков, точного смысла и значения которых постигнуть ему так и не удалось»⁶.

Приведенное суждение одного из критиков мусульманской системы образования отражает довольно распространенное, однако далеко не бесспорное в своей основе мнение, имевшее широкое хождение в русской исторической и педагогической литературе второй половины XIX — начала XX в. От него мало чем отличались и характеристики, даваемые религиозной мусульманской школе многими представителями местной светской интеллигенции.

Естественно, эффективность обучения и уровень знаний учащихся мактабов, как и мусульманских школ других ступеней, полностью зависели от образовательной и методической подготовки преподавателей. Уровень ее был далеко не одинаковым и обуславливался главным образом количеством мечетей в районе или селении, укомплектованностью их традиционно образованными служителями. В целом он, по оценке отдельных исследователей, даже в конце XIX в. «был весьма невысоким»⁷.

Мадраса — школы повышенного типа — имелись в крупных селениях, где несли службу в мечетях известные своей ученостью духовные лица. Число учащихся мадраса было незначительно. В большинстве своем это были выходцы из состоятельных семей, так как далеко не все родители могли выдержать расходы, связанные с учебой детей в школе вдали от родного селения, и отказаться от их помощи в хозяйстве.

Программы мадраса включали изучение арабского языка, его грамматического строя, логики, курса мусульманского права и этики. Преподавались здесь и география и астрономия — в доступных пределах и в русле присущих мусульманской религии и традиционной научной мысли интерпретации природных явлений и характеристики небесных тел.

Окончивший мадраса, как правило, мог переводить Коран и более или менее грамотно писать по-арабски. Некоторые выпускники мадраса продолжали учебу под руководством известного ученого (*алима*) и впоследствии сами получали это звание.

Наряду с названными выше «организованными» формами образования в Дагестане получило распространение домашнее обучение детей чтению Корана. В домашних «коранических школах» значительную часть обучающихся в конце XIX — начале XX в. составляли девочки. Родители предпочитали обучать их дома, под присмотром, чтобы избежать общения с мальчиками. Абсолютное большинство девочек, обучавшихся Корану, завершали свое образование приобретением навыков механического чтения текста. Письму девочек, за редким исключением, не обучали.

К сожалению, мы не располагаем достоверными данными о численности мусульманских школ не только в XVII и XVIII вв., но и к началу XIX в. Однако, судя по материалам более позднего времени, в частно-

сти 60–70-х годов XIX в., и высказываниям отдельных исследователей о насыщенности этими школами различных районов, их число ко времени присоединения Дагестана к России колебалось между 600 и 900, а количество обучавшихся в них детей достигало 5–6,5 тыс. человек. Но и эти данные следует рассматривать как весьма приблизительные.

Дело в том, что количество примечетских школ было непостоянным. Открывались они в любое время года в зависимости от наличия учащихся по усмотрению учителя-муллы, от него же зависело и время закрытия школы. Кроме того, учащиеся часто переходили от одного преподавателя к другому, пользовавшемуся большей известностью. Поэтому мусульманские школы, особенно домашние — коранические, плохо поддавались регистрации, но несомненно, Дагестан являлся регионом, наиболее насыщенным мусульманскими школами на всем Кавказе.

Выдающийся исследователь кавказских языков П.К.Услар, отнюдь не симпатизировавший мусульманским школам, отмечал, что в Дагестане «в каждом ауле найдется один-два человека, которые учат детей читать и писать из-за куска хлеба; при каждой мечети есть школы, где желающим учиться можно продолжать учение... Стремление к ознакомлению с арабской грамотностью до того сильно развито между туземцами, что они учатся от 8-летнего возраста до достижения 30 и более лет, переходя из одного училища в другое, более известное ученостью преподавателя»⁸.

Главными источниками содержания дагестанских мусульманских школ служили доходы с вакфных земель, *закят* (налог в пользу нуждающихся мусульман), а также плата за обучение, вносимая родителями учащихся зерном, деньгами или мелким скотом. Единых размеров платы за обучение в Дагестане не существовало. Там, где родители платили зерном, брали обычно 1–2 меры (25–50 кг), скотом — одного барана или овцу и т.д. Кроме того, по прохождении каждой главы Корана, а также по окончании учебного года ученики преподносили подарки своим учителям, а родителям полагалось угостить наставника. Это особенно относилось к мадраса, которые формально считались бесплатными учебными заведениями и где взносы и подарки составляли почти единственную статью дохода. От всего этого были освобождены дети бедных горцев и сироты, которые не только не вносили плату за обучение, но и содержались на мечетские средства.

Единых сроков начала и продолжительности учебного года в школах не существовало. Однако наиболее предпочтительным временем начала занятий считались поздняя осень и зима, когда горская семья чувствовала себя относительно свободной от повседневных сельскохозяйственных забот. Занятия в примечетских школах начинались рано утром и заканчивались вечером, когда начинало темнеть. В начальных школах курс обучения длился обычно один-два года — за это время ученикам прививали навыки механического чтения Корана. Некоторые мактабы обучали, кроме того, письму и счету. В такие школы, как правило, поступали дети с домашней подготовкой — знанием арабских букв и счета до нескольких десятков⁹.

Обучение в начальной мусульманской школе начиналось с изучения арабской азбуки, после чего приступали к прохождению соответствующих глав Корана. Каждая глава Корана прочитывалась по нескольку раз до тех пор, пока ученик не начинал совершенно свободно и бегло читать ее, причем содержания прочитанного он не понимал¹⁰.

Дагестанский этнограф и просветитель второй половины XIX в. Абдулла Омаров следующим образом описывает занятия в мусульманской школе, в которой он учился: мулла вызывал к себе каждого ученика по очереди и заставлял сперва прочесть вчерашний урок, потом сам читал новый урок с переводом, наконец, заставлял ученика прочесть то же самое, и это служило уроком для следующего дня; если же ученик не выучил вчерашнего урока, тогда новый урок откладывался. «В остальное время дня ученики занимались сами, а кадий только изредка замечал, когда кто-нибудь из нас сидел без книги...»¹¹.

Так как учителями в мусульманских школах, как правило, бывали муллы, кадии или дибирьы, они часто отлучались, поручая следить за ходом занятий и порядком старшим ученикам.

Материальная база мактабов была скудной. В своем большинстве они не имели собственных, построенных специально для школы зданий и размещались, как правило, в доме учителя или в мечети. Школы были оборудованы бедно. Лишь в некоторых селениях имелись мактабы с хорошими помещениями, оснащенные необходимым учебным инвентарем. В таких мактабах полы покрывали коврами, а учащиеся занимались за столиками.

Значительно лучше были оснащены мадраса. Многие из них располагали специальными, выстроенными на общественные средства, зданиями, имели необходимые учебные принадлежности, оборудование.

Веками складывавшаяся мусульманская система образования в Дагестане не претерпела существенных изменений даже в период продолжительной и изнурительной антиколониальной борьбы горцев в 20–50-х годах XIX в.

Правда, в имамате воспитание и обучение детей и молодежи должно было быть подчинено основной задаче — подготовке из них стойких приверженцев шариата, непреклонных борцов против «неверных». Имамы, в частности Шамиль, строго следили, чтобы мусульманская школа выполняла это свое предназначение.

При Шамиле горцам вменялось в обязанность наряду с активным участием в военных действиях воспитание детей в духе газавата. Даже в условиях военного времени он заботился, чтобы мусульманские школы были окружены общественным вниманием, принимал меры, исключающие возможность прекращения обучения детей в контролируемых им районах.

Хотя имамат и испытывал большую нужду в средствах для ведения продолжительной войны против такого сильного противника, как царская Россия, и Шамиль вынужден был изыскивать все новые источники для пополнения казны, закят он оставлял в распоряжении духовенства. За счет закята материально поддерживались не только бедные горцы, но и мечети,

и мусульманские религиозные школы. Кроме того, в пользу учителей, ученых и религиозных школ в имамате Шамиля выделялась еще и пятая часть военной добычи и трофеев, захваченных у противника. Правда, она не всегда поступала по назначению, так как выплата ее зависела от успехов военных действий горцев и общего состояния казны имамата¹².

Шамиль считал, что горские дети, обучающиеся в мусульманских школах, должны прежде всего в совершенстве изучить Коран, а затем другие религиозные книги. Уже находясь в ссылке в Калуге, Шамиль лично обучал своих сыновей Корану, руководил изучением ими других религиозных книг, позволяющих, как он говорил, в совокупности полностью усвоить «кодекс ислама»¹³.

По свидетельству современников Шамиля, он, даже будучи главой имамата, часто «отправлялся по аулам учить народ шариату»¹⁴. В школах, семьях, общественных местах преподавались «истины низама» (араб., «строй», «порядок») — кодекса Шамиля.

Одним из звеньев образовательной системы в имамате являлось обучение на «мюрида по тарикату». Обучаться могли горцы независимо от возраста, состояния и даже образования. После заявления о желании стать мюридом горец получал наставления, ему указывали религиозные книги для чтения и места в них, заслуживающие особого внимания. Такие мюриды посвящали свою жизнь изучению тариката и отказывались от связей с внешним миром. Ни житейская суета, ни даже военные действия для них не существовали. «Только изредка являлся он (учащийся. — Г.К.) к своему учителю для беседы, для разъяснения представлявшихся ему недоразумений»¹⁵.

Шамиль понимал, что для ведения тяжелой, изнурительной войны нужны люди закаленные, физически сильные. Поэтому в имамате особое внимание уделялось воспитанию в молодых дагестанцах выносливости, привитию качеств, необходимых воину, сражающемуся в суровых горных условиях. Обучение военному делу стало в имамате Шамиля одной из важнейших составных частей системы воспитания и образования. Каждому *наибу* вменялось в обязанность обучать молодежь военному делу. Создавались военные школы. В укрепленном районе Шамиля — Ведено, например, было несколько таких школ. Здесь с молодежью занимался старший сын Шамиля — Газимагомед и другие опытные мюриды. Молодые люди, прошедшие подготовку в военных школах под руководством искусных в военных делах мюридов, составляли ценное пополнение армии имамата. От мюридов, готовящихся к активным военным действиям, не требовалось, чтобы они получили религиозное образование. Все их познания «в книжной области ограничивались чтением Корана и сознанием необходимости газавата»¹⁶.

Имамы старались окружить себя учеными-богословами, толкователями шариата, заботились об обеспечении благосостояния духовенства. Последнее рассматривалось как сила, способная обосновать необходимость вооруженной антиколониальной борьбы, войны против «неверных», во-

одушевлять горцев и возвеличивать власть имамов. Сосредоточив в своих руках все дело образования, духовенство оказывало огромное влияние на умы подрастающего поколения, воспитывало детей и молодежь в духе непримиримой вражды к противникам ислама и шариа.

Как свидетельствует приставленный к пленному имаму в Калуге царский полковник А. Руновский, Шамиль не был сторонником женского образования и считал, что девочек не следует обучать письму. Он подчеркивал, что умение писать способствовало бы росту распутства. Запретив женщинам учиться письму, он, по его словам, «отнял у женщин возможность нарушать целомудрие»¹⁷. Шамиль отмечал, однако, что сам он не ввел здесь ничего нового, а руководствовался сочинениями некоторых *муштаидов*¹⁸ и что это «принадлежность суннета»¹⁹.

После подавления антиколониального, освободительного движения горцев и окончательного присоединения Дагестана к России царские власти не ввели каких-либо формальных ограничений для функционирования мусульманских школ. Однако их критика, неприятие приемов и методов обучения и воспитания в мактабах и мадраса вполне поощрялись. Областная военная администрация и начальники округов осуществляли надзор за деятельностью учебных заведений. Мусульманские школы рассматривались ими как рассадники фанатизма и религиозной нетерпимости.

В отчете, относящемся к 1869 г., военный начальник Дагестанской области писал, что в примечетских школах и мадраса «кладутся семена религиозной нетерпимости и фанатизма и той непримиримой вражды и ненависти к неверным, проявления которых в разных видах мы видели и, вероятно, еще увидим не раз в разных частях Кавказа»²⁰.

Скудность статистического материала не позволяет проследить достоверно динамику количества примечетских школ вплоть до начала 90-х годов XIX в. Некоторые начальники округов в своих ежегодных отчетах военному губернатору вплоть до 1892 г., когда обзоры Дагестанской области стали регулярно издаваться в Темир-Хан-Шуринской типографии, вообще не приводят каких-либо статистических сведений о мусульманских школах, ограничиваясь констатацией факта их существования²¹.

Правда, в 1890 г. в Самурском округе было зарегистрировано 82 примечетские школы, в которых обучалось 804 человека²², а в Аварском округе — 65 с 246 учащимися мужского пола²³.

По данным отчета военного губернатора, в 1892 г. в Дагестанской области насчитывалось 646 мусульманских примечетских школ с 4306 учащимися²⁴. В последующие годы число мусульманских школ в области изменилось незначительно. В 1899 г. их стало 588, а учащихся в них — 4126²⁵.

К сожалению, ни материалы отчетов начальников округов и обзоров Дагестанской области, ни другие данные официальной дореволюционной статистики не уточняют, сколько было среди мусульманских школ мактабов и какова была численность мадраса. Об этом можно лишь составить представление по другим, косвенным данным и свидетельствам, к которым и приходится обращаться исследователям. Скорее всего, мадраса в

Дагестане было, как и в предыдущий период, сравнительно немного. Они имелись в крупных селениях, в основном при больших или, иначе говоря, главных мечетях, в которых служили высокообразованные по традиционным понятиям кадии и муллы. При этом на каждые 10–15 мактабов приходилось одна мадраса. Следует, однако, оговориться, что сеть школ обоих типов, их соотношение в различных округах были неодинаковы.

Если говорить о половом составе учащихся мусульманских школ, то к концу XIX в. он претерпел некоторые изменения. Несколько возросло число учащихся-девочек, однако по-прежнему подавляющее большинство составляли мальчики. В 1899 г. в мусульманских примечетских школах девочек было всего 10,7%²⁶. Если в некоторых округах, таких, как Темир-Хан-Шуринский, Кайтаго-Табасаранский, Самурский, Андийский, девочки составляли в отдельные годы от 10 до 22% общей численности учащихся, то в других — Аварском, Даргинском, Казикумухском — их не было вовсе или обучались единицы.

Не изменились принципиально и материальные условия существования учебных заведений, система обучения и методы преподавания в школе.

В связи с включением Дагестана в общероссийскую экономическую и политическую систему, зарождением капиталистического уклада и развитием товарно-денежных отношений усилилась потребность в совершенствовании системы просвещения. Такие попытки предпринимались и в сфере традиционного мусульманского образования. В 90-е годы XIX в. в кавказской периодической печати появился ряд материалов, в которых содержался призыв осовременить учебные планы и программы, методы преподавания в мактабах и мадраса.

Примечательна в этом отношении передовая статья в газете «Кавказ» за 12 сентября 1893 г., озаглавленная «Мусульманское духовенство и народные школы». В статье говорится, что «духовные училища (мадраса) и начальные училища при мечетях (мактабы) до сих пор остаются в прежнем положении, и в них не только не проникло преподавание русского языка, но в мечетские школы не проник еще, насколько известно, даже звуковой метод преподавания грамоты, значительно облегчающий труд усвоения ее детьми и много сокращающий время, употребляемое при старом, притупляющем, буквенном способе...»²⁷.

В этой статье и появившихся вслед за ней материалах при определенной тенденциозности оценок деятельности мадраса и мактабов нашли отражение взгляды представителей возникшего под влиянием развития капиталистических отношений реформаторского движения в сфере традиционного образования в мусульманских районах России.

Авторы публиковавшихся в «Кавказе» материалов предлагали осуществить ряд мер по усовершенствованию примечетской школы, методов и приемов обучения в ней. По мнению некоторых из них, в таком совершенствовании особенно нуждались мактабы. А.О.Черняевский считал, например, что совершенствование мактабов должно заключаться в «применении новейших методов преподавания, в организации правильного курса об-

учения, а также в улучшении гигиенических условий»²⁸. Он предлагал ввести в этих школах «преподавание арифметики и, где можно, русского языка». Ведь учат же в большинстве мактабов (закавказских) персидскому языку, писал он, почему же не обучать детей русскому языку, «более нужному им в жизни и по более разумно составленным учебникам»²⁹.

В начале XX в. сеть мусульманских школ не претерпела значительных изменений. По данным ежегодных обзоров Дагестанской области, в 1902 г. здесь насчитывалось 644 примечетские школы, в которых обучался 5581 учащийся, в 1905 г. — 833 школы с 5555 учащимися, в 1911 г. — 631 школа, 5790 учащихся и в 1913 г. — 766 школ, 6727 учащихся³⁰. Почти не изменилось и соотношение численности мальчиков и девочек, обучавшихся в школах. В 1913 г., например, девочки составляли 10,6% общего числа учащихся примечетских школ³¹.

По численности примечетских школ и обучавшихся в них детей Дагестан, как и в XIX в., значительно превосходил соседние мусульманские районы Северного Кавказа и не без основания считался поставщиком кадров духовенства для всего Восточного Кавказа.

Как отмечалось, новые социально-экономические, общественно-политические и духовные реалии начала XX в. сказались и на дагестанской мусульманской школе. Новое реформаторское течение, возникшее во многих мусульманских окраинах Российской империи, затронуло и дагестанскую школу. Суть этой реформы сводилась к тому, чтобы, сохранив в основе традиционное мусульманское содержание образования, ввести в школах преподавание светских дисциплин. Эта была своеобразная попытка приспособить мусульманскую школу к потребностям новых, нарождающихся производственных отношений, меняющихся реалий.

В отличие от обычных примечетских школ новые школы стали называть «новометодными». Однако в Дагестане новометодные школы не получили широкого распространения, причем возникшие в начале XX в. «школы нового типа», согласно свидетельству официальных властей, по существу «мало чем отличались от мечетских». В 1908 г. в области имелось 8 новометодных школ и все они находились в Темир-Хан-Шуринском округе. В этих школах обучалось 586 учащихся, из них 116 девочек. Во всех новометодных школах работали 16 учителей. Они обучали своих учеников чтению и письму на арабском (в некоторых школах и на турецком) языке, а также четырем действиям арифметики. Официальный документ того времени дает следующую характеристику Карабудахкентской мусульманской школе «нового типа»: «Школа открыта в 1905 г. Обучаются в ней 62 мальчика и девочки. Главный предмет обучения в школе — чтение и письмо по-турецки; курс обучения для детей старшего школьного возраста — от 14 до 15 месяцев, а младшего возраста — от 2 до 3 лет. Школа помещается в доме учителя, который для усовершенствования ездил на 6 месяцев в мадраса „Султан-фати“ в Константинополе... Все учебники изданы в Константинополе, за исключением одного, изданного в Бахчисарае»³².

В 1905 г. по инициативе представителей местной светской интеллигенции и областного чиновничества, с разрешения кавказского наместника в Темир-Хан-Шуре было создано «Общество просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области». Оно в первые же месяцы своей деятельности высказалось за реформу примечетской школы. В докладе правления на собрании членов этого общества 26 марта 1906 г. говорилось, что дело народного образования в области «пошло бы вперед большими шагами, если бы в мечетских школах преподавались сверх арабского языка и Закона Божьего (мусульманского вероучения. — Г.К.) также и общеобразовательные предметы. Преподавателями в них должны быть, разумеется, муллы или кадии, получившие современную воспитательно-педагогическую подготовку»³³.

Для обеспечения мусульманских школ «опытными учителями», а селения — «просвещенными кадиями» правление общества предлагало открыть «мусульманскую духовную учительскую семинарию». В нее должны были принимать наиболее способных учеников примечетских школ по решению сельских обществ³⁴.

Однако надежда общества на организацию мусульманской духовной учительской семинарии не осуществилась. Дело ограничилось открытием в октябре 1906 г. «общежития-мадраса» в Темир-Хан-Шуре на 12 мальчиков — «по одному человеку от каждой народности, населяющей Дагестанскую область», и 4 мальчиков, содержащихся в нем за счет родителей. Кроме того, была открыта русско-мусульманская начальная школа, в которой помимо живущих в общежитии обучалось 10 приходящих учеников³⁵. В последующие годы число учащихся этой школы несколько возросло. В нее стали принимать и девочек. По сведениям полицмейстера г. Темир-Хан-Шуры, представленным в канцелярию военного губернатора Дагестана, в 1913 г. в школе обучался 91 учащийся, из них 29 девочек³⁶.

В отличие от обычных примечетских новометодные школы могли открываться только с официального разрешения властей. Царские власти считали, что эти учебные заведения должны находиться под более пристальным надзором, чем старые примечетские школы, и не только потому, что они являлись продуктом развития на мусульманских окраинах России капиталистических отношений. Царизм опасался, что новые школы, получившие распространение в Крыму, в мусульманских районах Поволжья и на Северном Кавказе, могут стать рассадником антирусской агитации и турецкого влияния. Властям хорошо было известно, что во многих новометодных школах занимались по учебникам, изданным в Константинополе, а значительная часть преподавателей прошла подготовку в Турции и впоследствии ездил в эту страну для повышения квалификации.

В архивах сохранилось немало документов, в которых содержатся указания властей о тщательном надзоре над новометодными школами Дагестана, предоставлении сведений о характере и направлении их деятельности. Так, в циркуляре канцелярии Кавказского наместника от 23 октября 1913 г. предлагалось «представить сведения относительно тех из новоме-

тодных мактабов и мадраса, кои по числу учащихся или по популярности среди магометан представляются наиболее заслуживающими внимания»³⁷. Циркуляр требовал сообщать, «не поступало ли к местным властям каких-либо неблагоприятных данных о направлении той или иной школы или отдельных преподавателей и, в утвердительном случае, в чем именно таковые заключались и послужили ли они к возбуждению о подлежащих лицах административного или уголовного преследования»³⁸.

В общей массе религиозных школ новометодные мактабы и мадраса составляли даже накануне Октябрьской революции относительно небольшой процент. Число учащихся в этих школах не превышало 10% численности обучавшихся в обычных примечетских школах. В большинстве округов области официально зарегистрированных новометодных школ не было.

В исторической и историко-педагогической литературе встречаются самые различные, подчас крайние оценки мусульманских школ. Зачастую место и роль этих школ характеризовались без учета исторических условий, уровня развития дагестанского общества рассматриваемого периода. В результате не делалось никаких различий между конфессиональными школами средневековья и школами конца XIX — начала XX в. Некоторые авторы, писавшие о мусульманских школах как в XIX в., так и в послеоктябрьский период, вовсе отрицали какую-либо положительную роль их в подъеме общекультурного уровня населения. По существу, игнорировалось, что до присоединения Дагестана к России примечетские мусульманские школы являлись единственными очагами распространения грамотности среди населения. Забывалось и то, что в этих школах горские дети обучались чтению и письму на арабском языке, а в мадраса получали в доступных пределах и знания по астрономии, географии, логике, мусульманскому правоведению и другим дисциплинам.

Людьми, получившими образование на арабском языке, была создана местная письменность — *аджам*, которой пользовались в Дагестане на протяжении многих десятилетий, вплоть до 1928 г., когда был введен новый, латинизированный алфавит. Мусульманская арабоязычная школа в широком смысле выпестовала не одну плеяду выдающихся дагестанских ученых, получивших широкую известность не только в Дагестане и России, но и в странах мусульманского Востока.

С другой стороны, нельзя отрицать определенный консерватизм системы традиционного мусульманского образования Дагестана, господство в примечетских школах схоластических методов преподавания, ограничивавших их образовательные функции и возможности. Учителя мусульманских школ, в большинстве своем не обладавшие необходимой общеобразовательной и педагогической квалификацией, оказались не готовыми к восприятию новых веяний в школьном образовании, связанных с современными достижениями науки и педагогической практики.

Положение конфессиональной школы, в том числе и мусульманской, в корне изменилось после Октябрьской революции 1917 г. В январе 1918 г. Советское правительство приняло декрет «Об отделении церкви от госу-

дарства и школы от церкви», в котором говорилось: «Школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается»³⁹.

В Дагестане этот декрет был проведен в жизнь не сразу. Новая власть считалась с высокой религиозностью местного населения и влиянием мусульманского духовенства. Кроме того, принималось во внимание, что многие представители духовенства поддержали дагестанских большевиков в борьбе против интервентов и белогвардейских войск Деникина.

Впервые вопрос об отделении церкви от государства и школы от церкви (мечети) официально был поставлен на I дагестанской партийной конференции в ноябре 1921 г. Однако органы государственной власти республики в том году решения не приняли. Как свидетельствует бывший в 20-е годы наркомом просвещения ДАССР А.Тахо-Годи, «советская школа в Дагестане ряд лет изживала из своих недр Коран и примерно к 1924 г. его изжила, сохранив еще в своих стенах бывших, пытающихся перевоспитаться, адептов Корана, учителей-арабистов»⁴⁰. Еще в 1925 г. на совещании по народному образованию, писал А.Тахо-Годи, ставился вопрос о преподавании Корана в школе, и настроение значительных слоев населения было за преподавание Корана⁴¹.

Наряду с новыми, советскими школами в Дагестане вплоть до конца 20-х годов продолжали функционировать, правда сокращаясь численно, примечетские школы и мадраса. Еще в 1925 г. их количество было значительным. В них обучался 11 631 учащийся⁴².

На X дагестанской партийной конференции в апреле 1929 г. приводились данные, с оговоркой, что они не полные, из которых явствовало, что в округах имелось 2 тыс. мечетей, 3391 духовное лицо (кадии, будуны, муллы) и 323 мусульманские школы с 4570 учащимися⁴³.

Однако на рубеже 20–30-х годов, с началом форсированного введения всеобщего обязательного начального обучения детей, сеть мусульманских школ и мадраса стала резко сокращаться, а затем вовсе перестала существовать. Усилилось преследование духовенства по обвинениям, часто надуманным, в сопротивлении политике партии и советской власти, подрывной деятельности. Многие представители мусульманского духовенства были репрессированы. Хотя и не существовало официально принятого закона, запрещающего функционирование мечетей, они стали закрываться, так как боязнь преследований и репрессий вынуждала духовенство отказаться от несения службы. Много мечетей было разрушено, часть заняли под клубы, музеи, склады и другие культурные и хозяйственные нужды. Было уничтожено, расхищено или пришло в негодность огромное количество духовной литературы.

Суровые условия жесточайшей войны с фашистской Германией, лишения и страдания, материальные трудности, гибель близких на фронте привели к росту религиозности населения. Вместе с тем в период суровых испытаний верующие, духовенство, в том числе и мусульманское, проде-

монстрировали высокий моральный дух, патриотизм, готовность к жертвам во имя защиты Отечества. Своей проповеднической деятельностью, материальными пожертвованиями, непосредственным участием в трудовых и ратных буднях духовенство способствовало достижению победы Советского Союза над фашистским агрессором.

Это не осталось незамеченным советским государственным и партийным руководством. Почти сразу после достижения коренного перелома в ходе Великой Отечественной войны оно обсуждало с руководством Русской православной церкви вопросы расширения сферы деятельности духовенства в рамках существующих законов, подготовки служителей культа в соответствующих конфессиональных учебных заведениях. В первые послевоенные годы такие учебные заведения открылись и в ряде мусульманских регионов страны. Однако их было еще мало, и лишь немногие желающие получить духовное образование могли учиться в этих учебных заведениях.

Положение кардинально изменилось во второй половине 80-х — 90-е годы в связи с осуществлением перестройки всех сфер общественно-политической, экономической и духовной жизни, проведением радикальных реформ. В эти годы в Дагестане были восстановлены и вновь построены сотни мечетей, возродилась и сеть мусульманских учебных заведений. В дагестанском обществе все более широкое распространение получили исконные мусульманские религиозные традиции, активизировалась деятельность мусульманского духовенства. Следует, однако, признать, что его влияние на население и роль в морально-нравственном оздоровлении общества, укреплении мира и согласия между людьми, утверждении принципов справедливости пока не адекватны численному росту служителей культа и религиозных учреждений.

Нам представляется, что духовенство, в частности мусульманское, еще недостаточно преуспело в своей проповеднической деятельности, направленной на искоренение растущей преступности, алкоголизма, наркомании, половой распущенности, межнациональных конфликтов, в пропаганде активного производительного, творческого труда.

Ныне, когда наше общество переживает глубокий экономический, политический и духовный кризис, активная проповедническая деятельность духовенства в конституционных рамках по оздоровлению нравственности, воспитанию детей и молодежи, обучающихся в конфессиональных учебных заведениях, на принципах моральной чистоты и социальной справедливости крайне важна.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969.

² Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. История Дагестана. Махачкала, 1996, с. 217–232, 334–348.

³ Генко А.Н. Арабский язык и кавказоведение. — Труды второй сессии ассоциации арабистов. М.–Л., 1941, с. 99–100.

- ⁴ Там же.
- ⁵ *Форфоровский С.* Дагестанская мусульманская школа. — Журнал Министерства народного просвещения. 1915, ноябрь, с. 18–19.
- ⁶ Там же, с. 19.
- ⁷ Туземец. Грамотность в горах Дагестана. — Этнографическое обозрение. 1900. № 1, с. 100.
- ⁸ *Услар П.К.* Этнография Кавказа. Абхазский язык. Тифлис, 1887, с. 3–4.
- ⁹ Журнал Министерства народного просвещения. 1892, ноябрь, с. 28.
- ¹⁰ Туземец. Грамотность в горах Дагестана, с. 117.
- ¹¹ *Омаров А.* Воспоминания муталима. — Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ). Вып. I. Тифлис, 1868, с. 23.
- ¹² Военный сборник. Т. XXIII. СПб., 1862, с. 377.
- ¹³ Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Т. XII. Тифлис, 1902, с. 1415.
- ¹⁴ *Вердеревский Е.А.* Плен у Шамиля. Ч. II. СПб., 1856, с. 40.
- ¹⁵ Военный сборник. Т. XXIII, с. 362.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ АКАК. Т. XII, с. 1456.
- ¹⁸ *Муштаид, муштахид* (араб.) — достигший высшей степени знания в юридических, богословских науках. Верхушка сословия богословов-законоведов, которые могут высказываться по вопросам религии и права и давать юридические заключения.
- ¹⁹ *Суннет, сунна* (араб., «образ действий», «поведение») — мусульманское священное предание, изложенное в рассказах (хадисах) о поступках и изречениях пророка Мухаммеда.
- ²⁰ Отчет о состоянии Дагестанской области за 1869 год. Темир-Хан-Шура, 1869, с. 71.
- ²¹ ЦГА РД. Ф. 2, оп. 1, д. 4, л. 1, 4, 5 и др.
- ²² Там же, л. 46.
- ²³ Там же, д. 5, л. 35.
- ²⁴ Обзор Дагестанской области за 1892 г. Темир-Хан-Шура, 1893, с. 62.
- ²⁵ Памятная книжка и адрес-календарь Дагестанской области на 1901 г. Темир-Хан-Шура, 1901, с. 22, 23.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Кавказ. 12.09.1893.
- ²⁸ Кавказ. 06.10.1893.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Обзоры Дагестанской области за 1902, 1905, 1911 и 1913 гг. Темир-Хан-Шура, 1903, 1907, 1912, 1915 (табл. 19, 20, 21).
- ³¹ Обзор Дагестанской области за 1913 г. Темир-Шах-Шура, 1915 (табл. 19).
- ³² ЦГА РД. Ф. 2, оп. 2, д. 171, л. 23.
- ³³ Протокол общего собрания «Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области», состоявшегося 26 марта 1906 г. Темир-Хан-Шура, 1907.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Отчет о деятельности Общества просвещения туземцев-мусульман Дагестанской области за время открытия общества с 25 октября 1905 г. по январь 1907 г. Темир-Хан-Шура, 1907, с. 16.
- ³⁶ ЦГА РД. Ф. 2, оп. 2, д. 148, л. 13.
- ³⁷ Там же, л. 2.
- ³⁸ Там же.

³⁹ Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства. 1917–1918 гг. № 18, с. 263.

⁴⁰ Тахо-Годи А. Борьба за советскую школу в Дагестане. — Просвещение национальностей. 1931, № 1, с. 55.

⁴¹ Там же.

⁴² Резолюции первого совещания и материалы по агитработе. Махачкала. 1925, с. 17.

⁴³ ГА РД. Ф. 1 (п.), оп. 10, д. 9, л. 87.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

Г.И.Какагасанов

РЕЛИГИОЗНЫЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ (ПРИМЕЧЕТСКИЕ) ШКОЛЫ ДАГЕСТАНА

Дагестан являлся центром арабской культуры на всем Кавказе, обеспечивая весь Восточный Кавказ знатоками арабского языка, чтецами Корана, муллами и кадиями.

В 1925 г. тогдашний председатель ДагЦИКа Н.Самурский писал: «Нигде на пространстве СССР (разве только в Бухаре) духовенство не пользуется таким влиянием на население, как в Дагестане... Слой этот довольно значителен; при одном миллионе жителей насчитывается до 40 тыс. лиц, т.е. 4%, принадлежащих к духовным лицам (шейхи, имамы, муллы, кадии, муталимы, алимы и т.д.), тогда как в России духовенство не составляет и одной десятой процента»¹.

Обучение детей арабской письменности и каллиграфии в Дагестане (в основном — чтению Корана) проводилось в примечетских школах (мактаб и мадраса). Они являлись единственными очагами культуры дореволюционного Дагестана, которые действовали вплоть до 1928 г., когда мечети были закрыты, все примечетские школы ликвидированы, а служители культа — репрессированы.

Количество учащихся в каждой примечетской школе составляло в среднем от четырех до десяти человек. В каждом маленьком селении дореволюционного Дагестана существовала одна или две мечети, а в крупных селениях значительно больше (от 10 до 20), тем не менее количество обучающихся детей в примечетских школах было незначительно. В 1924 г. в селении Нижний Дженгутай с населением 2,5 тыс. человек была одна джума-мечеть, 20 малых квартальных мечетей, семь школ-мадраса и одно высшее духовное училище. Джума-мечеть обслуживали шесть духовных лиц: мулла, кадий, два члена шариатского суда, два будуна; на каждую из 20 мечетей приходилось по два духовных лица (мулла и кандидат). В ауле насчитывалось более 50 представителей духовенства, не считая обучающихся *муталимов*². Количество учеников (в мактабе и мадраса) составляло около 150 человек обоего пола, или 6% общего числа населения. Как известно, в целом по республике дети школьного возраста составляли 10–12% общего числа населения.

Динамика роста и развития примечетских школ в дореволюционном Дагестане (до 1914 г.) показана в прилагаемой к статье табл. 1, составлен-

ной на основании обзоров Дагестанской области за 1896—1913 гг. Как видно из табл. 1, количество примечетских школ в Дагестане за данный период колебалось от 630 до 810 и учащихся в них — от 4,7 тыс. до 7 тыс. человек.

Значительное число учеников в примечетских школах Дагестана (около 88%) составляли мальчики и лишь немногим более 10% — девочки.

В конце XIX и в начале XX в. количество обучающихся девочек в городах Темир-Хан-Шура (ныне — Буйнакск) и Дербент было совсем невелико. В г. Темир-Хан-Шура в 1904 г. обучалось 5, в 1905 г. — 24 и в 1913 г. — 8 девочек. В Дербенте в 1897 г. обучалось 18 и в 1913 г. — 40 девочек. В остальные годы, вплоть до 1914 г., о числе девочек, обучающихся в примечетских школах этих городов, нет никаких сведений. В г. Порт-Петровске (ныне — Махачкала) практически отсутствовали мусульманские (примечетские) школы. Лишь в 1902 г. зарегистрирована одна примечетская школа с десятью учащимися мужского пола. Видимо, это связано с отсутствием мечетей в этом городе в рассматриваемые годы. Здесь преобладали церковно-приходские школы и школы при еврейских синагогах. В таких округах, как Аварский, Даргинский, Кази-Кумухский, в примечетских школах дореволюционного Дагестана девочки вообще не обучались. В Аварском округе их начали отдавать на учебу в примечетские школы только с 1913 г.

На 1 марта 1923 г. количество примечетских школ в Дагестане составляло около 60% общего количества всех школ. Шла борьба между примечетской и светской школами. Тем не менее и в эти годы перевес оставался за духовным образованием.

Если признать, что общее число населения Дагестана к 1923 г. приблизительно равнялось 1 млн. человек, а количество детей школьного возраста составляло 9% населения, то в школах должно было обучаться до 90 тыс. детей. Однако, как показало обследование всех школ республики, в советских школах обучались только до 20 тыс. учащихся (есть, однако, другие данные: на начало учебного 1922/23 г. в 493 советских школах обучались 26 202 учащихся), а в примечетских школах значительно больше (до 50 тыс.). Об этом сообщалось на IV Дагестанской областной партийной конференции, состоявшейся 15—17 марта 1923 г.³

В первые годы советской власти население отдельных районов Дагестана отрицательно относилось к появлению советских школ. Была закрыта школа в селении Мулебки Даргинского округа, сожжена школа в селении Акуша. Жители селения Унцукуля отклонили предложение открыть советскую школу. На 1 октября 1925 г. в Андийском округе советских школ было всего 4, а религиозных — 47⁴.

ЦК ВКП(б), обеспокоенный состоянием образования в Дагестане, в июне 1925 г. специально заслушал отчет о деятельности областной партийной организации. ЦК партии обратился с письмом к коммунистам республики. В письме говорилось: «Отмечая огромное влияние на население Дагестана духовенства, которое в дальнейшем может превратиться в оплот и базу мусульманского движения на всем Северном Кавказе и в

Закавказье, ЦК полагает необходимым обкому в дальнейшей работе серьезно учесть этот момент. Продолжая использовать разногласия среди духовенства, одновременно иметь в виду необходимость усиления работы по борьбе с духовенством за влияние на массы не с помощью антирелигиозной пропаганды, а на основе советской и общественной работы по улучшению материального положения крестьян»⁵.

Надо полагать, что причины появления этого документа были продиктованы серьезным провалом антирелигиозной работы в республике и ликвидация мактабов и мадраса напрямую связывалась с улучшением материального положения трудящихся-горцев. Об этом свидетельствует и тот факт, что решением Президиума Дагестанского комитета РКП(б) от 9 июля 1924 г. официально были установлены дни мусульманских праздников: один день в году — курбан-байрам и один день — ураза-байрам. Эти дни считались днями отдыха для всего населения ДАССР за исключением Кизлярского округа⁶. Эти мусульманские праздники были запрещены в начале 30-х годов и разрешены лишь сегодня, спустя более чем 60 лет.

Ликвидация духовного сословия в республике началась в конце 20-х и в начале 30-х годов. В 1928 г. в районы Усольска (ныне г. Сыктывкар), Сольвычегодска, Котласа (Архангельская область) было сослано из Дагестана более 800 служителей культа, преимущественно людей пожилого и преклонного возраста. Среди них был и Абусуфьян Акаев — яркий представитель гуманистических и просветительских традиций Дагестана, реформатор ислама, который скончался в 1931 г., не выдержав условий лагерной жизни⁷.

Постановлением коллегии Дагестанского отделения ОГПУ от 30 апреля 1929 г. по делу шейх ал-ислама Али-Хаджи Акушинского по ст. 58-2 УК РСФСР были арестованы 62 жителя (все духовные лица) Даргинского округа, из которых 29 человек были расстреляны, а остальные осуждены от 5 до 10 лет и сосланы в Северные лагеря ОГПУ⁸.

Наиболее зловещую роль для судеб исторических памятников культурного назначения (т.е. практически всех памятников, сооруженных до 1917 г.) сыграло решение ЦК ВКП(б) от 15 мая 1932 г. о проведении в 1932–1937 гг. так называемой антирелигиозной пятилетки. Перед местными органами власти ставилась задача ликвидации к 1 мая 1937 г. всех культовых сооружений (церквей, мечетей, синагог, молельных домов, памятников с религиозной символикой — крестами и пр.)⁹.

Итог всей этой работы таков: к 1978 г. официально действующих и зарегистрированных в Дагестане мусульманских мечетей было всего 27¹⁰, в то время как накануне революции в Дагестане действовали 1700 мечетей и более 700 мусульманских религиозных школ с 7,5 тыс. учащимися.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Самурский Н.П. Дагестан. Махачкала, 1925, с. 126–127.

² Магомедов М.З. Социализм и судьбы горцев. Махачкала, 1976, с. 76.

³ ЦГА РД. Ф. 1-п, оп. 4, д. 5, л. 20–26.

⁴ Магидов М.Г. Проблемы языка обучения и письменности народов Дагестана в культурной революции. Махачкала, 1917, с. 32–33.

⁵ ЦГА РД. Ф. 1-п, оп. 8, д. 37, л. 32–33.

⁶ Там же, оп. 5, д. 24, л. 12.

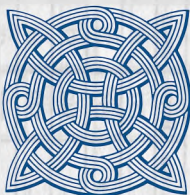
⁷ Абдулатипов А.-К.Ю. Абусуфьян Акаев. Наследие, возвращенное народу. — Материалы о жизни и творчестве репрессированных поэтов и писателей Дагестана. Махачкала, 1990, с. 104.

⁸ Али-Хаджи Акушинский — шейх аль-ислам Дагестана, патриот и миротворец (Документы и материалы). Сост. Г.И.Какагасанов, А.-Г.С.Гаджиев. Махачкала, 1998, с. 176, 177.

⁹ Сироткин В.Г. Вехи Отечественной истории. Очерки и публикации. М., 1991, с. 23.

¹⁰ Блокнот агитатора и политинформатора, 1978, № 11–12, с. 19.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского НЦ РАН**



instituteofhistory.ru

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

Таблица 1

Религиозные мусульманские (примечетские) школы Дагестана

Годы	г. Темир-Хан-Шура				г. Дербент				Аварский округ				Андийский округ			
	Всего	Число учащихся			Всего	Число учащихся			Всего	Число учащихся			Всего	Число учащихся		
		школ	мальчики	девочки		Всего	школ	мальчики		девочки	Всего	школ		мальчики	девочки	Всего
1896	–	–	–	–	5	137	–	137	59	211	–	211	90	598	92	690
1897	–	–	–	–	12	237	18	255	20	282	–	282	86	538	95	633
1902	1	20	–	20	8	340	–	340	53	124	–	124	112	947	163	1110
1903	1	17	–	17	8	349	–	349	48	97	–	97	112	580	80	660
1904	2	52	5 ^в	57	11	350	–	350	48	83	–	83	119	775	76	851
1905	2	64	24	88	8	250	–	250	37	52	–	52	129	625	93	718
1906	1	19	–	19	8	275	–	275	49	142	–	142	129	654	106	760
1906	1	19	–	19	8	275	–	275	49	142	–	142	129	654	106	760
1907	1	18	–	18	8	197	–	197	46	161	–	162	119	661	110	771
1908	1	20	–	20	8	197	–	197	49	176	–	176	120	769	136	905
1909	1	50	–	50	9	280	–	280	50	257	–	257	124	918	106	1024
1911	2	82	–	82	7	205	–	205	61	258	–	258	105	417	38	455
1913	1	27	8	35	10	230	40	270	66	363	18	381	98	544	143	687

Продолжение табл. 1

Годы	Гунибский округ				Даргинский округ				Кази-Кумухский округ				Кайтаго-Табасаранский округ			
	Всего	Число учащихся			Всего	Число учащихся			Всего	Число учащихся			Всего	Число учащихся		
		школ	мальчики	девочки		Всего	школ	мальчики		девочки	Всего	школ		мальчики	девочки	Всего
1896	301	763	178	941	64	270	–	270	55	191	–	191	102	568	27	595
1897	301	870	645	1515	64	243	–	243	53	153	–	153	102	795	127	922
1902	83	643	40	683	62	334	–	334	36	121	–	121	118	600	64	664
1903	84	683	35	718	66	266	–	266	40	147	–	147	118	600	65	665
1904	121	729	11	740	60	257	–	257	40	170	–	170	118	612	60	672
1905	137	692	23	715	59	248	–	248	40	157	–	157	118	659	65	724
1906	118	718	25	743	61	269	–	269	37	209	–	209	118	720	54	774
1907	135	712	24	736	55	352	–	352	33	142	–	142	118	645	38	683
1908	145	746	17	763	52	284	–	284	37	190	–	190	118	525	20	545
1909	128	675	19	694	56	234	–	234	37	224	–	224	112	1044	–	1044
1911	102	471	–	471	58	287	–	287	43	262	–	262	110	1062	–	1062
1913	213	891	60	951	47	203	–	203	44	238	–	238	117	1440	–	1440

Продолжение табл. 1

Годы	Кюринский округ				Самурский округ				Темир-Хан-Шуринский округ				Итого по Дагестанской области						Примечания
	Число учащихся				Число учащихся				Число учащихся				Число учащихся						
	Всего школ	маль-чики	девоч-ки	Всего	Всего школ	маль-чики	девоч-ки	Всего	Всего школ	маль-чики	девоч-ки	Всего	Всего школ	маль-чики	%	девоч-ки	%	Всего	
1896	11	130	—	130	81	508	83	591	78	729	198	927	846	4105	87,6	578	12,4	4683	
1897	11	120	—	120	67	424	69	493	86	904	218	1122	862	4566	79,6	1172	20,4	5738	
1902	27	506	71	577	74	472	188	660	67	775	163	938	644	4892	87,6	689	12,4	5581	
1903	31	496	52	548	61	546	133	679	67	732	147	879	636	4513	89,8	512	10,2	5025	
1904	33	610	66	676	74	435	98	533	59	618	111	729	685	4691	91,6	427	8,4	5118	
1905	32	538	73	611	74	647	174	821	56	507	97	604	810	4439	89,0	549	11,0	4988	
1906	28	415	103	518	72	629	169	796	54	551	94	645	675	4601	89,3	549	10,7	5150	
1907	34	430	114	544	92	887	118	1005	87	1069	312	1381	728	5174	87,8	716	12,2	5890	
1908	42	587	169	756	75	568	137	705	100	1801	477	2278	747	5863	86,0	956	14,0	6819	
1909	38	604	182	786	63	754	100	854	100	1203	240	1443	718	6243	90,6	647	9,4	6890	
1911	37	607	211	818	24	228	22	250	82	1243	397	1640	631	5122	88,5	668	11,5	5790	
1913	52	713	106	819	35	491	12	503	83	874	346	1220	766	6014	89,4	713	10,6	6727	

В г. Порт-Петровске 1 школа с 10 уч-ся (мальчики)

Таблица 2

Число школ-мадраса на 1 февраля 1925 г.*

Районы, округа	Число школ-мадраса	В них учащихся
Махачкалинский	21	902
Дербентский	–	–
Буйнакский	29	577
Хасавюртовский	–	–
Кизлярский	–	–
Ачикуланский	–	–
Аварский	30	900
Андийский	20	500
Гунибский	4	170
Даргинский	67	1673
Лакский	2	50
Самурский	2	23
Кюринский	–	–
Гудермесский	–	–
Кайтаго-Табасаранский	Сведения отсутствуют	
Итого	175 мадраса по всему Дагестану	4795 учащихся



instituteofhistory.ru

* Магидов М.Г. Проблемы языка обучения и письменности народов Дагестана в культурной революции. Махачкала, 1971, с. 39–40.

М.А.Абдуллаев

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ
НАУЧНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
В ДОСОВЕТСКОМ ДАГЕСТАНЕ

Исламизация Дагестана (VII–XVI вв.) сопровождалась распространением и других компонентов, составляющих вместе с исламом арабо-мусульманскую культуру. Обучаясь в профессиональных школах (мадраса и т.д.), многие дагестанцы усваивали арабский и другие восточные языки, приобщались к арабо-мусульманской культуре и через нее — ко многим достижениям мировой культуры.

В XVIII–XIX вв. мусульманское образование получило в Дагестане широкое распространение. По нашим подсчетам, в XIX в. грамотность населения составляла около 22%. Такой высокий процент в тех условиях объяснялся в основном двумя обстоятельствами. Во-первых, в исламе существовала и существует до сих пор своего рода установка о моральной ответственности родителей за приобщение детей к религии. Речь необязательно шла о широком религиозном образовании, предполагалось хотя бы умение читать религиозные тексты, прежде всего Коран. Наряду с арабской здесь пользовались письменностью *аджам*, созданной на основе арабской графики с учетом фонетических особенностей местных языков. Она была очень простой и доступной. А религиозность в Дагестане была сильна, и религиозный долг соблюдался неукоснительно. Во-вторых, в горах, где остро ощущался недостаток пригодных земельных угодий и других возможностей материального производства, мусульманское образование могло дать профессию, способную обеспечить существование многих семей. Не случайно не только в равнинном Дагестане, но и в Астрахани и в других районах Поволжья, Закатальском округе, в районах Азербайджана и Средней Азии и даже в странах мусульманского Востока мударрисами, кадиями, будунами и служащими диванханы работали дагестанцы из горных районов. Этот факт отметил известный советский историк М.Н.Покровский¹. О широком распространении мусульманского образования в Дагестане П.К.Услар писал: «Если об образовании народа судить по соразмерности числа школ с массой народонаселения, то дагестанские горы в этом отношении опередили даже многие просвещенные нации»².

Следует отметить, что в Дагестане наряду с преподаванием теологии и философии значительное распространение и развитие получили гумани-

тарные и естественные науки. Мусульманское образование носило энциклопедический характер. Богословы, как правило, одновременно являлись философами, учеными и многие даже поэтами. В Дагестане вплоть до XIX в. наука не отделилась в полном смысле этого слова от философии и богословия, хотя имела относительную самостоятельность.

Среди гуманитарных наук наибольшее развитие получили языковедческие дисциплины. В учебных целях использовалось большое число сочинений по грамматике арабского языка, проникших в Дагестан из стран Ближнего и Среднего Востока. В XVII–XIX вв. дагестанские ученые создали и оригинальные труды по грамматике, в их числе популярные сочинения Мухаммада из Кудутля (ум. 1717) и Дауда из Усиша (ум. 1757). Немало учебных пособий по грамматике было и на родных языках. Они были составлены главным образом на основе пособий восточных авторов с использованием местного опыта. По общему признанию, учебный материал излагался по упрощенной методике и на основе местных примеров, что значительно облегчало усвоение грамматики. Некоторые из них в начале XX в. были изданы в Темир-Хан-Шуре, в типографии М.Мавраева.

Исследованиями последних лет установлено, что в Дагестане в XIX — начале XX в. значительное развитие получила историческая наука. В выяснении этого факта большую роль сыграли сотрудники Центра востоковедения Института ИАЭ, в особенности А.Р.Шихсаидов, Т.М.Айтберов, А.И.Исаев, Г.М.-Р.Оразаев и др. «В XI–XV вв. в Дагестане, — пишет А.Р.Шихсаидов, — сложился своеобразный жанр произведений региональной историографии, одно из замечательных явлений в культурной жизни средневекового Дагестана»³. В числе исторических сочинений — «Дербенд наме», «Тарих Дагестан», «Хроника Махмуда Хиналугского», «История Абу Муслима», «История Ширвана и Дербенда», «Хроника Герейхана», хроника «О деяниях уцмиев в Дагестане и борьба горцев против иранских завоевателей», «Рассказ о событиях в Кайтаке» и многие другие.

Широкое распространение получили в Дагестане и естественные науки. Особенно велика роль арабо-мусульманских ученых в математике, астрономии, химии и медицине. С их открытиями дагестанцы были знакомы либо по оригиналам работ, либо по переписанным копиям. Так, в Дагестане имеются копии трудов Мухаммеда ал-Хорезми (780–850) — «Краткая книга об исчислении алгебры и ал-мукабалы» и «Книга сложения и вычитания по исчислению индийцев». В первой книге излагаются основы новой для того времени математической дисциплины — алгебры, вторая знакомит читателя с индийскими цифрами, которые мы называем арабскими, так как в Европу они попали именно благодаря арабам. В Дагестане в XVII–XIX вв. были знакомы с трудами Омара Хайяма (1048–1131) «Трактат о доказательствах задач алгебры и ал-мукабалы», Насираддина Туси «Изложение Евклида» («Тахрир Уклюдат») и др. Однако очень немногие дагестанцы занимались непосредственно математикой. Лучшим доказательством в этом отношении могут служить работы знатоков арабской литературы в Дагестане Али Каева, Гасана Алкадари, Гаса-

на Гузунова, Мансура Гайдарбекова и др. В рукописи Али Каяева «Биографии дагестанских ученых», являющейся наиболее полной среди этих трудов, названо около 30 имен дагестанцев. Из них свои работы непосредственно по математике имели около двадцати человек. Выявить удалось пока только трактат Дамадана из Мегеба, которого М.-С.Саидов называет «основоположником математических, астрономических и медицинских наук в Дагестане»⁴. В его математическом трактате дается решение квадратных уравнений, рассматриваются задачи с использованием уравнений третьей, четвертой и пятой степеней. В тригонометрических вычислениях автор применяет более упрощенные приемы, а вместо хорд — синусы.

Имелись интересные трактаты по арифметике, алгебре и геометрии Махада из Кури (ум. 1713). По сообщению М.-С.Саидова, комментарий Махада из Кури к «Хуласа ал-хисаб» («Краткий курс арифметики») содержал в себе теоретические и практические знания по арифметике.

Дагестанцы с древних времен интересовались астрономией. Их интерес значительно возрос со времени распространения в регионе научно-философских традиций арабо-мусульманского Востока. Следует отметить, что как в методологии, так и в методике построения астрономических схем дагестанские астрономы XVII–XIX вв. исходили из получивших здесь широкое распространение рукописных трактатов мусульманских астрономов и географов. Наибольшую известность приобрели Дамадан из Мегеба (ум. 1724), Исмаил-эфенди из Шиназа (ум. 1780), Махад-эфенди из Чоха (XVIII в.), Али Магомед из Дербента (XVIII в.) и др. По словам Али Каяева, Гасана Алкадари и Шарафадина Эрела, все они оставили астрономические трактаты, которые в большинстве своем не сохранились, а обнаруженные работы еще не переведены на русский язык. По всеобщему признанию, Дамадан из Мегеба был первым крупным популяризатором астрономических знаний в Дагестане. После его смерти наиболее настойчиво идеи Улугбека и традиции арабо-мусульманской астрономии пропагандировал Махад из Чоха. «В тот период, когда умер Дамадан и Дагестан остался как бы без учителя, он (Махад. — М.А.) распространял астрономические идеи Улугбека, возродил традиции популяризации астрономии, вырастил много учеников, в том числе известного соградинского Шайтан-Абдуллу, Махди Мухаммеда, Дибир-кади и Нурмагомеда Аварского»⁵.

Дагестанские ученые составляли солнечные и лунные календари, пользовались изготовленными ими же простыми астрономическими инструментами, наблюдая с их помощью за небесными телами, определяя их координаты и т.д. Наиболее замечательным в условиях Дагестана того времени было умение многих ученых предсказывать затмения Солнца и Луны. Но нам представляется, что они все же не вышли за рамки геоцентризма и, как и их предшественники арабо-мусульманские астрономы, пытались подчинить новые сведения старой системе. Это объяснялось, видимо, тем, что они не хотели или не могли порвать с исламской космологией, базировавшейся на этом принципе.

Как видно из рукописи Гасана Гузунова, дагестанские астрономы знали о существовании среди индийских ученых представления о вращении Земли, у древнегреческих — о том, что огонь, т.е. Солнце, является центром нашей планетной системы. Знали, что движение планет связано с Солнцем, которое является также источником света. Знали, наконец, что мусульманский ученый Бируни еще в IX в. высказывал идеи гелиоцентризма.

Значительную роль в пропаганде и популяризации гелиоцентрической астрономии в Дагестане сыграли Зейд из Куркли, Гасан Алкадари, Гасан Гузунов и Али Каяев.

Зейд из Куркли (XIX в., годы жизни точно не установлены) — широко известный в Дагестане ученый, философ и поэт. По словам Каяева, он успешно занимался математическими науками, но особенно астрономией. Он и заказал кубачинским мастерам по своему чертежу астрономическую трубу, с помощью которой проводил наблюдения за небесными телами. Зейд с большой точностью предсказывал затмения Луны и Солнца. В 1877 г. за участие в восстании он был сослан царскими властями в Тобольск. Там ему случайно попала книга по астрономии на арабском языке — «Им'ан ал-фикр» («Углубление в мысль»), изданная Ибрагимом Багдади в 1875 г., благодаря которой Зейд познакомился с достижениями европейской астрономии. Несмотря на болезнь, он полностью переписал эту книгу и послал в Дагестан своему сыну вместе с восторженным письмом, порекомендовав тому заниматься наукой. Здесь же, в ссылке, ученый перевел с арабского на лакский язык «Якут ал-микат» и ряд других астрономических работ, а заодно историю России (с татарского языка на арабский) и также послал сыну. Следует иметь в виду, что в этот период Дагестан был, по существу, изолирован от мусульманского Востока, а русским языком владели тогда в Дагестане единицы. Поэтому каждая книга на арабском и местных языках независимо от уровня отраженных в ней знаний становилась находкой для дагестанца. Понятно, почему так задержалось здесь распространение сравнительно новых знаний по астрономии и опытного естествознанию. Рукописи Зейда по гелиоцентрической астрономии получили высокую оценку Каяева и Гузунова и позволили им назвать Зейда вторым учителем астрономии в Дагестане после Дамадана из Мегеба и «очень способным астрономом»⁶.

Гасан Алкадари (1834–1910) — видный ученый, мыслитель и поэт. У него не было специальных астрономических работ, но, отвечая на вопросы о том, как устроен мир, в работе «Джираб ал-Мамнун» он исходит из представления о гелиоцентризме. Ученый популяризировал эту научную теорию, преподавая в своей мадраса и в открытой им одной из первых в Дагестане светских школ. Отвечая на одно из писем, Алкадари пишет, что он знаком с достижениями современной философии и астрономии и не согласен с имамом ал-Газали, который требует подчинить естественные науки религии и держать в узде их представителей⁷. В статье «О светских науках и человеческом разуме» Алкадари подчеркивает, что

мусульмане должны устраивать свою жизнь в соответствии с запросами эпохи, которая требует изучать светские науки, приобщаться к передовой цивилизации и культуре. Он считает вредным то, что многие приверженцы ислама запрещают читать книги и заниматься теми науками, которые не посвящены Богу и религии⁸.

Выдающимся арабо-мусульманским ученым и мыслителем был Али Каяев (1878–1943). Судьба Каяева была тяжелой, трагической. В период советской власти по сфабрикованному обвинению он дважды был репрессирован, умер в ссылке. К сожалению, его дискредитировали и после смерти как официальные власти, так и некоторые ученые, выдававшие себя за поборников классового, партийного подхода к социальным и духовным явлениям. В 1963 г. по обвинению в идеализации Каяева — «духовника, клерикала и мальтузианца» была изъята наша книга о нем⁹.

Каяев был ученым с широкими энциклопедическими познаниями: философ и богослов, астроном и географ, языковед и историк, поэт и публицист, педагог и общественный деятель. Он с детства отличался большими способностями, за короткое время получил традиционное мусульманское образование. Но оно не удовлетворило пытливого юношу. В поисках обретения знаний Али побывал в Астрахани, в Египте и в Турции.

Каяев сыграл большую роль в популяризации естественнонаучных знаний в Дагестане. Этой задаче посвящены его труды «Трактат по новой астрономии», «Физическая география» и десятки статей в редактировавшейся им газете «Джаридат Дагестан». В них он рассказывает, когда, где и как возникли древнейшие очаги цивилизации, и излагает новые конкретные знания по астрономии, арифметике, геометрии. Начало этих наук, по его словам, было заложено в древней Индии, Китае, Вавилоне и Египте. Затем они получили развитие в древней Греции.

Высоко отзываясь Каяев о Пифагоре и его школе. Главная заслуга этого великого математика и астронома, по его мнению, состоит в том, что он первым высказал идею о том, что Солнце является центром Вселенной. Он же первым выдвинул теорию, которая впоследствии была названа его именем¹⁰.

Каяев отмечает, что большой вклад в развитие естественных и гуманитарных наук внесли ученые арабо-мусульманского Востока. Они «находили в этих науках много ошибочных положений, создали алгебру, развивали дух математической науки». Каяев называет имена многих арабо-мусульманских ученых и несколькими словами характеризует их. В их числе ал-Хорезми, Бируни, Насир ад-дин Туси, Омар Хайям, Улугбек. По мнению ученого, медицинская наука встала на ноги благодаря трудам Ибн Сины («Канон медицинской науки», «Книга исцеления» и др.), получившим широкую известность во всем мире, в том числе в Дагестане. Он показывает, что арабо-мусульманские ученые сыграли огромную роль в становлении и географической науки. Говоря о Великих географических открытиях нового времени, Каяев дает высокую оценку роли Христофора Колумба, называет его талантливым знатоком мореплавания. Дагестан-

ский ученый считает Колумба первооткрывателем Америки, хотя он знал о существовании различных мнений по этому вопросу. Каяев популярно разъясняет многие недостатки европейской астрономии и особо высоко оценивает значение гелиоцентрической системы и роль Коперника в ее создании. Именно в целях ознакомления горцев с гелиоцентрической системой и достижениями новой астрономии был написан им упомянутый нами трактат по астрономии. В этой работе и в статьях в «Джаридат Дагестан» он несколько раз подчеркивает научную верность, практическую значимость и «соответствие разуму и логике мысли о вращении Земли вокруг Солнца»¹¹. Среди ученых, внесших особый вклад в естественные науки, он называет Чарльза Дарвина, Луи Пастера и др. Каяев высоко отзывался о теории эволюционного развития Дарвина, но до конца своей жизни придерживался религиозного учения о сотворении человека Богом. Он подчеркивал, что наука в состоянии открыть глубокие тайны, составляющие, по существу, чудеса, но не мог поверить тому, что человек произошел естественным путем, пока наука экспериментально не докажет это. О Луи Пастере дагестанский ученый пишет, что он опытным путем подтвердил догадку Абу Али Ибн Сины о существовании невидимых переносчиков болезней¹². В результате медицина получила возможность бороться с инфекционными заболеваниями, причин распространения которых люди раньше не знали. Дагестанский ученый придавал большое значение этому открытию и посвятил специальный раздел в своем астрономическом трактате и статью «Микробы» в газете «Джаридат Дагестан». В работах Каяева называются имена Декарта, Вольтера, Руссо, д'Аламбера и многих других ученых Запада, но говорится о них лишь бегло и не всегда объективно. Еще меньше ссылается Каяев на русскую науку, — видимо, он не был знаком с достижениями русских ученых.

Гасан Гузунов (1854—1940) оставил солидные работы по астрономии. Его главный труд «Джавахир ал-бухур» («Драгоценности морей») состоит из четырех томов и представляет собой своего рода энциклопедию естественных, главным образом математико-астрономических, наук. В ней освещается история всемирной астрономии и связанных с ней наук с древнейших времен до начала XX в. Астрономию Гузунов называл очень важной и жизненно необходимой наукой. Она возникла, говорил ученый, как результат практических потребностей людей и призвана познавать тайны Вселенной. «Бог сотворил мир, — пишет он, — а люди должны познать закономерности его устройства»¹³. При этом он подчеркивает, что астрономия нужна людям, как медицина больным.

Гузунов с сожалением отмечает, что народы мусульманского Востока перестали заниматься астрономией, хотя в прошлом они достигли больших успехов в изучении небесных тел. «Многие не занимаются астрономией, — пишет он, — из-за трудности ее и шариатского запрета»¹⁴. Гузунов резко критикует тех представителей мусульманского духовенства, которые, по его мнению, используя авторитет Корана и шариата, запугивали горцев и отбивали у них охоту заниматься астрономией, хотя ни в

Коране, ни в шариате, ни в преданиях Пророка нет никаких запретов на занятия астрономией. «Шариат не имеет отношения к астрономии», — пишет ученый. «Почему же не было грешно арабским халифам, — спрашивает он, — когда они строили обсерватории, привлекали к работе в них лучших ученых со всего мусульманского мира и нередко сами принимали участие в наблюдениях за движением небесных светил? От астрономии нет никакого вреда, а польза же очень велика». Астрономическая наука, пишет далее Гузунов, не только служит средством познания движения небесных тел, но и помогает точно определить время и киблу. Говоря об этом, Гузунов стремится привлечь горцев к изучению астрономии. Показав, таким образом, что даже и признанные авторитеты мусульманской идеологии не считают запретным изучение астрономии, Гузунов критикует местное мусульманское духовенство: «Среди кадиев и мулл нет человека, — пишет он, — который мог бы самостоятельно объяснить движение Солнца, Луны и на этой основе составить календарь. Многие наши кадии не могут даже разобраться в существующем календаре, отчего случаются такие вещи, что один аул начинает рамазан в один день, а другой — в другой»¹⁵.

Гузунов считает астрономию одной из наиболее трудных и важных наук. В ее развитии должно быть заинтересовано все общество, в первую очередь правительство. «Астрономическое наблюдение, — пишет он, — всегда рассматривалось как государственное дело»¹⁶.

«Государства строили на арабском средневековом Востоке обсерватории, — пишет Гузунов, — и всесторонне поддерживали работающих в них ученых». В Дагестане же люди, стоявшие у власти, не заботились о развитии астрономических наблюдений, и там астрономией занимались единицы, т.е. те, кто готов был ради нее жертвовать своим временем, средствами и репутацией. Астрономические наблюдения были делом отдельных энтузиастов-ученых и просветителей, которые стремились без всяких материальных выгод для себя помочь народу в его духовном развитии¹⁷.

Заслугу арабоязычных астрономов Гузунов видит в том, что они тщательно собирали, обобщали и сохраняли для человечества научные достижения народов древнего Востока, Греции и Рима, накопили огромный материал, составивший эпоху в развитии средневековой астрономии и оказавший огромное влияние на весь ход развития астрономической науки в Европе и во всем мире. Гузунов рассматривает значение астрономических наблюдений ал-Баттани (858–929), Исхака аз-Заркали (1029–1087), Омара Хайяма (1040–1123), Насираддина Туси (1201–1274), Улугбека (1394–1449) и др.

Вместе с тем Гузунов указывает на ограниченность средневековой арабоязычной астрономии, которая обнаружила много неточностей в птолемеевской системе мира, но не вышла из ее рамок.

Гузунов прослеживает историю возникновения идей о шарообразности Земли и ее движении. «По сообщению греческих астрономов, — пишет

он, — впервые идею о шарообразности Земли выдвинул 2500 лет назад известный философ и математик Пифагор. Его последователи также высказали мысль о движении Земли»¹⁸. Как известно, последователям Пифагора (582—500 гг. до н.э.) принадлежит учение, которое, по мнению многих философов и астрономов, считается предтечей гелиоцентризма.

Широкое знакомство с историей астрономии дало основание Гузунову назвать пифагорейцев предшественниками гелиоцентрического учения Коперника. «Идеи пифагорейцев о вращении небесных тел и Земли вокруг небесного центра, — пишет Гузунов, — были подтверждены и развиты в XVI в. польским ученым и философом Коперником»¹⁹.

Коротко охарактеризовав учение пифагорейцев, Гузунов противопоставляет его космогоническим представлениям Птолемея. Опровергая положение аристотелевской физики о «вечном и равномерном движении небесных тел», на которое опиралась геоцентрическая система Птолемея, Гузунов подчеркивает, что небесные тела движутся отнюдь не равномерно и скорость их движения обратно пропорциональна расстоянию от Солнца.

При этом следует отметить, что Гузунов не только излагает гелиоцентрическую систему Коперника, но и горячо отстаивает ее как единственно правильную. Учение Коперника он называл большим подвигом и торжеством науки. Впервые Коперник устранил, отмечает Гузунов, все недоразумения, связанные с объяснением движения планетной системы, а также сменой времен года, дня и ночи²⁰. Вместе с тем он подчеркивает, что Коперник не сумел удовлетворительно объяснить некоторые явления, наблюдавшиеся в Солнечной системе. Только после открытий Кеплера и Ньютона, заключает Гузунов, учение Коперника освободилось от влияния Аристотеля и Птолемея. Гузунов показал также значение для астрономической науки открытий Галилея, Кеплера и Ньютона, которых он называет великими учеными, поставившими астрономию на научную почву. Дагестанский исследователь отмечает и роль Д.Кассини, В.Гершеля, К.Фламариона и Ахмеда Мухтара Паши в развитии представлений о Вселенной. Он выражает согласие с К.Фламарионом, допускающим возможность существования центрального Солнца Вселенной, которое побуждает к движению многочисленные системы Вселенной, в том числе и нашу Солнечную систему²¹.

О происхождении Солнечной системы и Вселенной ученый высказывает противоречивые взгляды: с одной стороны, он утверждает, что Бог сотворил Вселенную, а с другой — соглашается с идеей естественного происхождения Солнечной системы и поддерживает космогоническую гипотезу П.Лапласа. Но П.Лаплас, как известно, не касался вопроса о происхождении звездных систем всей Вселенной, Гузунов же распространяет лапласовскую гипотезу на всю Вселенную, используя при этом идеи И.Канта и В.Гершеля о бесконечности Вселенной и единстве строения звездных систем. Вместе с тем следует отметить, что Гузунов отвергал космогоническую гипотезу Ж.Бюффона, утверждавшего, что Земля и пла-

неты образовались из осколков Солнца, оторвавшихся от него в результате столкновения Солнца с кометой.

Гасан Гузунов пишет о бесконечном множестве звездных систем. «Пусть никто не думает, — писал он, — что Вселенная ограничена тем, что мы видим или наблюдаем... хотя мы не видим очень многого, все равно Вселенная продолжается бесконечно»²². Солнечная система — песчинка в необъятной Вселенной. Таких систем во Вселенной бесчисленное множество. За пределами Млечного Пути имеются звездные скопления, туманности и газодымовые облака. Ученый поддерживал и отстаивал идеи В.Гершеля о развитии диффузной материи и образовании из нее звезд. Он допускал возможность такого же процесса развития материи и образования звезд и вне нашей Галактики²³.

Важно отметить, что Гузунов придерживался мнения о множественности обитаемых миров во Вселенной. Он, как и многие его современники, считал возможной жизнь на Марсе²⁴.

Сочинения Гузунова свидетельствует о том, что он был хорошо знаком с достижениями астрономии, но в методологическом отношении он продолжал находиться под значительным влиянием средневековых арабоязычных традиций, пытаясь подчинить современные ему астрономические и географические знания традиционным методологическим построениям.

То, что главы своего труда «Джавахир ал-бухур» Г.Гузунов часто заканчивает словами: «Люди предполагают, как возникли небесные тела, но точно знает один Бог», не умаляет роли ученого в защите идей естественного происхождения Вселенной. Уже одно его согласие с этими идеями, не говоря об их пропаганде, в тех исторических условиях было своего рода научным подвигом.

Гасан Алкадари назвал Гасана Гузунова тем ученым, который может служить олицетворением достижений культуры горцев (в ответ на запрос администрации края). Гузунов изготовил глобус, карты мира и схемы движения планет с арабскими названиями. По словам ряда ученых, они вызывали восхищение и были выставлены в Санкт-Петербургском музее.

В Дагестане в XVII–XIX вв. получила довольно значительное распространение медицина (*илм ат-тиб*), в создании и развитии которой арабомусульманские ученые сыграли огромную роль. В это время она считалась философской наукой и подразделялась на офтальмологию, хирургию, лечение кожных заболеваний, оптику и т.д. Дагестанские ученые были знакомы с достижениями арабомусульманской медицины. По мнению местных арабистов, здесь имелись копии сочинений многих восточных медиков, различного рода сборники и справочники по медицине. Особо широкую популярность имело многотомное медицинское сочинение Ибн Сины «Канон врачебной науки». Оно служило основным пособием для медиков. Но дагестанцы опирались и на народную медицину, успехи которой, по общему признанию, были поразительны. Так отзывались о них побывавшие позднее в Дагестане русские ученые Н.И.Пирогов, А.Неверов-

ский, Н.И.Дубровин и др. Н.И.Пирогов ставил вопрос перед русским командованием на Кавказе о необходимости направления военных фельдшеров к наиболее известным дагестанским лекарям для изучения их опыта.

Все это дало основание известному советскому ученому Л.П.Оганесяну заявить, что народная медицина в Дагестане стояла на уровне научной медицины. «Народные хирурги, — писал он, — производили даже такие операции, как трепанация черепа»²⁵.

В коллективном труде дагестанских хирургов отмечается, что некоторые приемы лечения возникли в местной народной хирургии раньше, чем в европейской научной медицине. «Имеются основания полагать, — сказано в нем, — что затвердевающие повязки из шкуры животных и солевых растворов на муке после ручной репозиции применялись горцами в Дагестане задолго до использования принципа иммобилизации европейскими врачами»²⁶.

В XVII—XIX вв. в Дагестане широко распространилась медицинская литература. Она состояла частью из переводов и комментариев к медицинским трактатам и справочникам восточных медиков, частью из оригинальных работ. Чтобы сделать медицинские знания доступными для широких слоев населения, дагестанские ученые переводили трактаты с менее знакомого горцам персидского языка на арабский, а с персидского и арабского на местные языки. Так сохранились переводы Дамадана из Мегеба (ум. 1724) и Рахмана Кули из Ахты (XVIII в.) с персидского на арабский язык известной на Востоке работы «Тухфат ал-му'минин» Мухаммада ал-Дайлами ал-Мазандарани и на лакский язык «Лукман ал-хаким» неизвестного автора. У потомков известного дагестанского медика Таймасхана из Чиркея сохранился сборник работ ар-Рази с многочисленными комментариями на аварском и кумыкском языках. Значительное распространение получили здесь медицинские компендии под условными названиями (в том числе «Лукман ал-хаким»), составленные местными учеными на арабском, персидском, турецком и местных языках.

Дагестанские медики создали оригинальные труды, опиравшиеся на достижения арабо-мусульманской и народной медицины. Таковы работы Дамадана из Мегеба, Юсуп-хаджи из Губдена, Мухаммада Рашада из Апши и др. Дагестанский литературовед А.Г.Гусейнаев обнаружил у одного своего земляка два объемистых трактата Дамадана на лакском языке («Китаб Дамадан-апанди» и «Ханнал Мурад»), несколько компендиев без имени составителей на аварском языке выявлены М.А.Дибировым, на даргинском — А.И.Исаевым. Сохранились также работы, переведенные на местные языки: двухтомная энциклопедия «Джами' ал-муфрадат» арабского автора Ибн Байтара (ум. 1248), «Захират ал-аттар» («Помощник фармакологии») и другие справочники по фармакологии, составленные дагестанцами.

Выявленные работы, компендии и различного рода справочники убедительно показывают, что местные медики хорошо знали анатомию и физиологию человека и придавали огромное значение не только лечению,

но и профилактике, предупреждению болезней. И.Ю.Крачковский имел все основания заявить, что дагестанские ученые того времени владели уже всей полнотой общеарабского наследия. В равной степени их интересовали и науки филологические, а среди трудов большинства ученых нередко можно встретить и трактаты по математике, особенно нужные для решения вопросов наследственного права, или по астрономии — для вычисления точного времени молитв и постов²⁷.

Следует отметить, что местная арабо-мусульманская философская и общественно-политическая мысль исследована очень мало. Еще не собрано и не изучено даже то, что хранится в самом Дагестане. К нашему культурно-философскому наследию мы относим и то, что создано дагестанцами вне Дагестана, в частности в других регионах Российской империи и в странах мусульманского Востока. Не случайно выдающийся исследователь мусульманского Востока акад. И.Ю.Крачковский писал: «Дагестанцы и за пределами своей родины, всюду, куда их закидывала судьба, оказывались общепризнанными авторитетами для представителей всего мусульманского мира в целом»²⁸.

В последние годы выявлены имена более ста ученых и мыслителей из Дагестана, которые обосновались в странах мусульманского Востока и своими трудами обогатили и обогащают общемусульманскую культуру. Сведения о них есть в библиографических словарях и иных материалах справочного характера. Следует напомнить, что в регионе в прошлом не было государственных научных учреждений, где можно было бы углубить и совершенствовать свои научные знания. Поэтому энтузиасты собирались вокруг наиболее популярного ученого и под его руководством на «общественных началах» приобщались к науке. Таким путем очень многие приобретали научные знания и опыт. Мы считаем возможным именовать такие очаги научными школами по имени руководителей. И видимо, целесообразно изложить, как развивалась философская мысль именно в этом плане. К тому же надо учесть, что в воззрениях представителей таких очагов общее преобладает над индивидуальным.

Школа Мухаммада из Кудутля (ал-Кудуки). По имеющимся данным, одним из наиболее выдающихся мыслителей Дагестана был Мухаммад, сын Мусы из Кудутля (1652–1717). После возвращения из стран мусульманского Востока, где он более 15 лет совершенствовал свое образование, вокруг него собралась группа начинающих ученых и образовала своего рода научно-философскую школу.

Наследие этой школы и лично самого Мухаммада изучено еще слабо. Не собраны и не переведены даже его пометки на полях различных книг, записи на вставленных листах. Приходится судить о его воззрениях на основе писем, высказываний современников и ученых, занимающихся вопросами культурного наследия. Стало быть, возможности для характеристики философского кредо ал-Кудуки ограничены. В ряде источников подчеркивается, что в религиозно-философских вопросах он придерживался в основном позиции ал-Аш'ари (874–935). Как известно, последний

был вначале му'тазилитом, а затем отошел от му'тазилизма и попытался, используя его рационалистический метод, подкрепить догматы ислама. Ал-Аш'ари и его последователи отвергали идеи му'тазилитов о вечности мира и его закономерностях и в религиозно-идеалистическом духе переработали учение атомистов-материалистов, в частности Демокрита. Но аш'аризм представляется традиционалистам философской концепцией, отвергающей ислам с позиции рационализма. Современный французский исламовед Луи Гарде пишет, что ал-Аш'ари и его школе приходилось постоянно сражаться на три фронта — против ханбализма, захиризма и му'тазилизма. Критикуя первые два течения, которые боролись против малейшего отклонения от буквы Корана, аш'ариты защищали законность и некоторого использования разума в делах веры²⁹.

Можно с достаточной определенностью сказать, что Мухаммад из Кудутля не был слепым приверженцем традиционализма и прибегал к рационалистическим доводам, в том числе в вопросах веры. В применении рационализма он выходит за рамки аш'аризма. На формирование воззрений ал-Кудуки большое влияние оказал Салих из Йемена, у которого тот продолжительное время учился. А Салих был известен на Востоке свободомыслием в религиозно-философских вопросах. По словам И.Ю.Крачковского, его отличительная черта как ученого состояла в том, что он вступал в споры с догматиками, смело выступал против традиционного религиозно-философского подхода к проблемам, связанным с Кораном, тафсиrom, тарикатом, фикхом и сунной и превосходил своих оппонентов во всем³⁰. Сочинения Салиха обвинялись традиционалистами в пропаганде безверия. Привезенные Мухаммадом из Кудутля в Дагестан, они оказали влияние на многих местных философов. Гасан Алкадари, Али Каяев и другие дагестанские ученые отмечают, что у Мухаммада было очень много общего со своим учителем Салихом в религиозно-философских воззрениях³¹. Последний в духе му'тазилизма толковал вопросы о соотношении судьбы и свободы воли, разуме и откровении в познании истины, природы божества и его роли в жизни общества. Отличительной особенностью Мухаммада как ученого, пишет Али Каяев, является свободомыслие. Он выступал с критикой взглядов признанных во всем мусульманском мире ученых и философов и, не боясь ничего, открыто защищал свои собственные³². Все это дает основание сказать, что он скорее придерживался позиции му'тазилизма. По словам Али Каяева, близких к му'тазилизму взглядов придерживался и другой учитель Мухаммада из Кудутля, но уже в Дагестане — Али Келебский. Мухаммад из Кудутля, пишет Гасан Алкадари, «подвергал критике социально-правовые условия жизни», выступал в защиту крестьян³³. Об этом свидетельствует и его письмо на имя аварского нучала, выявленное Т.Айтберовым. Ал-Кудуки говорит от имени трудящихся горцев и открыто отстаивает их интересы в борьбе против аварского хана. Он требует от хана изменить отношение к горцам и, в случае если не будет исполнено это желание, угрожает всеобщим выступлением³⁴.

Мухаммад из Кудутля считал несправедливым, что пахотные земли и сенокосы находились в частной собственности. Поэтому он обращается к египетскому ученому Ахмаду ал-Башбушу с письменной просьбой помочь ему установить, как земли оказались «во владении отдельных людей с правом получения доходов, как человек наложил руку на землю»³⁵. Ответ египетского ученого не обнаружен. Но интересно то, что Мухаммад из Кудутля связывает социальное неравенство с частной собственностью.

Большое внимание Мухаммад из Кудутля и его последователи уделяли вопросам мусульманского права — шариата. Они настаивали на полном и повсеместном переходе к нему. Но нормы его они истолковывали с позиции разума и гуманизма и объявляли несовместимым с духом подлинного шариата некоторые его установления в отношении положения женщины. Не случайно Гасан Алкадари отмечает, что Мухаммад из Кудутля расходился с имамом аш-Шафии в некоторых вопросах и толковал их самостоятельно.

Этой позиции придерживался и Дауд-эфенди из Усиша (ум. 1757) — один из наиболее талантливых учеников Мухаммада из Кудутля. Он написал много работ, относящихся к различным отраслям науки. Но сохранилось из них очень немного: трактат «Шарх Шафия» по грамматике арабского языка, несколько фрагментов и писем. В них ученый обнаруживает исключительные знания арабского языка и его грамматики. Он, как и его учитель Мухаммад из Кудутля, отличался свободомыслием и самостоятельностью мышления. «Сам был свободомыслящим и, не боясь ничего, распространял в народе собственные взгляды», — пишет Али Каеяев³⁶. Он критиковал порядки, царившие в Дагестане, настаивал на равном использовании земельных угодий. Дауд-эфенди протестовал и против грабительских нашествий на Грузию, смело заявляя, что они противоречат чести и достоинству человека, следовательно, и шариату. Он решительно отвергал идею мусульманской исключительности, доказывая, что все люди созданы Богом и равны независимо от их национальной и религиозной принадлежности.

Дагестанский ученый отрицал право мусульман отбирать материальные ценности у последователей других религий. Он решительно осуждает тех, кто, ссылаясь на шариат, оправдывал посягательство на имущество христиан и евреев. Вместе с тем он понимал важность единства народов Дагестана для защиты родины, укрепления дружбы и взаимопомощи. Дауд-эфенди осуждал феодальные распри и кровную месть. По его словам, эти явления ослабляют Дагестан, приносят горе и разорение народу. Все это дало основание В.В.Бартольду, И.Ю.Крачковскому и А.Н.Генко отнести его к наиболее выдающимся деятелям арабо-мусульманского ренессанса в Дагестане³⁷.

Другой ученик Мухаммада из Кудутля, Мухаммад-эфенди из Убра (1679–1733), также был незаурядным ученым и мыслителем. Али Каеяев характеризует его как талантливого и многогранного ученого. Большую работу по изучению жизни и деятельности Мухаммада из Убра проделал

его потомок проф. Г.К.Гусейнов³⁸. По возвращении из Йемена Мухаммад открыл в родном селении мадраса и посвятил много лет просвещению горцев и пропаганде знаний. Ему удалось создать богатейшую библиотеку с редчайшими книгами и рукописями, что наряду с широкими знаниями ученого зачастую служило причиной приезда к нему людей, жаждущих знаний.

Али Каяев пишет, что Мухаммад прекрасно разбирался в естественных науках и в философии, оставил важные исследования по астрономии, логике и теологии³⁹.

Говоря о социальных воззрениях Мухаммада Убри, мы не можем обойти вопрос о его отношении к рабам. Как указано выше, его соученик Дауд-эфенди из Усиша решительно выступал против набегов на соседние народы, увода людей в плен и работорговли. Он отстаивал принцип всеобщего равенства, утверждая, что все люди являются потомками одних прародителей. Мухаммад из Убра занимает по этому вопросу противоположную позицию. Вот что он пишет своему старшему сыну Мухаммаду: «Мухаммад, я очень хочу отдать (продать) наших пленных. Если он (Сухай-хан) отдаст ее (девушку), то... продам и ее... Ты подари ее (рабыню) мне, а я, если поможет всевышний Аллах, продам с ее матерью»⁴⁰.

В заключение следует подчеркнуть, что школа Мухаммада из Кудутля сыграла значительную роль в распространении просвещения и культуры среди народов Дагестана. Известно, что все ученики и коллеги Мухаммада из Кудутля по возвращении домой открывали школы, совершенствовали содержание, методы и формы преподавания. Можно с полным основанием сказать, что они были ранними мусульманскими просветителями. Как отмечалось, их деятельность не ограничивалась пропагандой научных знаний и просвещения, а была направлена против феодального произвола. Они пытались согласовать установления ислама с окружающей действительностью и использовать их для идеологического обоснования своих философских и социально-политических воззрений. Наследие этой школы представляет собой важный этап в развитии научной и философской мысли народов Дагестана и оказало большое влияние на последующую историю их духовной культуры.

Школа Дамадана из Мегеба. Другой очаг научной и философской мысли связан с именем Дамадана из Мегеба (1642–1726). По всеобщему признанию, он был ученым-энциклопедистом, пользовался необычайной популярностью и оставил труды во многих областях науки. Известно, что у Дамадана в этой школе совершенствовал свои знания Махад из Кури (ум. 1734). В самом Мегебе сохранилась плита с надписью на арабском языке: «Выдающийся ученый, шейх Дамадан из Мегеба умер в 1726 г.». По нашим подсчетам, Дамадан родился в 1642 г. После получения традиционного образования в Дагестане он совершенствовал знания в Азербайджане, Сирии, Иране, Ираке. Сохранилось предание о том, что вместе с двумя другими дагестанцами он приезжал в Сану к Салиху Йеменскому для получения «сокровенного знания». Гасан Алкадари в «Асари Даге-

стан» также отмечает, что Дамадан занимался оккультными науками. Алкадари называет Дамадана «истинным универсальным ученым». Другой дагестанский ученый, автор рукописи об ученых прошлого «Нузхат ал-азхан» Назир из Дургели (ум. 1935), считает его ученым, «одинаково сильным и продуктивным в астрономии, математике, медицине, юриспруденции, даже в оккультных науках»⁴¹. Высоко отзывались о Дамадане как об ученом И.Ю.Крачковский, А.Н.Генко и др. Как свидетельствуют его современники и сохранившиеся фрагменты его работ, он обладал широким диапазоном знаний и высокоразвитым абстрактно-логическим мышлением. Его философские взгляды развивались под влиянием идей ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и других философов-энциклопедистов мусульманского Востока. Как все они, Дамадан считал, что мир возник благодаря преобразующей энергии божества и после становления развивается по своим законам. Судя по одной из рукописей по медицине на даргинском языке, он придерживался мнения, что все материальное в мире состоит из четырех элементов: огня, воды, земли и воздуха. Дамадан верил и в способность разума проникнуть в духовный мир человека и понять его. Об этом говорит то, что он занимался оккультными науками и, как свидетельствует народная молва, добился в них немалых успехов. Горцы до сих пор используют рецепты по очищению металла от ржавчины и одежды от пятен, полученные Дамаданом в ходе его алхимических занятий.

Школа Махада из Чоха. Собранный нами материал дает основание заявить о существовании школы Махада из Чоха. Махад был философом и ученым-энциклопедистом, приобрел популярность главным образом как знаток естественных наук. Он вырастил талантливых ученых: Шайтан Абдуллу, Махти Мухаммада из Согратля, Дибир-кади и Нурмухаммеда из Хунзаха и др. Али Каяев считает Махти Мухаммада (ум. 1840) самым крупным из дагестанских алимов. Он хорошо знал историю философии, в особенности греческой и арабо-мусульманской. Махти Мухаммад «был первым, кто распространял греческую философию, логику и астрономию в Дагестане», — отмечает Али Каяев⁴². Особенно значительна его заслуга в распространении греческой философии. По словам Мансура Гайдарбекова, он преподавал традиционные арабоязычные науки и во всех этих областях оставил яркий след в виде комментариев и толкований, а также сочинение «Тамхид ал-улум». «Если бы не было Махти Мухаммада, — писал Абдулхалим-эфенди из Караха, — то в Дагестане философия не оставила бы столь заметный след»⁴³.

Материалы Каяева показывают, что Махти Мухаммад принимал активное участие в общественно-политической и научной жизни Дагестана. Об этом свидетельствует его продолжительная дискуссия по научным и социальным проблемам с известным ученым, поэтом и богословом Саидом Араканским (ум. 1834). Саид Араканский был состоятельным человеком, служил советником у крупных дагестанских ханов, поддерживал царизм и его политику в Дагестане, за что получал солидную пенсию. Вместе с тем Саид был крупным ученым-богословом, философом, талант-

ливым поэтом и дипломатом. Он выступал против движения горцев с позиции местных феодалов и царизма, находившихся тогда в союзе между собой. Махти Мухаммад Согратлинский, являясь крестьянином по своему социальному происхождению, отстаивал в дискуссии с Саидом интересы крестьянских масс, более прогрессивные убеждения и философские идеи. В этой связи небезынтересно привести одно замечание Каяева: «Согласно рассказам, — пишет он, — спор в устной форме заканчивался победой Араканского, а в письменной форме — победой Махти Мухаммада»⁴⁴. Скорее, здесь речь идет не о социальном содержании споров, а об их форме, т.е. о красноречии Саида.

В народе Махти Мухаммад пользовался огромной популярностью. В рассказах земляков он предстает как незаурядная для своего времени личность и влиятельный ученый, сыгравший значительную роль в истории общественной мысли Дагестана.

* * *

К плеяде выдающихся ученых и мыслителей относится выходец из Дагестана М.А.Казембек (1802–1870).

Мухаммад Али (Александр) Касимович Казембек сыграл выдающуюся роль в изучении ислама и философии мусульманского Востока, освободительного движения и его идеологии в Дагестане. Он родился и вырос в семье духовного главы (шейх ал-ислам) Дербентского ханства, в значительной степени сформировался как мыслитель в Дагестане, до отъезда в Россию. Позднее его коллеги-востоковеды положительно отзывались о «Грамматике арабского языка», составленной им в этот период. В 1821 г. он выехал в Астрахань вслед за отцом, сосланным царским правительством. Здесь он изучил европейские языки. Вскоре одаренный юноша был приглашен в Казанский университет. В 1849 г. ему было поручено создать восточный факультет в Санкт-Петербургском университете. Со дня основания факультета (1851 г.) до смерти он бессменно был деканом этого факультета и вырастил блестящую плеяду востоковедов, что послужило основанием для признания его одним из создателей русского востоковедения. Публикации и рукописные материалы Казембека свидетельствуют о его большом интересе к истории философии вообще и мусульманского Востока в частности. Он был убежден, что философская мысль впервые возникла в странах древнего Востока. Но в сохранившихся материалах, пишет Казембек, дело представляется так, будто там философия возникла «позднее под влиянием греческой философии». Он объясняет такое заблуждение тем, что греки в свое время не знали о философской мысли Востока. «Нам остается только сожалеть, — писал Казембек, — что греки, передававшие потомству элемент прежнего просвещения, в особенности познакомившие с историей древней философии, не брали на себя труд указать на разные системы философии Востока, которые господствовали

вне Греции»⁴⁵. Позднейшие исследования подтвердили мысль Казембека о том, что философия впервые в истории человечества зародилась именно в странах древнего Востока. Значительный интерес в этом плане представляют и рукописи ученого. Они содержат сведения о философской мысли древнего Востока, в особенности древнего Ирана. В них Казембек с историко-философских позиций анализирует не только письменные памятники культуры ираноязычных народов (в том числе и Авесту), их мифологию, устное творчество и исторические трактаты, но и Библию. «Многие греческие, византийские и восточные философы, — писал он, — имели между собой тайные и явные связи... Поэтому-то встречаем в философских наследиях Востока платоническое начало и, наоборот, смесь восточных школ у греков»⁴⁶.

Приведенные нами положения достаточно убедительно говорят об отрицательном отношении Казембека к европоцентристской концепции, согласно которой характер, образ жизни, мышления и культуры народов Запада и Востока антагонистичны. Мыслитель из Дагестана утверждал, что религиозность и мистицизм не являются чертами, свойственными только восточному разуму. Они имели место и в Европе. Более того, европейские философские системы (Платона, неоплатоников и т.д.) послужили во многом теоретической базой и идейным источником восточного мистицизма. «Стоики думали, как мистики Востока, — пишет он, — даже как школа тариката, что Бог оживляет всякую часть мира своим присутствием, проникает во все, даже в огонь»⁴⁷. Он понимал, что отсталость современного ему арабо-мусульманского Востока обусловлена особенностями его исторического развития. Говоря о том, что «Восток и Азия составляют огромную часть разумного мира и там таится дух цивилизации», Казембек ставил вопрос: когда же эта цивилизация будет возрождена и какие силы способны сделать это? Он считал, что «Запад своей политикой не может восстановить просвещение в Азии, он может только содействовать ее постепенному развитию», а «преобразователи страны должны родиться в самой стране»⁴⁸. Так он разоблачает измышления о цивилизаторской роли Европы в Азии и о неспособности ее народов к самостоятельному развитию, показывает, что национальное возрождение этих стран возможно только под руководством местных социально-политических сил⁴⁹. Вместе с тем Казембек не отрицает некоторого объективно положительного значения влияния капиталистической Европы на культурное развитие стран Азии.

Отставание Востока он связывает также с исламом. Философ спрашивал: «Неужели ислам остается постоянной преградой цивилизации? Богословие, толкование законов Магометовых, исследования преданий и Алкорана и взаимное опровержение сделались главнейшими занятиями суннитов и шиитов. С другой стороны, суфии распространяли свою соблазнительную философию и во все времена занимали умы обеих суеверных сект пустыми прениями. Улемы писали друг против друга, каждый владелец защищал своих святош, а науки оставались в одних фолиантах, закупоренных в сундуки или пылящихся на полках»⁵⁰.

Эти положения и выводы могут служить убедительными аргументами против концепции об «устойчивой религиозности», характерной исключительно для Востока.

Что касается общепhilософской позиции Казембека, то она была религиозно-идеалистической, он поддерживал философию Платона, как действующую «постоянно в пользу религиозных чувств народа»⁵¹. В дальнейшем он так и остался идеалистом в решении основного вопроса философии, но уже на позиции, близкой к деизму.

Утверждая, что природа (вещественный мир) существует объективно и развивается по своим законам, мыслитель демонстрировал это положение на закономерностях существования Солнечной системы и развития органической природы. Он отвергал как теологический, так и телеологический взгляды на органическую жизнь и подчеркивал, что развитие живых организмов происходит по «естественному закону обновления жизни, силою новых элементов»⁵².

Казембек отстаивает теорию эволюционного развития и идеи естественного отбора. Причем в этой связи он высказал замечательные догадки о непрерывности и прерывности в развитии органической жизни, об обратном «деятельном» влиянии организмов на среду обитания, о переходе эволюционных, количественных изменений, происходящих в организмах, в качественные.

Большое место в философском наследии Казембека занимают вопросы первобытных религий и мифологии. Он подходит к ним исторически, представляет их как порождение зависимости человека от природы и отсталости его сознания. Он считает религию «первым необходимым результатом стремления разумного существа к мышлению». Пытаясь объяснить окружающие его объекты и явления природы, «человек в силу ограниченности своих знаний» неизбежно впадает в заблуждение, каковыми являются суеверия и верования⁵³.

Значительный интерес для исследователей мистико-аскетических систем и учений ислама представляют работы Казембека о мюридизме и бабизме. Они содержат такие мысли и выводы, которые и впредь будут помогать нашим историкам философии в объективном освещении многих аспектов этих учений. Он полагал, что просвещение, наука и техника являются определяющей силой общественного развития, что мудрые и просвещенные монархи путем «развития цивилизации», «распространения просвещения и науки» могут преобразовать общество⁵⁴. Но вскоре он понял свои заблуждения и в 60-х годах вплотную подошел к позиции демократического просветительства. Именно в эти годы он освободился от многих либеральных иллюзий и дал в целом объективную оценку движению горцев и личности Шамиля. Но наиболее ярко поворот в его воззрениях отражается в работе «Баб и бабиды». Оценивая сущность и цель этого движения, Казембек писал, что «это есть стремление... к назначению человека — к сознательной свободе», «чувство и сознание прав человеческих»⁵⁵. Исходя из естественного права человека на свободу, ученый оп-

равдывает борьбу народных масс против феодального и духовного гнета. В 60-х годах намечается серьезный сдвиг и в понимании им объективного характера развития не только природы, но и общества. «Все в мире, в том числе в политической жизни, — пишет он, — развивается по естественным непреложным законам»⁵⁶. Именно в эти годы Казембек обращает особое внимание на дагестанскую тематику. Он постоянно интересовался родным краем, поэтому в его наследии большое место стали занимать проблемы истории, культуры, религии и освободительной борьбы Дагестана. Им опубликовано около тридцати работ, посвященных дагестанской тематике. Это стало возможным благодаря тому, что он имел своих оплачиваемых корреспондентов, которые «должны были собирать восточные рукописи и постоянно держать Казембека в курсе событий», происходящих в Дагестане. Он одним из первых в России и в Европе попытался объективно осветить движение горцев Дагестана и Чечни в XIX в. и деятельность их вождя — Шамиля. Казембек несколько раз встречался с Шамилем и его сподвижниками в период их пребывания в Петербурге, переписывался с ними и таким образом получил возможность глубже изучить эти вопросы. В результате он опроверг утвердившееся мнение о движении и личности Шамиля и показал, что это движение есть реакция на неразумную политику царизма на Кавказе и носит национально-освободительный характер. «Шамиль, — писал Казембек, — поважнее и поинтереснее Абдул Кадира. В имени Шамиля скрывается много мыслей исторических и патриотических. Разумные русские патриоты не гнушаются его имени... Он герой и создатель героев»⁵⁷.

Многие представители реакционной монархической идеологии обвиняли Шамиля в том, что он использует религию в корыстных целях. Отводя эту клевету, Казембек пишет: «Шамиль — фанатик и делает все по убеждению. Между тем в нем много доброго и готовность к добру. Притворства в нем я не заметил. Главную черту его характера я понял так: исполнение всего того, в чем он убежден, он подчинил правилам, продиктованным холодным умом с малым участием сердца, если вовсе не без этого участия»⁵⁸.

К сожалению, до сих пор в нашей литературе не преодолено неверное мнение о времени распространения и характере тарикатского мюридизма на Кавказе. Так, Н.А.Смирнов утверждает, что кавказский мюридизм является особым религиозно-политическим учением, в котором мистицизм совмещается с газаватом, и занесен на Кавказ в XIX в.⁵⁹.

Казембек же показывает, что тарикатский мюридизм является разновидностью суфизма, который распространен на Кавказе с XI–XII вв. Прав ученый и в том, что шамилевский, или наибский, мюридизм — это религиозно-политическое движение крестьянских масс, возглавляемое религиозными деятелями, имевшими в прошлом отношение к тарикату, а тарикатский мюридизм — это мистико-аскетическое учение, и нельзя их смешивать.

Характеризуя бабизм, Казембек отмечает, что это учение возникло из проповедей иранского религиозного деятеля Али Мухаммеда, названного

Бабом — «дверью к истине». Казембек впервые в мировой науке показал, что так называемое бабидское движение в Персии является борьбой крестьянских масс против феодального и духовного гнета, которое использовало внутренне противоречивое и аморфное учение, связанное с именем Баба. (К такому же мнению приходит М.С.Иванов⁶⁰.) В работах 1860 г. он выдвигает также идеи о преемственности и поступательности развития общества, о том, что новое обладает большей жизненностью и неодолимой силой в своем развитии, так как возникает тогда, когда старое изживает себя. Иллюстрируя эти идеи, Казембек пишет, что падение рабовладельческой империи не привело к уничтожению ее завоеваний, на ее развалинах «возникло здание Западной империи, унаследовавшей их»⁶¹. Это была, по его мнению, не смерть, а перерождение в новые формы, в новые стремления. В этой связи Казембек попытался показать особенности проявления закономерностей общественного развития по сравнению с закономерностями природы. Византия «могла существовать, если бы в истории, как и в природе, были терпимы подобные сосуществования»⁶². Стало быть, общество прогрессирует благодаря людям, они не терпят застоя. «Жизнь, — писал он, — обуславливается неумолимым движением вперед и не допускает никаких остановок: всякий новый день и тем более век требует для себя новой пищи, новой деятельности»⁶³. Следовательно, в обществе происходит непрерывное движение, смена старого новым.

Историческое чутье подсказало ему неправомочность чрезвычайного возвеличивания личности. «Самолюбие в человеке, — пишет он, — похоже на ртуть в термометре: она поднимается от влияния жара восторгов окружающей его публики и опускается от ее холодности и равнодушия. Всякого человека, даже умнейшего, можно избаловать до крайности, в этом припадке он может думать о себе... что он нечто выше совершенства»⁶⁴. В те же, 60-е годы Казембек делает важный шаг в сторону объективной оценки значения народных масс, признавая право народа в исключительных случаях на изменение существующих порядков, свержение монархической власти и установление такого общественного строя, который соответствует истинной природе человека.

Гасан Алкадари (1834—1910) был одним из первых, кто понял прогрессивное значение России для Дагестана и ратовал за приобщение его народов к ее экономике и культуре. Алкадари вместе с М.Ф.Ахундовым, С.А.Ширвани и другими сотрудничал в первой азербайджанской демократической газете «Экинчи» («Пахарь»), редактировавшейся демократом-просветителем Г.Зардаби. Газета была близка дагестанскому мыслителю по своим целям и задачам. По словам ее создателей, она обязана была подвергать критике все гнилое и отживающее в обществе и показать все прогрессивное, ведущее к просвещению. Определяя задачи газеты, ее редактор писал, что она должна сеять «в народе семена умения, знаний, науки, с тем чтобы возвысить наш народ», звать «к свету и добру, пробудить нас от векового сна». Алкадари осуждал царизм за его колониальную политику. Видимо, репрессии и цензурные соображения вынудили его

скрывать свои подлинные мысли, и он нередко говорил не то, что думал. Об этом пишет и его сын Али Гасанов⁶⁵.

Философские взгляды Алкадари в основном отражены в книге «Джираб ал-Мамнун», состоящей из ответов на вопросы, заданные ему представителями различных слоев населения Дагестана, Поволжья, Азербайджана.

Алкадари приводит различные мнения, существующие в арабо-мусульманской философии по заданным ему вопросам, но свою точку зрения высказывает не всегда. В его статьях основное место занимают вопросы о соотношении бытия и сознания, объективной и субъективной реальности, сущности и явления, гносеологии, в частности роли чувственных восприятий и абстрактного мышления в познании, и т.д.⁶⁶. В объяснении вопроса о соотношении бытия и духа Алкадари исходит из религиозно-идеалистической позиции: объективный внечеловеческий дух — Бог — первичен, он творец всего существующего. Но вместе с тем дагестанский мыслитель придает ему некоторую пантеистическую окраску. «Нельзя думать о Боге, — пишет он, — как о существе с определенной величиной, фигурой, лицом. Бога нет нигде, и нет места, где бы он не находился»⁶⁷.

В ответах на вопросы Алкадари представляет материальный мир существующим объективно после сотворения. Он принадлежит к тем идеалистам, которые не отвергают, как говорится, с порога, подобно ал-Газали, науку и философию. Для носителя арабо-мусульманских философских традиций выражение открытого несогласия с имамом ал-Газали является смелым шагом. «Ал-Газали, — пишет Гасан-эфенди, — дошел до обвинения в неверии философов трех упомянутых направлений. Поэтому я счел необходимым письменно обосновать принципы философов последнего века»⁶⁸. Скорее всего, речь идет о древних греческих (Сократе, Платоне, Аристотеле) и арабо-мусульманских философах ал-Фараби и Ибн Сине, которых ал-Газали критикует в своей работе «Избавляющий от заблуждения»⁶⁹. Так, для ал-Газали Платон и Сократ, сыгравшие немалую роль в философском обосновании идеализма и религии, являются носителями неверия и ереси. Алкадари не говорит, об основах какого именно направления современной философии идет речь, но из приведенной выдержки нетрудно понять, что он не относится отрицательно к тем философам, которые стоят на позиции неверия. Алкадари позитивно отзываясь о Сократе, Платоне и Аристотеле, ссылается на большой авторитет в философии Абу Али Ибн Сины⁷⁰.

Определенное значение для развития философской науки в Дагестане имели его гносеологические воззрения. Он порывает с положением мусульманской ортодоксии, отрицающей познавательные способности человека. Показав бурный прогресс естественных наук и техники в Европе в XIX в., он приходит к выводу: «Науки разрослись (расцвели), следуя за мыслями. Это явилось подтверждением правильности слов великих мужей науки»⁷¹. Знание же о мире, по его мнению, приобретает двояким способом: о явлениях непосредственно ощущаемых (предметы материального

мира) — путем восприятия и опыта, о явлениях, непосредственно не ощущаемых (научные познания, желания и т.д.), — с участием разума.

Путь познания, по Алкадари, идет от восприятия к разуму. Разум анализирует представления, сверяет, сопоставляет их, а затем делает вывод. Процесс познания завершается умозаключением⁷².

Гасан Алкадари узко понимал понятие критерия истины, сводил его то к восприятию и лабораторному опыту, то к ясности и четкости мысли. Он не осознавал значения общественной практики в процессе познания. Так, Алкадари писал: «Наука исходит из ума и образуется в нем. Она есть сгусток, откладывающийся в уме, от изучаемых объектов»⁷³.

Алкадари одновременно занимался и богословскими дисциплинами, что связано с арабо-мусульманскими идейными традициями. Тогда еще богословие не отделялось от науки и образование в мусульманских школах носило в основном теологический характер.

У него встречаются высказывания, характеризующие метафизику как науку о божестве. В своих ответах он подчеркивает, что Бог бестелесен, «он не связан с миром и не отделен от него»⁷⁴, поскольку он нематериальное существо. «Умы народов приходят в замешательство и даже отрицают существование (Бога. — М.А.) из-за того, что не могут его обнаружить и познать»⁷⁵.

Алкадари утверждал, что шариат призван отстаивать справедливость, защищать слабого от сильного. Он пытался приспособить нормы шариата к современности и здравому смыслу. В статье «О светских науках и человеческом разуме», опубликованной в газете «Экинчи», мыслитель подчеркивает, что мусульмане должны устраивать свою жизнь в соответствии с запросами эпохи, которая требует изучать «светские науки», приобщаться к передовой цивилизации и культуре. Он считает вредным то, что «многие приверженцы ислама запрещают читать книги и заниматься теми науками, которые не посвящены Богу и религии»⁷⁶.

Все это дает нам основание заявить, что Алкадари был одним из тех представителей дагестанской философской мысли, кто первым осознал необходимость обновления ислама. Он настаивал также на приспособлении мусульманской системы обучения к потребностям развития общества. Известно, что он открыл в своем родном селении не только светскую школу, но и мадраса, в которой изучались естественные науки и применялись новые методы обучения, что свидетельствует о том, что Алкадари считал неизбежным сосуществование науки и религии.

Составной частью философии Г.Алкадари являются его социологические взгляды. Определяющую силу общественного развития он усматривал главным образом в просвещении народных масс, преодолении их отсталости и невежества путем приобщения к передовой науке и технике. «Недопонимая ту цивилизацию (европейско-русскую. — М.А.), они (горцы. — М.А.) бродят в пустыне невежества», — писал он⁷⁷. В его подходе к изучению социальных явлений имеется немало интересного, свидетельствующего о его способности проникнуть в их сущность. Это проявляется в

первую очередь в осознании прогрессивной роли России для судеб Дагестана.

В своих социологических сочинениях Алкадари представляет историю родного края как историю непрерывной борьбы горцев с иноземными захватчиками за свободу и независимость. В этой борьбе, по его мнению, горцы сохранили и утвердили себя как самостоятельные народы. Ратуя за приобщение горцев к русской цивилизации и культуре, Алкадари понимал, что не все их стороны и черты приемлемы, и призывал усвоить только лучшее в них. «Изучение внешнего хорошего влияния, — писал он, — необходимо для преодоления культурно-нравственного отставания»⁷⁸. Дагестанский ученый не допускал и мысли о том, что горцы, входя в состав России и воспринимая европейско-русскую культуру, должны отказаться от своей самобытности и находиться в неравноправном положении. Горцы должны европеизироваться во имя того, чтобы подняться до уровня передовых народов мира.

Анализ идейного наследия Алкадари показывает, что он был недоволен феодальными порядками. Многие его недвусмысленные антифеодальные высказывания, а также борьба за преодоление отсталости и приобщение горцев к «русской науке, промыслам и технике»⁷⁹ свидетельствуют о том, что он объективно стремился к либеральным преобразованиям.

Особо стоит остановиться на философских воззрениях Али Каяева (1878–1943). Они носят религиозно-идеалистический характер, о чем свидетельствуют его работы «Диалог материалиста и идеалиста», «Путь ислама» и др. При этом он проявляет широкую начитанность в истории философских учений, характеризуя ее как историю борьбы двух направлений — материализма и идеализма. Ученый относит себя к идеалистам и в обоснование этого ссылается на работы естествоиспытателей-спиритов, якобы доказавших существование духов. Вместе с тем он не отрицает связь материалистической философии и естествознания и подчеркивает, что с развитием науки материализм получает все большее подтверждение и распространение. «Несомненно правы материалисты, — пишет он, — когда они доказывают, что в природе, кроме материи с ее свойствами, нет ничего, они ошибаются только в том, что признают наличие в самой материи силы, способной к самостоятельному творению. Такой силы в природе нет»⁸⁰. По его мнению, она находится вне природы и выражена в лице божества. Но идеализм его перерастает в дуализм. Более того, наряду с двумя самостоятельными началами он признавал существование еще некоего посредника, который объединяет указанные начала в человеке и с его смертью уходит вместе с душой.

Интересными представляются его гносеологическая концепция, которая носит в основном научный характер, и диалектические идеи об эволюции бытия — космических тел, растительного и животного мира, человеческого общества.

Большую роль в развитии социально-политической мысли Дагестана и обогащении духовного мира горцев сыграли многочисленные историче-

ские работы Али Каяева. В них он придерживается принципов социального детерминизма и историзма. Ученый не воспринял концепцию материалистического понимания истории, но в объяснении общих и конкретных вопросов истории в основном исходит из реальной действительности. Преодоление отсталости Дагестана он связывал не только с наукой и просвещением, но и с производственной деятельностью. «В Дагестане, — писал он, — почти нет промышленности, при помощи которой можно было добиться многого, нет развитой науки, которая способствовала бы выходу из мрака невежества, нет торговли, способствующей росту богатства»⁸¹. Каяев имеет довольно четкое представление об основных этапах развития человеческого общества. В первобытном обществе, по его мнению, люди были свободны и равны, «не было социальной несправедливости»⁸². Она утвердилась в связи с возникновением частной собственности. В этих условиях богатые и сильные подавляли слабых, возникали столкновения и конфликты. Поэтому, договорившись между собой, они создали государство. По его мнению, государственная власть первоначально выступала в демократической форме (выборность, коллегиальность и ответственность перед народом), но вскоре превратилась в орган, служащий интересам богатых. Он подчеркивает, что на протяжении всей истории феодальные государства и внутри собственной страны, и вне ее служили во многом орудием насилия в руках эксплуататорских классов. Отвергая присущие феодальному государству методы и формы правления, Каяев отдает предпочтение буржуазному демократизму. В этом проявляется понимание им исторической прогрессивности буржуазного политического строя и преимуществ выборной власти перед наследственной. С этих позиций подходил Каяев к оценке Февральской революции. Он приветствовал ее, связывая с ней возможность утверждения свободы и народовластия. Но вскоре мыслитель осознал, что новая власть не способна решать социальные вопросы, в том числе вопрос о передаче земельных угодий селениям на правах общинной собственности. Он утверждал, что провозглашенные Февральской революцией свободы носят лишь формально-демократический характер.

Каяев разоблачает правосоциалистические политические группы, которые выдавали себя за сторонников народа. Вместе с тем он подчеркивает, что есть подлинные социалисты, которые заботятся о благополучии и счастье бедных и рабочих, всего трудового народа. Под ними он подразумевал членов Просветительско-агитационного бюро и Социалистической группы в Дагестане. Социальные и политические идеи Али Каяева как идеолога трудовых крестьянских масс были близки к социальной программе дагестанской Социалистической группы. Поэтому в период гражданской войны своим религиозным авторитетом он поддерживал их, а в 30-х годах — советскую власть.

Большое значение имели и имеют воззрения Каяева на ислам и его роль в жизни общества. Он отлично знал источники и теологию мусульманства. «Подлинный ислам, — пишет он, — отражает Божью мудрость и

не может противоречить здравому смыслу и конкретным реалиям». Ученый резко критикует консервативную часть духовенства, которая невежественна и держится «за старые традиции», «проявляет полное безразличие к изменениям, происходящим в мире»⁸³. Он считает, что в науке и в религии нужно непременно руководствоваться принципом «воспринимать то, что вытекает из требования времени»⁸⁴. То, что в исламе противоречит здравому смыслу и требованиям времени, по его словам, «представляет собой грязь, которая успела наслоиться за века». Он предлагает отказаться не только от догматического подхода к исламу, но и от того, что в нем устарело.

Каяев считает подлинный ислам гарантом социальной справедливости, а социальную несправедливость связывает с возникновением частной собственности на землю. Именно поэтому, с его точки зрения, французские философы Сен-Симон и Жан-Жак Руссо обратили внимание на ислам⁸⁵. Каяев подчеркивает, что в Коране и шариате закреплено отношение ислама к собственности. «Земля не может иметь хозяина, — пишет он, — она принадлежит тем, кто трудится на ней непосредственно, а размеры частных владений должны зависеть от количества рабочих рук в семье»⁸⁶. Горы, пастбища и леса следует передать аулам на правах общинной собственности. Шариат запрещает отдавать землю в аренду и брать плату за использование земли. По словам Каяева, шариат, подобно большевикам, сделал попытку ликвидировать крупную собственность. Но в условиях того времени это было невозможно. Поэтому он отверг социальные барьеры и привилегии, запретил угнетение одних другими и признал всех людей равноправными членами одной семьи⁸⁷.

Каяев осуждает религиозных схоластов и тех, кто пытается использовать ислам в политических целях. Он стоял на позициях исламского реформизма. По примеру великого шейха Египта Мухаммеда Абдо, Сейида Ризы и Джемаладдина Афгани, с творчеством которых он был близко знаком, Каяев предложил использовать хадисы для интерпретации ислама в духе времени⁸⁸. Реформаторский подход давал возможность использовать ислам для идеологического обоснования необходимости социальных и культурных преобразований в жизни общества.

С этими веяниями во многом связаны просветительские и педагогические взгляды Каяева начала XX в. Он многократно подчеркивал экономическую и культурную отсталость мусульманского Востока, в том числе Дагестана, и непонимание мусульманами необходимости изменения жизни в соответствии с требованиями времени. Как отмечалось, главными факторами общественного прогресса ученый считал развитие промышленности и образовательного и научного потенциала. Но первое в конечном счете ставится в зависимость от второго, т.е. образования, науки и техники. Эта просветительская ограниченность была преодолена им в 1917–1918 гг., когда Каяев приобщился к политической жизни.

В ряде публикаций исламских деятелей Дагестана утверждается, будто ваххабизм занесен в наш край Али Каяевым из ал-Азхара, являвшегося якобы тогда идейным центром этого течения⁸⁹. Но каждый, сопоставив их

основные идеи, может убедиться в том, что Каяев не имел ничего общего с ваххабизмом. Так, ваххабизм требует возврата к первоначальному исламу путем очищения его от всяких нововведений (*бид'а*), отказа от традиционных методов в догматике и в праве, отрицания культа святых и т.д. В Дагестане ваххабиты отвергают музыку, танцы и др. Однако Али Каяев почти по всем этим вопросам придерживается противоположных позиций. Ал-Азхар являлся тогда основным центром реформации, и Каяев принес в Дагестан именно эти идеи. Рационализм был основой его деятельности и в богословии, и в науке.

Каяев одним из первых в Дагестане выступил с требованием реформирования системы мусульманского образования. В России это течение стало известно под названием *джадидизм*.

Новометодные школы предполагали обновление всей системы мусульманского образования, начиная с введения новых предметов, в частности естественных и технических наук, которые могли ознакомить учащихся с основами полезных для практической жизни знаний, пересмотра содержания традиционных дисциплин и кончая изменением последовательности их изучения и методов обучения. Каяев не только пропагандировал эту систему, но и ввел ее в своей мадраса. Первоначальное обучение он осуществлял на родном языке, а затем постепенно, по мере усвоения материала, переходил на арабский язык.

Каяев хорошо отзывался о русских светских школах, методах обучения и уровне преподавания учебных дисциплин. В этой связи он говорил о том, что целью этих школ являются воспитание учащихся в духе преданности царской России и русификация. И выпускники этих школ, получая у царских властей «теплые» места, забывают о своем долге перед горцами, о религии, национальной культуре и традициях⁹⁰.

Одним из важных завоеваний Февральской революции он считал то, что дагестанцы «освободились от участи быть русифицированными... и остаться без религии»⁹¹.

Дагестанский ученый прошел сложный путь эволюции мировоззрения. От просветительства он пришел к революционному демократизму, а в период советской власти воспринял многие положения марксизма, но остался убежденным сторонником и защитником ислама. Для характеристики воззрений Каяева периода советской власти особенно интересен его «Толковый словарь лакского языка» в четырех томах, из которого переведено только небольшое количество статей.

Таково в основном его творческое наследие. Но заслуги Каяева нельзя свести только к этому. Он был необычайно популярен как в религиозных, так и в политических кругах. К голосу выдающегося знатока арабо-мусульманских наук прислушивались повсюду. Не случайно А.Тахо-Годи обратился от имени Дагестанского правительства к Каяеву написать историю Дагестана.

Каяев и редактировавшаяся им в 1913–1916 гг. газета «Джаридат Дагестан» способствовали объединению всех реформаторских сил региона и усилению их влияния.

Неоднократно упоминавшийся нами Гасан Гузунов, так же как и Каев, обладал разносторонними знаниями. В своих работах «Джавахи́р ал-буху́р» («Драгоценности морей») и «Диван» ученый прослеживает историю философии и делает, как и Каев, вывод, что она была историей борьбы двух направлений: материализма и идеализма. «Около четырех тысяч лет воюют по поводу того, — пишет он, — что первично. Одни говорят — Бог, другие — природа»⁹². Он относит себя к первым, т.е. к идеалистам, но считает, что мир создан Богом из неживой материи и после своего сотворения развивается по естественным законам.

Интересны его воззрения на соотношение философии и конкретных наук. Философия изучает общие истины материального мира, а конкретные науки — его определенные стороны. Поэтому они связаны как общее и частное. Он считает, что философия возникла исторически первой из наук и длительное время существовала в нерасчлененном виде. По мере накопления знаний из нее выделялись специальные науки. «Очень густым стал сад европейской науки, — пишет Гузунов, — на ветвях того или иного дерева науки появились новые науки»⁹³. Этот процесс дифференциации науки будет продолжаться и дальше. Гузунов отвергает мнение ал-Газали о безбожии всякой философии и дает высокую оценку философии ал-Фараби и Ибн Сины. С большой симпатией отзывается он о философах-материалистах. Они, по его словам, «мудрые, высокообразованные и любящие правду люди. Нельзя их отвергать и ругать, их следует критиковать за то, что они отрицают Бога. Они в этом ошибаются»⁹⁴.

Гузунов подчеркивает объективность и бесконечность материального мира, который находится в постоянном движении и развитии. Однако в вопросе возникновения мира он впадает в противоречие: в «Джавахи́р ал-буху́р» соглашается с идеей естественного происхождения Вселенной, а в «Диване» считает, что она создана Богом из неживой материи. «Ни одна вещь не создавалась еще без мастера, — пишет он, — но и мастер не может что-либо сделать без необходимого материала»⁹⁵. Диалектический подход прослеживается в объяснении им многих явлений природы, общества и мышления. Он признает неограниченные возможности разума и науки в познании мира, но представляет познание как длительный процесс постепенного углубления и расширения знаний о предметах и явлениях материального мира. «В науке, — пишет мыслитель, — нужно идти от известного к неизвестному. То, что ты хочешь узнать, не дается в готовом виде. Лишь после всестороннего изучения, столкновений различных мнений и суждений можно прийти к правильному выводу»⁹⁶. Процесс познания бесконечен не только вширь, но и вглубь. «Во всяком знании, — пишет он, — есть частица непонятого, еще не вполне выясненного». Диалектический характер процесса познания он подчеркивает и тем, что призывает ученых «не останавливаться на том, что познано, глубже раскрывать истину»⁹⁷. Гузунов критикует догматизм и агностицизм и призывает ученых руководствоваться теорией творчества, так как, по его мнению, только на этом пути наука и может развиваться. «Я перестал верить тому, —

пишет он, — что говорится в трудах других ученых. Я могу быть на действительно верном пути, только основываясь на собственных исследованиях»⁹⁸.

Важное место в его научном и философском творчестве занимают вопросы об отношении к религии. Он считает, что наука и религия могут сосуществовать и у каждой из них есть своя сфера. Наука изучает материальный мир и его закономерности, а «религия имеет дело с Аллахом, Пророком, а также с установленными ими правилами жизни»⁹⁹. В этой связи ученый указывает на ограниченность религиозных представлений о мироздании, называя их представлениями невежественного духовенства. Все это, а также то, что он работал в русской администрации округа и изучал европейскую литературу, дало повод многим религиозным фанатикам называть его гяуром. «Исходя из неосновательных разговоров, — пишет сам Гузунов, — нас (ученых. — М.А.) обвиняют в отступничестве, называют гяурами»¹⁰⁰.

Значительный интерес представляют его мысли и суждения о науке логике, ее значении и роли в обществе. Кто хорошо знает логику, говорил ученый, перед тем открывается возможность «правильно ориентироваться и в явлениях общественной жизни. Беда наших ученых в том, что они не знают логики и в силу этого делают ошибки»¹⁰¹.

Социальные воззрения Гузунова отражены в его социологических и исторических работах, в стихотворениях и баснях. Социологию он определяет как теорию общества, а историю как одну из важных наук, которая изучает прошлое человеческого общества и помогает понять, как жили и боролись предки. Ее задача — разобраться в историческом процессе и «помочь правильно воспитать новое поколение»¹⁰². В трудах по социологии и истории Гузунов стремился понять, почему и как общество раскололось на имущих и неимущих, господ и подчиненных, откуда и как возникла государственная власть и почему она оказалась в руках имущих. Разумеется, он не сумел дать на все эти вопросы подлинно научные ответы, так как социальные проблемы несравненно более сложны для познания, но его суждения представляют для нас немалый интерес. «В далекое время, — пишет он, — не было ни богатых, ни государственных властей. Но одни из них насилием, обманом, хитростями и умом сконцентрировали богатство в своих руках. Наиболее богатые и влиятельные объявили себя царями, посланные ими для управления провинциями — ханами». «Со времени их появления, — пишет ученый, — цари всех стран использовали насилие для укрепления своего трона. Так поступали египетские фараоны, римские императоры, турецкие султаны, иранские шахи, русские цари»¹⁰³.

Гузунов резко выступил против составления царским правительством сословных списков (ханы, беки, уздены, рабы), обвиняя его в том, что оно хочет увековечить сословное неравенство. «Высшие сословия, — пишет ученый, — заживо похоронили справедливость, творят беззаконие и произвол. В этом мире все устроено так, что сильный давит слабого»¹⁰⁴. Гузунов считает, что горцы еще не осознали своих интересов, не поняли необ-

ходимости открытой и совместной борьбы, но уверен, что они не ограничатся подачей жалоб наместнику («старшему волку Кавказа»), а поднимутся на борьбу со своими тиранами («львом-царем и волками-ханами») и свергнут их. Эта мысль была высказана им в 1870-х годах. А в аллегорической поэме «Надвигается буря», написанной в начале 1905 г., он выражает уверенность в том, что приближающаяся русская революция, в которой объединенным фронтом выступят угнетенные народы России, сметет «высшие сословия»:

Ты еще немного повремени, ей Гуриялав!
Несомненно, увидишь великие дела¹⁰⁵.

Гузунов мечтал об обществе, где не будет социального гнета и политического неравенства, где все будут участвовать в создании материальных и духовных благ, где будут созданы условия для расцвета науки, культуры и личности. Но каким образом построить такое общество, он не представлял. Позднее, в 1920 г., мыслитель связывал его возникновение с советской властью.

Следует подчеркнуть, что он не выступал против частной собственности вообще, но отвергал собственность, нажитую путем эксплуатации чужого труда.

Большое место в истории философской мысли досоветского Дагестана занимает наследие суфизма и его разновидностей — накшбандийского, кадирийского и шазилийского тарикатов. В первой половине XIX в. через Турцию в Дагестан проникает накшбандийский тарикат. Его распространяли и развивали здесь дагестанские шейхи Махаммад из Ярага, Джамалуддин из Казикумуха, Абдурахман-хаджи из Согратля и др. Они оставили солидные трактаты («Асар Яраги», «Адаб ал-мардия», «ал-Машраб ан-Накшбандийа» и др.) на арабском языке и вырастили целую плеяду шейхов, которые, в свою очередь, посвящали себя этому учению и растили новую смену. Первые дагестанские накшбандийские шейхи были связаны с освободительным движением горцев Дагестана и Чечни 20–50-х годов XIX в., которое долгое время необоснованно считалось мюридским. Отсюда и тарикатская идеология, и движение горцев стали называться в литературе «кавказским мюридизмом». На самом деле суть накшбандийского тариката противоречила этому движению. Если целью движения горцев было освобождение от колониального господства России, то тарикат Накшбанди конечной целью считает познание, сближение и духовное слияние с божеством интуитивно-мистическим путем, что предполагает уход последователей (мюридов–искателей божественной истины) в себя, посвящение всего себя мыслям о божестве. Такое учение не могло служить идейным знаменем освободительной борьбы. Это видно и из трактатов тарикатских шейхов. Так, шейх Абдурахман-хаджи определяет цель тариката так: «освобождение сердца от всего того, что препятствует поклонению Аллаху Всевышнему с отрешением от всех забот, кроме поклонения Ему»¹⁰⁶. Другой тарикатский шейх, который известен в

народе как Факир Ахмед, пишет: чтобы познать Бога, «следует вывести из сердца все, что в нем есть, кроме Бога, и приобрести такое состояние сердца, какое человек ощущает в предсмертную минуту, а именно прекратить всякое сношение и связь со всем земным и обратить мысль только к создателю-господу»¹⁰⁷. Такой характер носят и другие разновидности суфизма — учения кадирийского и шазилийского тарикатов.

Мы остановились на научной и философской мысли только наиболее видных деятелей местной арабо-мусульманской культуры. С присоединением к России (начало XIX в.) в Дагестане постепенно утверждается влияние светской, европейско-русской культуры, которое в той или иной мере испытывали на себе и представители арабо-мусульманской общественной мысли, жившие в этот период. Это особо заметно проявляется в творчестве Мухаммеда Али Казембека, Али Каяева, Гасана Гузунова и др.

Как видно из изложенного, научная и философская мысль народов Дагестана вплоть до конца XIX в. выражалась главным образом на арабском языке и испытывала на себе серьезное влияние арабо-мусульманских научных и философских традиций. Однако нельзя отказать ей в оригинальности и самобытности. Научные традиции мусульманского Востока были во многом исходным началом и формой, в которой развивалась наука и философия в Дагестане в тех условиях. Но по своему содержанию и сущности она была оригинальной, так как росла и развивалась на иной специфической социально-этнической почве. Экономическая и культурная отсталость досоветского Дагестана, явившаяся во многом следствием непрерывных нашествий иноземных захватчиков, многовековая неизменность патриархально-феодальных отношений и господство консервативных тенденций привели к значительному застою в науке и философии, задержке в развитии материалистической мысли и опытного естествознания. Передовая философия в XVII–XIX вв. развивалась преимущественно в форме деизма и концепции «двойственной истины». Эта тенденция проявилась в той или иной степени в творчестве Мухаммада из Кудутля, Дамадана из Мегеба, Казембека, Махти Мухаммада из Согратля, Гасана Алкадари, Али Каяева и Гасана Гузунова. Если в решении основного вопроса философии, где следовало прямо выразить свое отношение к Богу, дагестанские ученые были осторожны, то относительно проблем гносеологии этого никак сказать нельзя. Вопреки нападкам консервативной части духовенства они смело утверждали, что мир и его закономерности познаваемы и истины, открываемые наукой, вполне достоверны. Деистические представления (признание Бога творцом мира) и критика религиозного невежества в условиях Дагестана тех лет были удобными, но вместе с тем важными формами развития философской мысли, которые позволяли передовым ученым, оставаясь в общем на религиозных позициях, бороться за освобождение науки от засилья консервативного духовенства. Философские взгляды многих мыслителей того периода выступали в нерасчлененном виде, т.е. специальные науки и богословие еще не выделялись в отдельные отрасли знания. Эта характеристика приложима к тем главным

представителям местной философской мысли, которые названы нами выше. Философия была переплетена и с естествознанием, которое носило преимущественно созерцательный характер, и с историографическими работами, и в особенности с поэзией. Что касается симбиоза философии с богословием, то это объясняется господством религии в духовной жизни и теологическим характером мусульманского образования. В условиях, когда не было научной или философской периодики и не все народности имели свою письменность, профессиональная философская мысль не могла успешно развиваться. Народные массы выражали свои мысли и стремления, свое миропонимание и отношение к социальной действительности в фольклоре, а передовые люди — преимущественно в поэзии. Для дагестанской философской мысли характерна еще одна особенность: преобладание общественно-политической проблематики над профессионально-философской, что объяснялось наряду с указанным выше обстоятельством остротой антиколониальной и антифеодальной борьбы в крае. Поэтому практически не было тогда в Дагестане ученых и мыслителей, в работах которых не затрагивались бы эти проблемы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Покровский М.Н.* Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. М., 1924, с. 109.

² *Услар П.К.* О распространении грамотности между горцами. — ССКГ. Вып. 2. Отд. 3. 1869, с. 3.

³ *Шихсаидов А.Р.* Дагестанские исторические сочинения. — Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984, с. 90.

⁴ *Саидов М.-С.* Дагестанская литература XVIII–XIX вв. на арабском языке. — Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. II. М., 1960, с. 120.

⁵ *Каяев А.* Биографии дагестанских ученых (на тур. яз.). — Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. 1678, л. 22.

⁶ *Гузунов Г.* Джавахир-ал-бухур (рук. на араб. яз.). — РФ ИИЯЛ ДНЦ, Т. IV, с. 193.

⁷ *Алкадари Гасан.* Джераб ал-мамнун. Темир-Хан-Шура, 1912 (на араб. яз.), с. 28–29.

⁸ Экинчи (газ.). Баку, 1875, № 8, с. 49.

⁹ *Абдуллаев М.А., Меджидов Ю.В.* Али Каяев. Махачкала, 1968.

¹⁰ Джаридат Дагестан. 1914, № 44.

¹¹ *Каяев А.* Трактат о новой астрономии. Темир-Хан-Шура, 1918, с. 8.

¹² *Гузунов Г.* Джавахир ал-бухур. Т. IV.

¹³ Там же. Ч. 2, с. 91.

¹⁴ Там же. Ч. 4, с. 18.

¹⁵ Там же, с. 4.

¹⁶ Там же, с. 3.

¹⁷ Там же, с. 68.

¹⁸ Там же. Ч. I, с. 14.

¹⁹ Там же, с. 16.

²⁰ Там же, с. 20.

²¹ Там же, с. 161.

²² Там же, с. 38.

- ²³ Там же, с. 181.
- ²⁴ Там же, с. 172.
- ²⁵ *Оганесян Л.П.* История медицины Армении с древнейших времен до наших дней. Ер., 1946, ч. III, с. 183.
- ²⁶ Очерки по истории хирургии в Дагестане. Махачкала, 1960, с. 22.
- ²⁷ *Крачковский И.Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе. — Избранные сочинения. Т. VI. М.—Л., 1960, с. 615.
- ²⁸ Там же, с. 610.
- ²⁹ *Gardé L.* Religion and culture. — Cambridge History of Islam. Т. I. L., 1970, с. 594.
- ³⁰ *Крачковский И.Ю.* Дагестан и Йемен. — Избранные сочинения. Т. VI, с. 578–579.
- ³¹ *Алкадари Г.* Асари Дагестан. (Исторические сведения о Дагестане). Махачкала, 1994, с. 138.
- ³² *Каяев А.* Биографии дагестанских ученых, с. 53.
- ³³ *Алкадари Г.* Асари Дагестан. Пер., коммент. А.Гасанова, Махачкала, 1929, с. 137.
- ³⁴ *Айтберов Т.М., Нурмагомедов А.М.* Койсубулинский союз и шамхальство в первой четверти XVIII века. — Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII — начале XIX в. Махачкала, 1981, с. 139.
- ³⁵ Письмо выявлено М.Агларовым. Копия находится у нас.
- ³⁶ *Каяев А.* Биографии дагестанских ученых, с. 61.
- ³⁷ *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказоведение. — Труды II сессии ассоциации арабистов. М.—Л., 1941, с. 98.
- ³⁸ *Гусейнов Г.К.* Мухаммед-Убри. Махачкала, 1992.
- ³⁹ *Каяев А.* Биографии дагестанских ученых, с. 6.
- ⁴⁰ *Гусейнов Г.К.* Мухаммед-Убри, с. 58.
- ⁴¹ *Назир из Дургели.* Нузхат ал-азхан (рук.), с. 21.
- ⁴² *Каяев А.* Биографии дагестанских ученых, с. 7.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ *Казем-Бек А.* Рукопись. ЦГА ТАССР. Ф. 1186, оп. 1, ед.хр. 114, л. 29.
- ⁴⁶ *Казем-Бек А.* История ислама: обзор Востока в религиозном отношении перед появлением Мохаммеда. — Русское слово. 1860, № 5, с. 270.
- ⁴⁷ Там же, с. 271.
- ⁴⁸ *Казем-Бек А.* Начало просвещения в нынешней Индии. — ЖМНП. СПб., 1869, № 5, с. 270.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ *Казем-Бек А.* О появлении и успехах восточной словесности в Европе и упадке ее в Азии. — ЖМНП. 1836, ч. XI, с. 264.
- ⁵¹ *Баратынская О.А.* Казем-Бек А.К. — Русский архив. 1893, кн. 3, вып. 12.
- ⁵² *Казем-Бек А.* Мифология персов по Фирдауси (копия статьи). — Научный архив Института истории АН Азербайджана, д. 2045, с. 4; он же. История ислама. Обзор Востока в политическом отношении перед появлением Мохаммеда. — Русское слово. 1860, № 2, с. 121.
- ⁵³ *Казем-Бек А.* Мифология персов по Фирдауси, с. 4.
- ⁵⁴ *Казем-Бек А.* О появлении и успехах восточной словесности в Европе, с. 246.
- ⁵⁵ *Казем-Бек А.* Баб и бабиды: религиозно-политические смуты в Персии в 1844–1852 гг. СПб., 1865, с. VII.
- ⁵⁶ *Казем-Бек А.* История ислама, с. 21.
- ⁵⁷ *Казем-Бек А.* О значении имама, его власть и достоинство. — Русское слово. 1860, № 3, с. 275.
- ⁵⁸ *Казем-Бек А.* Муридизм и Шамиль. — Русское слово. 1859, № 2, с. 33.
- ⁵⁹ *Смирнов Н.А.* Мюридизм на Кавказе. М., 1963, с. 142.

- ⁶⁰ *Иванов М.С.* Бабидские восстания в Иране (1842–1852). М.–Л., 1939, с. 23.
- ⁶¹ *Казем-Бек А.* История ислама, с. 122.
- ⁶² Там же, с. 123.
- ⁶³ Там же, с. 124.
- ⁶⁴ Там же, с. 49.
- ⁶⁵ *Алкадари Г.* Асари Дагестан, с. 176.
- ⁶⁶ *Алкадари Г.* Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура, 1912, с. 214.
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ Там же, с. 28–29.
- ⁶⁹ *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–VIII вв. М., 1960, с. 221–222.
- ⁷⁰ *Алкадари Г.* Джираб ал-Мамнун, с. 82.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Там же, с. 37.
- ⁷³ Там же, с. 90.
- ⁷⁴ Там же, с. 214.
- ⁷⁵ Там же, с. 215.
- ⁷⁶ Экинчи. 1875, № 8.
- ⁷⁷ Там же.
- ⁷⁸ Там же.
- ⁷⁹ Там же.
- ⁸⁰ *Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А.* Али Каяев. Дагестан: время, судьбы. Махачкала, 1993, прил., с. 342.
- ⁸¹ Джаридат Дагестан, 1914, № 10.
- ⁸² Джаридат Дагестан, № 17.
- ⁸³ Джаридат Дагестан, № 25.
- ⁸⁴ Там же.
- ⁸⁵ *Каяев А.* Аш-шариа ал-исламия. — *Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А.* Али Каяев. Прил., с. 340.
- ⁸⁶ Чанна Цуку. 1917, № 17.
- ⁸⁷ *Каяев А.* Аш-шариа ал-исламия, с. 346.
- ⁸⁸ Джаридат Дагестан, 1914, № 31.
- ⁸⁹ Городские новости (газ.). Буйнакск, 19.10.1993 г.
- ⁹⁰ Илчи, 11.06.1917 г.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² *Гузунов Г.* Диван (на лакском яз.). Рук., с. 174.
- ⁹³ Там же, с. 32.
- ⁹⁴ *Гузунов Г.* Джавахир ал-бухур. Т. 4, с. 11–12.
- ⁹⁵ *Гузунов Г.* Диван, с. 123.
- ⁹⁶ Там же, с. 97.
- ⁹⁷ *Гузунов Г.* Джавахир ал-бухур. Т. 2, с. 52.
- ⁹⁸ Там же.
- ⁹⁹ Там же. Т. 1, с. 18.
- ¹⁰⁰ *Гузунов Г.* Диван (на араб. яз.). Рук., с. 45.
- ¹⁰¹ *Гузунов Г.* Джавахир ал-бухур. Т. 1, с. 45.
- ¹⁰² Там же. Т. 2, с. 27.
- ¹⁰³ *Гузунов Г.* Диван (на лакском яз.), с. 248.
- ¹⁰⁴ *Гузунов Г.* Диван (на араб. яз.), с. 419.
- ¹⁰⁵ *Гузунов Г.* Аллегорическая поэма «Надвигается буря». Рук.
- ¹⁰⁶ *Абдурахман Хаджжи.* Ал-Машраб ан-Накшбандия. Рук. на араб. яз., с. 2.
- ¹⁰⁷ Материалы, собранные автором.

А.А.Исаев

ДУХОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА
НА ЯЗЫКАХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА
(печатная книга)

Работы дагестанских востоковедов показали, что ислам как целостная система вероучения, морально-этических принципов и правовых норм стал со временем господствующей формой идеологии в Дагестане и оказывал огромное влияние на все области семейно-бытовой, общественной и духовной жизни общества. Многие мусульманские обряды, нравственно-этические предписания в XIX — начале XX в. воспринимались горцами как часть национального достояния. Более того, в их сознании религиозное и национальное было тесно сплетено в единое целое. По этому поводу преподаватель хасавюртовской мадраса, известный просветитель Магомед Казанбиев из Хамаматюрта в изданной в 1913 г. на кумыкском языке книге писал: «Пусть они будут приверженцами любого мазхаба, носителями любого языка, жителями любой страны — все это не имеет значения, все они — мусульмане и являются братьями, и, следовательно, все они принадлежат к одной нации»¹.

Поэтому вполне естественно, что мусульманское духовенство Дагестана уделяло большое внимание усвоению идеологии ислама и канонов шариата. С этой целью во всех населенных пунктах вместе с процессом распространения ислама открывались мечети и мусульманские школы (мактабы и мадраса), число которых из года в год росло; из восточных стран привозили большое количество арабоязычной литературы, в основном произведений религиозного содержания и мусульманского права.

Стремление к изучению и усвоению вопросов вероучения ислама и канонов шариата у населения Дагестана сильно возросло в период народно-освободительного движения горцев под руководством трех имамов: Гази Мухаммеда (Гази-Магомеда), Гамзатбека и Шамиля, а также восстания Дагестана и Чечни в 1877 г. Многие восставшие горцы рассматривали соблюдение канонов шариата и ислама не только как религиозную обязанность перед Аллахом, но и как составную и неотъемлемую часть героической борьбы за сохранение и упрочение своей свободы и независимости, национальной культуры и традиций отцов и дедов.

Отражая духовные потребности соотечественников в условиях усиления колониальной политики царской администрации, многие деятели ду-

ховной культуры Дагестана считали своим долгом и обязанностью комментировать и пропагандировать вероучение ислама и каноны шариата.

В этих целях широко использовались как поступавшие из восточных стран, так и написанные дагестанскими учеными произведения религиозного и юридического характера. Однако эти произведения были написаны на непонятном для абсолютного большинства населения арабском языке². Поэтому овладевшие арабским языком ученые-алимы и поэты Дагестана потратили немало усилий на перевод произведений арабоязычной литературы на дагестанские языки, создание на местных языках собственных произведений духовной литературы и организацию издания их в созданных в начале XX в. в Темир-Хан-Шуре (областной центр Дагестана в прошлом, ныне г. Буйнакс) и Порт-Петровске (ныне г. Махачкала) типолитографиях³. Благодаря их стараниям в дагестанской письменной литературе сложился довольно обширный пласт духовной литературы, охватывший собой как переводные, так и местные оригинальные произведения.

Для дагестанцев, как и для всех правоверных мусульман, главной священной книгой является Коран. Известный дагестанский ученый Гасан Алкадари (1834–1910) в книге «Асари Дагестан» («Исторические сведения о Дагестане»), изданной в 1903 г. в Баку на азербайджанском языке и переизданной в 1929 г. в переводе Али Гасанова на русский язык, перечисляет вещи, считавшиеся среди дагестанцев «признаком счастья (удачи)». К числу таковых он относит «Коран, написанный выдающимся почерком»⁴.

Исходя из потребностей мусульман Дагестана и других регионов, М.Мавраев в 1913 г. литографическим способом выпустил красивое издание Корана. Эта объемистая (682 с.), большого формата (35×25 см) книга написана на желтой толстой бумаге крупным каллиграфическим почерком «дагестанский» насх и представляет собой замечательное произведение высокого художественного мастерства и каллиграфического искусства. Оформление ее осуществил известный мастер книжного искусства Дагестана Газимагомед, сын Магомедали из Уриба. Путем умелого использования растительных мотивов, геометрических узоров и художественных особенностей арабского письма, а также удачного подбора красной, желтой, синей, зеленой и черной туши он богато украсил начальные страницы, заглавия всех 114 сур, внешние поля страниц, а также интервалы между стихами (*аятами*). Книга была переплетена в изящно орнаментированную кожаную обложку темно-красного цвета.

Однако из-за незнания арабского языка далеко не все дагестанцы могли пользоваться этим изданным на высоком профессиональном уровне Кораном. В связи с этим следует отметить, что отдельные представители духовенства, преклоняясь перед арабским языком, с пренебрежением относились к дагестанским языкам и написанным на этих языках произведениям. Поэтому в изданных в типолитографии М.Мавраева в Темир-Хан-Шуре на языках народов Дагестана книгах мы нередко находим такого рода обращения их авторов к читателям: «Не унижай эту книгу за то, что она написана не на божественном арабском языке, а на местном (*аджам*)»

языке. Она написана на основе авторитетных книг для тех, кто не знает арабский язык»⁵.

Известный дагестанский ученый-просветитель Абусуфьян Акаев в изданной в 1913 г. на кумыкском языке книге «Янгы мавлид» сообщал о том, что «группа ученых выступила против» него на страницах газеты «Таржуман» за то, что он писал и издавал книги на своем родном кумыкском языке: «Они считают большим грехом писать стихи и другие произведения на нашем родном языке и издавать их»⁶. Что же касается перевода Корана с арабского на местные языки, то эти ученые рассматривали такое дело как греховное.

Но многие представители мусульманского духовенства, ученые-алимы, поэты понимали, какую большую роль в духовной жизни соотечественников играют родные языки и книги на родных языках. Поэтому они создавали, а также переводили на местные языки произведения, написанные на арабском, татарском, азербайджанском и других языках.

Наряду с другими произведениями духовной литературы отдельные из дагестанских ученых-алимов осмеливались перевести на местные языки Коран и издать его в типографиях Дагестана. В 1913 г. в типолитографии М.Мавраева в Темир-Хан-Шуре были изданы две книги под названиями «Хаза тарджамат сурат ал-Кахф» и «Тарджамат джуз' 'Амм». В обеих книгах содержатся дословные переводы с арабского на аварский язык 1, 2 (частично), 5, 18, 32, 36, 44, 56, 67–114-й сур Корана. Таким образом, из всех 114 на аварский язык были переведены и изданы 55 наиболее употребляемых мусульманами сур. Эти же суры были переведены на кумыкский и лакский языки, а затем и изданы в Темир-Хан-Шуре. При этом следует отметить, что ни в одной из этих книг не указаны сведения о переводчиках. Это, видимо, объясняется тем соображением, что переводчики не хотели лишней раз подвергаться нападкам консервативных представителей духовенства. По сведениям старожилов, перевод сур Корана на аварский язык осуществил уже упомянутый Газимагомед, сын Магомед-али из Уриба⁷, а на кумыкский язык — известный ученый и переводчик Шихаматкади, сын Байболата из Эрпели.

Одновременно с переводом сур Корана ко многим из них были составлены комментарии и изданы вместе с текстами этих сур на аварском, кумыкском и лакском языках. Так, в 1910 г. в типолитографии М.Мавраева были изданы в переводе с аварского на кумыкский язык (перевел Шихаматкади, сын Байболата) комментарии на 18-ю суру Корана «ал-Кахф» под названием «Хаза тафсир сурат ал-Кахф». На лакском языке были изданы «Тафсир джуз' 'Амм» и «Тафсир сурат ал-Кахф», т.е. толкования 30-го джуза и 18-й суры Корана.

Большой популярностью среди населения Дагестана и других регионов пользовалось произведение «ал-Мухтасар» («Компендий») известного дагестанского ученого Али из Кумуха (ум. 935/1528-29)⁸. В этом написанном на арабском языке трактате в сжатой форме изложены основы верования ислама. Это произведение «неоднократно комментировали многие

ученые Дагестана и Египта»⁹. В дагестанских мадраса его изучали как учебное пособие. В начале XX в. оно было переведено и много раз издавалось в типографиях Дагестана на аварском, даргинском, кумыкском, лакском и чеченском языках¹⁰.

В составе духовной литературы важное место занимали такие произведения, как «Усул ад-дин», «Йа ибн Адам» и другие, переведенные на аварский, даргинский, кумыкский, лакский и чеченский языки и многократно изданные в типографиях Дагестана.

«Усул ад-дин» — это трактат об основных догматах ислама. По композиции он выполнен в форме вопросов (вопросы задает ангел Джабраил) и ответов (отвечает и комментирует пророк Мухаммад), построенных в такой форме: «Скажи ты мне, что такое Иман». Ответ: «Иман это: а) вера в Аллаха, б) вера в ангелов, в) вера в божественные книги, г) вера в пророков, д) вера в День суда, е) вера в судьбу, ж) вера в то, что и хорошее и плохое от Бога».

«Йа ибн Адам» (второе название «Хадис Кудси») — произведение о вероучении ислама, о морально-этических нормах, о сущности жизни и смерти. В предисловии к трактату сказано: «Это слова Аллаха. Аллах послал их через пророка Мухаммада, говоря: „Аллах сказал“»¹¹. Трактат состоит из 27 вопросов, или параграфов, в которых Аллах обращается к сыновьям Адама: «„Эй, сын Адама! Смерть — ворота, через которые входят все люди. И ты пройдешь через них. Эй, сын Адама! Смерть — это чаша, из которой пьют все люди. И ты выпьешь из нее. Эй, сын Адама! Я тебя родил для того света, ты не думай об этом свете...“»¹². Эти и другие изречения пользовались большой популярностью среди горцев, их вырезали на надгробных памятниках, писали на стенах домов, над воротами и дверьми и т.д.

Изложение основ вероучения ислама и морально-этических норм мусульман в форме вопросов и ответов получило широкое распространение в духовной литературе народов восточных стран, в том числе и Дагестана. К числу произведений такого жанра дагестанской духовной литературы относятся «Кикього суал» («Сорок вопросов». П., 1912)¹³ в переводе на аварский язык Омар-хаджжи, сына Омар-хаджжи из Чоха; «Та'лиф ал-'алим Мухаммадса'ид ал-Акуши фи байан ал-иман вал-ислам» (Т., 1908) Мухаммадсаида из Акуша на даргинском языке; «Мадждму'» (Т., 1913) Жанай-хаджжи из Урахи в переводе Гаджиали, сына Закарги, на кубачинский диалект даргинского языка; «Юз элли суалы Маликаны хабари» (Т., 1908, 1913) в переводе Абусуфьяна, сына Акая из Нижнего Казанища, на кумыкский язык, и др.

В 1907 г. в Темир-Хан-Шуре была издана объемистая книга (238 с.) под названием «Муршид ас-сибьян вал-а'вам ила ба'д 'илм ат-тавхид вал-калам». Это близкий к дословному перевод Салиха, сына Караная из Губдена, на губденский диалект даргинского языка произведения «Мухтасар кабир», в котором подробно сказано о разных видах очищения (*тахарат*) и молитв, о закяте, посте, хаджже, браке, о дозволенном и запретном и о других вопросах вероучения ислама, фикха и морально-этических норм поведения мусульман. С целью различения арабских слов и выраже-

ний от даргинских в двуязычном тексте этого и многих других аналогичных переводов первые надчеркнуты сверху. Переведенные таким образом арабоязычные источники обогащали литературу народов Дагестана новыми произведениями на местных языках и служили важными источниками пополнения дагестанских языков новыми словами, а также представляли собой своеобразные двуязычные словари, поскольку при переводе практиковалось параллельное издание текстов оригинала и на арабском, и на местном языке. К числу таких изданий относится «Рисала фи байан ал-иман ва-л-ислам ва-л-ихсан ва-с-сунна» (П., 1904). Этот объемистый (253 с.) труд представляет собой сборник произведений восточных авторов о жизни и деятельности пророка Мухаммада, рассуждений и рассказов по вопросам богословия, вероучения ислама и шариата, традиционных ритуальных обрядов и этических норм поведения мусульман и т.д. Тексты с арабского на аварский язык перевели Исмаил Абуисхак из Шулани и Муртазаали из Ахалчи. Причем текст оригинала на арабском языке находится с правой стороны страницы, а текст его перевода на аварский язык — с левой.

Дагестанские ученые перевели с арабского на аварский, даргинский, кумыкский и лакский языки и неоднократно издавали посвященные пророку Мухаммаду высокохудожественные и популярные среди мусульман касыды восточных поэтов: «Касыдат ал-Бурда» (второе название — «Касыдат Аминтаза»), «Касыдат ал-Мударийа», «Касыдат ал-Бада'ту». Касыды переведены построчно, причем тексты на арабском и переводы на дагестанские языки даны параллельно.

Наряду с переводом произведений восточных авторов дагестанские ученые и поэты проделали большую работу по написанию и изданию на языках народов Дагестана произведений духовной литературы, чтобы помочь своим не владеющим арабским языком соотечественникам «узнать Бога и служить Ему». По этому поводу Абусуфьян, сын Акая, в предисловии к своей книге «Сафинат ан-наджат» писал: «Узнать Бога и служить Ему помогут науки калам и фикх. У нас есть книги по фикху и каламу, на арабском языке, но нет их на местных языках. Чтобы помочь людям, не владеющим арабским языком, я написал эту книгу на кумыкском языке и собрал в ней все основное, что нужно для мусульманина по фикху и каламу, и дал ей название „Сафинат ан-наджат“ („Корабль спасения“))»¹⁴.

В этой еще дважды переизданной (Б., 1903; Т., 1908) книге сказано об имане, исламе, ихсане, сунне и о других вопросах калама, о закяте, уразе, хадже, о еде и питье, купле-продаже, женитьбе и о многих других вопросах фикха, а также о плохих и хороших чертах человека, о грехах и покаянии. А на страницах 43–47-й книги опубликована песня (*турки*) Абусуфьяна о вероучении ислама.

В 1908 г. в Темир-Хан-Шуре на кумыкском языке была издана книга Абусуфьяна, сына Акая, под названием «Василат ан-наджат» («Путь спасения»). В ней сказано об *устазе* и *мюриде*, о шариате, тарикате, *хакикате* и о других вопросах мистического самосовершенствования человека.

В предисловии Абусуфьян раскрывает содержание понятий «шариат» — служение Аллаху, «тарикат» — путь мистического сближения человека с Аллахом, «хакикат» — степень мистического сближения с Аллахом. Говоря о взаимосвязях этих ступеней мистического самосовершенствования человека, Абусуфьян писал: «Шариат — это корабль, тарикат — это море, хакикат — это драгоценности в море. Кто хочет приобрести драгоценности, тот должен сесть на пароход и искать их в море»¹⁵. В конце книги приводится список имен 105 известных восточных и дагестанских устазов, указано, кто у кого учился и от кого получил почетное звание устаза.

В типографиях Дагестана одна за другой стали выходить книги дагестанских авторов, посвященные вопросам вероучения ислама, фикха, этики. Так, в 1906 г. в Порт-Петровске в типографии А.М.Михайлова на аварском языке тиражом 1200 экземпляров была издана объемистая (366 с.) книга Абдулла-хаджжи, сына Ахмеда из Чоха, под названием «Хаза китаб умм ал-байан». В ней подробно описан комплекс вопросов семейно-брачного, наследственного и уголовного права, купли-продажи, ростовщичества, завешания, дарения и других областей мусульманского права, а также ритуальные обряды мусульман: разные виды молитв, очищения, закят, пост, паломничество (хаджж).

В той же типографии в 1909 г. объемом 495 страниц и тиражом 500 экземпляров на даргинском языке была издана книга Бядай Мухаммад-хаджжи из Куппы и Таджудин-хаджжи из Цудахара под названием «Талмиз ал-'авам ли шухди-л-ахкам мин 'илмайи ал-фикхи ва-л-калам» («Учебник народа по вопросам мусульманского права и богословия»)¹⁶. Книга разделена на множество тематических разделов и глав. В ней на основе сведений, почерпнутых из книг ан-Навави и ал-Махалли и других восточных авторов, подробно изложены многие вопросы вероучения ислама, семьи и брака, морали и этики, семейно-бытовой жизни (еда и питье, дозволенное и запретное, о взаимоотношениях между супругами, о сне и сновидении, смерти и похоронах, о встрече и приеме гостей и т.д.), ритуальные обряды мусульман (разные виды очищения, молитвы, закят, пост, хаджж и др.). В одной из последних глав рассказано о жизни и деятельности пророка Мухаммада и членов его семьи.

Курбанали, сын Ибрагимхалила из Унчукатли, в 1909–1910 гг. издал в Темир-Хан-Шуре на лакском языке тиражом 1500 экземпляров двухтомную объемистую (603 + 213 с.) книгу под названием «Насихат ал-'авам найли ал-марам». Она содержит подробное описание многих вопросов вероучения ислама (иман, ислам): тарикат, содержание Корана, мусульманское право (семья и брак, наследственное право), традиционные обряды мусульман (разные виды очищения, молитв, пост, хаджж, зикр и др.), этические правила, вопросы жизни и смерти человека и т.д. Обе части разбиты на тематические разделы и главы.

Посвященные комплексному освещению вопросов вероучения ислама, мусульманского права, этики, произведения дагестанских ученых были изданы не только в дагестанских, но и в типографиях Бахчисарая, Симфе-

рополя, Казани. Так, после жестокого подавления развернувшегося в 1877 г. по всей территории Дагестана и Чечни вооруженного восстания многие его участники вместе с семьями были высланы в Сибирь и на Север. Среди них был и известный дагестанский ученый и высокоавторитетный шейх Ильяс, сын Махмуда, из цудахарского отселка Ама́т харк (ГПаматI хIаркI). Он, будучи в ссылке, написал на кумыкском языке книгу «Кифайат ал-мурид фи тарикат ат-тавхид», которая была издана наборным способом в 1904 г. в г. Казани в типографии наследников Чирковой «на средства сыновей шейха Ильяса Махмуда и Мухаммеда и их жен, при содействии Мухаммад-апанди».

В этой книге (412 с.) дано подробное изложение основ вероучения ислама (ислам, иман, ихсан, тарикат), традиционных обрядов мусульман (очищения, молитвы, пост, хаджж, зикр, похороны и т.д.), освещены вопросы взаимоотношений между шейхом и муридом, изложены сведения о накшбандийских шейхах Дагестана и других стран. Здесь же сказано об отступничестве (*ар-ридда*), покаянии (*тавбат*), милостыне (*садака*) и о многих других вопросах мусульманского права и этики.

В условиях многонационального Дагестана хорошей традицией стал перевод произведений с одного на другие дагестанские языки. Благодаря этому обогащалась духовная культура народов страны и укреплялось их единство. Сиражудин, сын Хусейна из Обода, создал на своем родном аварском языке и в 1905 г. издал в Порт-Петровске, а в 1908 и 1911 гг. переиздал в Темир-Хан-Шуре книгу «Бустан Аваристан» (300 с.). В ней обстоятельно освещены многие вопросы вероучения ислама и мусульманского права (семья, наследственное право, купля-продажа, завещание, дарение, долг); подробно описаны обряды мусульман (разные виды молитв и очищения, намаз, закят, пост, хаджж, похороны, покаяние), вопросы семейно-брачной жизни, морали, этики и т.д. Во многих разделах книги сказано об Аллахе, ангелах, пророке Мухаммаде, членах его семьи, родителей, сподвижниках, последователях и т.д.

Книга «Бустан Аваристан» пользовалась большой популярностью среди населения. Магомед, сын Абдулазиза из Хаджалмахи, перевел ее на цудахарский диалект даргинского языка с добавлением произведений даргинских авторов, в том числе стихотворения (*тулки*) о ночном намазе (*тахаджуд*) Идриса, сына Ахмеда из Акуша (XV в.), и трижды издал (Т., 1907, 1914, П., 1915) под названием «Бустан Цудахар» («Бустан Цудахъар» — «Сад Цудахара»). Умар, сын Абдулхамида из Балхара, перевел эту книгу на лакский язык и дважды издал ее (Т., 1908, 1912) под названием «Бустан ал-хукук».

Сиражудин, сын Хусейна из Гимры, составил своеобразный справочник по вероучению ислама, фикху и мусульманской этике. Шихамма-кади, сын Байболата из Эрпели, отредактировал его рукопись и перевел с аварского на кумыкский язык и в 1909, 1910, 1911, 1912, 1914 гг. издал в Темир-Хан-Шуре под названием «Сапар ёлдаш, ахырат кьурдаш» («Друг путника, брат загробной жизни»).

Среди мусульман Дагестана и других стран большой популярностью пользовались произведения, посвященные жизни и деятельности пророка Мухаммада, его родственников, сподвижников и последователей. Были переведены на дагестанские языки и неоднократно изданы в типографиях Дагестана такие посвященные Пророку замечательные поэтические произведения, как «Касыда ал-Бурда» знаменитого поэта ал-Бусири (1212–1294), «Ми'радж ан-наби» о ночном путешествии пророка Мухаммада на волшебном животном ал-Бураке в Иерусалим с последующим вознесением на небеса; «Му'джизат ан-наби» — о чудесах посланника Аллаха — пророка Мухаммада, «Мусари'а» и др.

Заметное место в духовной литературе занимали составленные учеными Дагестана на основе сведений, содержащихся в произведениях восточной литературы, жизнеописания пророков, их сподвижников и последователей. К их числу относятся изданные в типографиях Дагестана на дагестанских языках такие произведения, как «Нюрлю таварих» (1913) Магомеда, сына Казанбиа, «Ажаиб ал-умур» (1909) Шихаммат-кади, сына Байболата, «Тарихи анбийа'» (1903; 1909) Абсуфьяна, сына Акая, «Пайхамбарланы таварихи» (1913, 1914) Абдулхалима, сына Ибрахима, «Китаб жан Расул» (1907) Ибрахима, сына Мухаммада, «Жавгьар» (1915, 1916) Нажмуддина, сына Хайдарбека (на кумыкском яз.); «Матали' ал-джумхур» (1912) Гази, сына Хасанхусейна (на лакском яз.); «Кисас ал-анбийа'» (1908) Умара, сына Аду, «Хуласат ал-ахбар фи-л-манакиб ал-мухтар» (1912) Газимухаммада, сына Мухаммадали (на аварском яз.); «Маждму'ас-сийар» (1909) Мухаммада, сына Абдулазиза (на даргинском яз.), и др.

В 1908 г. в Темир-Хан-Шуре была издана написанная Шихаммат-кади, сыном Байболата, на кумыкском языке книга «Гюл бакъча» («Розарий»). Это произведение, посвященное описанию жизни и деятельности пророков и их сподвижников, было переведено с кумыкского на даргинский язык Мухаммадом, сыном Абдулазиза, и сохранилось в рукописи¹⁷.

Представителями народов Дагестана был переведен или составлен на местных языках и издан ряд произведений, посвященных историческим событиям и военным сражениям с противниками ислама, происходившим под руководством пророка Мухаммада при ал-Бадр, Ухуд, у искусственного рва, у крепости Хайбар, под названиями «Хайбар къала», «Къан къала», «Барбар къала» и др.

Среди населения Дагестана большой популярностью пользовалась высокохудожественная поэма, рассказывающая об убийстве третьего шиитского имама Хусейна, сына Али и Фатимы (внука пророка Мухаммада), в Кербеле 10 октября 680 г. и последующих исторических событиях. Поэма была издана, а затем несколько раз переиздавалась на дагестанских языках под разными названиями: «Анхар ал-ахзан» (1909, 1912) — пер. Сиражуддина, сына Хусейна из Обода, на аварский язык; «Джалибат ал-куруб вал-бала'» (1911) — пер. Мухаммада, сына Абдулазиза из Хаджалмахи, на даргинский язык; «Куруб ал-бала'» (1909, 1911) — пер. Шихаммат-кади, сына Байболата, на кумыкский язык; «Анхар ад-думу'» (1910) — пер.

Рамазана, сына Магомедали из Ашали, «Ибрат ал-'авам» (1913) — пер. Мухаммадшапи, сына Али-хаджжи из Кумуха, на лакский язык.

В области мусульманского права (фикх) дагестанские ученые написали и издали довольно значительное количество произведений. Освещению различных вопросов фикха посвящены изданные в типографиях Дагестана на аварском языке книги: «Китаб умм ал-байан» (1324/1906-07) Абдулла-хаджжи, сына Ахмеда из Чоха; «Кут ал-'авам фима йаджибу 'ала ал-анам» (1907) Хамзат-хаджжи, из Чиркея; на даргинском языке: «Джанах ан-наджах» (1910) Таджудин-хаджжи из Цудахара; на кумыкском языке: «Аджам махалли» (1912) Шихаммат-кади, сына Байболата; «'Аджам фара'ид» (1913) Абусуфьяна, сына Акая из Нижнего Казанища, «Шари'ат дарслары» (1914, 1915) Мухаммада, сына Дибера из Караха, и Абдулхалима, сына Ибрахима из Дженгутая; на лакском языке: «Насихат ал-авам» (двухтомник, 1909, 1910) Курбанали, сына Ибрагимхалила, и многие другие.

Изданная в 1912 г. и переизданная в 1993 г. «'Аджам махалли» Шихамматкади состоит из 12 тематических глав, в свою очередь разделенных на множество разделов, посвященных различным вопросам фикха. Вышедшая в 1913 г. книга Абусуфьяна «'Аджам фара'ид» освещает вопрос наследственного права: определение круга наследников, которым отходят вещи покойного, очередность по степени родства и т.п.

В духовной литературе Дагестана важное место занимают книги, посвященные жизни и деятельности пророка Мухаммада, — *мавлиды*. В 1904–1917 гг. Абусуфьян, сын Акая, Магомед, сын Газимагомеда, Магомед, сын Хусейна из Гидатли, Маллахасан, сын Хусейна из Чара, Муртазаали из Ахалчи, Умара-хаджжи, сын Зияудина из Миатли, и другие составили, издали, а затем по нескольку раз переиздавали посвященные пророку Мухаммаду панегирические произведения на дагестанских языках: «Мавлид», «Мавлид сагир», «Мавлид ал-кабир», «Мавлид ал-акбар», «Мавлид шариф», «Умм ал-мавалид», «Зубдат ал-мавалид», «Янгы мавлид», «Тазкир мавлид ан-наби» и т.д. При этом изданные на том или ином из дагестанских языков мавлиды и прочие произведения переводились на другие дагестанские языки, и таким образом они распространялись среди многонационального населения Дагестана.

В дагестанской литературе XVIII — начала XX в. ведущее место занимала поэзия. Многие из дагестанских поэтов знали арабский язык, разбирались в системе вероучения ислама, канонах шариата и нормах поведения правоверных мусульман, а также были знакомы с художественными образцами восточной литературы и принципами стихосложения восточной поэзии. К тому же они прекрасно владели тонкостями своих родных языков, а многие из них знали по нескольку дагестанских и других языков, были хорошо знакомы с богатством культуры Дагестана и ясно представляли себе духовные потребности соотечественников.

В дагестанской дореволюционной литературе сложился особый жанр духовной поэзии, ставший традиционным. Аварцы и лакцы называли его *турки*, даргинцы — *тулки*, кумыки — *тюрк*. Произведения этого жанра в

основном освещают вопросы вероучения ислама, канонов шариата, морально-этических норм поведения мусульман. Во многих турки повествуется об Аллахе, о жизни и деятельности пророка Мухаммада, членов его семьи, сподвижников и последователей, а также о жизни и смерти, о рае и аде и т.д. Характерной особенностью произведений этого жанра является то, что они, как и мавлиды, предназначены для пения (распевания).

Поэты и ученые Дагестана в начале XX в. собрали написанные в XVIII–XIX вв. на дагестанских языках турки и издали их в дагестанских и других типографиях, притом многие из этих сборников были переизданы по несколько раз тиражом 1000–2000 экземпляров.

Так, в 1903 г. в Симферополе в типографии В.И.Якубовича тиражом 1000 экземпляров был издан составленный Абусуфьяном, сыном Акая, сборник турки под названием «Маджму' ал-манзумат ал-'аджамийа». Этот же сборник дважды был переиздан в 1907 и 1914 гг. в Темир-Хан-Шуре с добавлением текстов некоторых других турки. Во 2-м и 3-м его изданиях содержатся по 86 текстов песен турки, на 11 песен больше, чем в первом. Из этих 86 песен пять принадлежит самому Абусуфьяну, 20 — Абдурахману, сыну Магомеда из Какашуры, 6 — некоему Умару. Авторы остальных произведений еще не установлены.

В предисловии к сборнику Абусуфьян писал: «В Дагестане, как и в других странах, были люди, которые наряду с проповедями-наставлениями создавали на местных языках турки. Однако каждому известно, что, из-за того что население Дагестана недооценивает такие произведения, из-за невнимательности авторов, их не собирают, и поэтому они пропадают. Нет необходимости объяснять, если так продолжится, то это отразится на духовной культуре населения Дагестана. Поэтому я собрал турки и лучшие из них поместил в эту книгу»¹⁸.

Опубликованные в этом сборнике поэтические произведения содержат турки-сказания об Аллахе, пророке Мухаммаде, его дочери Патимат, а также просьбы авторов оказать им милосердие и благосклонность в этом и потустороннем мирах. Немало турки посвящены жизни и смерти человека, райским прелестям и адовым мукам, нравственно-этическим вопросам и т.д.

Дагестанские поэты, исходя из вероучений ислама, большое внимание уделяли проблемам земной (*дунья*) и загробной (*ахират*) жизни. По их мнению, дунья привлекательна и любима многими «детьми Адама», но она очень обманчива, коварна и жестока, поэтому является для них «адам» и «ядом».

Одним из талантливых поэтов и активных пропагандистов вероучения ислама, канонов шариата и морально-этических норм мусульман, а также мыслителем и философом, внесшим в дагестанскую духовную литературу заметный вклад, был Абдулла-хаджи, сын Мамата из селения Урахи (1865–1912)¹⁹. Опираясь на огромный природный поэтический дар и глубокие знания, творчески используя богатство духовной культуры населения Дагестана и тонкости родного урахинского диалекта даргинского

языка, руководствуясь положениями священного Корана и хадисами пророка Мухаммада, активно привлекая произведения ал-Газали и других восточных ученых, Абдулла-хаджи в своих многочисленных поэтических произведениях ясно и четко сказал о таких извечно волнующих «детей Адама» («бани Адам») проблемах, как жизнь и смерть, земная и загробная жизнь, рай и ад, Судный день (*йавм ал-кийама*) и т.д. В его произведениях постоянно затрагиваются многие вопросы вероучения ислама и шариата, морально-этической и семейно-бытовой жизни мусульман, повествуется об Аллахе, пророке Мухаммаде, о выдающихся представителях духовной культуры Востока и Дагестана.

Одним из важнейших вопросов вероучения ислама и других религий является вопрос жизни и смерти. В произведениях Абдулла-хаджи и других дагестанских дореволюционных поэтов сказано, что жизнь человека в этом «тленном» (*фана'*) мире кратковременна, «трехдневна». Все живое на Земле смертно, лишь Бог вечен. Бог породил человека не для «тленного» и «переходного» мира, не для роскошной и разгульной жизни и не с целью накопления им богатства, а для того, чтобы он внимательно и аккуратно служил Ему, всевышнему Аллаху²⁰. Но Бог оставляет людям свободу поступать так, как они хотят, и делать то, что они считают нужным. Однако, отмечает поэт, от их поступков и помыслов в этом «переходном мире» зависит их «вечная жизнь» в потустороннем мире. Поэт сравнивает «кратковременную жизнь» на Земле с пахотным полем, урожай для «загробной жизни» с которого зависит от старания и поступков человека. Жизнь в этом «тленном мире» (*пана дунья*) мыслитель уподобляет базару, где каждый человек в соответствии со своими поступками заранее покупает для себя рай или ад в потусторонней «вечной жизни»²¹.

В произведениях Абдулла-хаджи осуждаются гордыня, высокомерие, кичливость, лицемерие, двуличие, неискренность, обман, лживость, праздность. Он писал, что у тех людей, которые «живут на чувствах сердца и по настроению», «сердце является повелителем для тела, а суставы — его рабами, а рабы делают то, что хочет их повелитель»²². Осуждая аморальные черты характера, поэт призывал к умеренности, терпению, честности, доброжелательности, порядочности, скромности. В его произведениях звучат такие мысли: «в переполненном желудке нет места для света (*нур*)», «увлечение сном пагубно для души», «терпение (*сабур*) — ключ ко всему лучшему», «если хочешь удачи — стерпи и голод», «трудности и невзгоды преодолевай с терпением и достоинством» и т.д.

В своих произведениях Абдулла-хаджи с горечью сетует на то, что у его соотечественников рушатся морально-этические устои. Причины этого он видит в том, что в процессе реализации программы царского правительства по насильственной русификации мусульманского населения Дагестана гибли живительные корни шариата, питавшие духовную жизнь горцев.

Абдулла-хаджи, говоря о необходимости просвещения мусульман, обращал внимание не только на то, какие духовные и морально-этические ценности пропагандировать и разъяснять, но и на то, каким должен быть

сам наставник (*мурид*), а также, каким образом повысить эффективность просветительской работы. Этой проблеме посвящено отдельное произведение. По мнению Абдулла-хаджи, просветительская деятельность даст хорошие результаты только в том случае, если сам просветитель духовно компетентен и достоин этой деятельности, а также когда в сердце наставника живет искреннее желание и глубоко осознанное убеждение в необходимости распространения знаний среди народа (*умма*) и стремление к его духовному обогащению и морально-этическому совершенствованию.

Большим поэтическим мастерством отмечен цикл замечательных произведений Абдулла-хаджи, посвященный жизни и деятельности Мухаммеда-хаджи из Дейбука, Зубайра-хаджи из Кичи-Гамри, Хизри-хаджи из Мугри, шейхов Али-хаджи из Акуша, Ильяса из Цудахара, Мусы из Кудутля и других дагестанских деятелей культуры, пользовавшихся авторитетом среди своих соотечественников²³.

В типографиях Дагестана в начале XX в. на языках народов края был издан и ряд сборников поэтических произведений других дагестанских авторов. Так, на аварском языке были изданы: «Хуласат ал-маза'из» (1908, 1913, 1917), автор-составитель — Абдулла-хаджи, сын Ахмеда из Чоха; «Наджм ал-анам» (1905), составитель — Мухаммад-хаджи, сын Османа из Кикунни; «Ал-манзумат ал-'аджамийа» (1911), составитель — Мухаммад из Гигатля; «Макка бахыйальул турки» (1913) Али-хаджи из Инхо; на даргинском языке: «Хазихи тарджамат би-лисан цудахар» (1910, 1912), пер. с аварского на даргинский язык Абдулкадира из Куппы; «Равд ал-ахбар» (1913), пер. с аварского на даргинский язык Мухаммада, сына Абдулазиза из Хаджалмахи; «Манзумат» (1912) Хаджиаскадина, сына Мухаммада из Губдена; на кумыкском языке: «Маджму' ал-аш'ар ал-'аджамийа» (1903, 1912), автор-составитель — Абусуфьян, сын Акая из Н.Казанища; «Маджму' ал-манзумат ал-'аджамийа» (1903, 1907, 1914), автор-составитель — Абусуфьян, сын Акая; «Маджму' ал-манзумат» (1909) Абдурахмана, сына Мухаммада из Какашуры; «Жавхар» (1915) Нажмутдина, сына Хайдарбега из Н.Казанища; на лакском языке: «Тухфат ал-маданийа» (1908) Абдулкадира, сына Барата из Казикумуха; «Китаб джами' ал-хукук» (1910), пер. с аварского на лакский язык Юсупа из Кума; «Маджму' ал-аш'ар» (1912), автор-составитель — Малламухаммад из Балхара и др. Эти замечательные поэтические произведения духовной литературы пользовались широкой популярностью среди населения, поэтому многие из них были переведены с одного дагестанского языка на другие и переизданы.

Благодаря стараниям первопечатников Дагестана М.Мавраева, А.М.Михайлова, дагестанских катибов (переписчиков) и ученых-алимов в «исламской типографии» М.Мавраева в Темир-Хан-Шуре и в типографии «Каспий» А.М.Михайлова в Порт-Петровске наряду с произведениями религиозно-духовной литературы на языках народов Дагестана и других районов Северного Кавказа было издано большое число учебников и учебных пособий по математике, этике, грамматике, географии, истории; буквари, дву- и многоязычные словари, различные календари-справоч-

ники, медицинские справочники, произведения художественной литературы (поэзия и проза) и дагестанского фольклора, рассказы об исторических личностях, труды дагестанских ученых-просветителей по истории Дагестана, астрономии, филологии и т.д. Кроме того, здесь же издавались на арабском и местных языках различные газеты, журналы, листовки, наглядные пособия для дагестанских школ (мактабов, мадраса) и т.д.²⁴

Наряду с другими крупномасштабными социально-экономическими переменами в Дагестане в 20–30-е и последующие годы была создана разветвленная сеть общеобразовательных школ, средних специальных и высших учебных заведений, культурно-просветительных и научно-исследовательских учреждений. Для всех отраслей народного хозяйства и культуры были подготовлены квалифицированные кадры специалистов; быстрыми темпами развивались социалистическая литература и искусство; была ликвидирована неграмотность населения — в целом была осуществлена социалистическая культурная революция.

В этот же период, однако, под лозунгами «партийной литературы», «классового подхода», «воинствующего атеизма», «единства идеологии» и др. были сожжены веками создававшиеся населением Дагестана духовные ценности (рукописные и печатные книги), разрушены историко-культурные, архитектурные (мечети) и ритуальные (надмогильные) памятники; арестованы и расстреляны или сосланы в Сибирь и на Север почти все ученые-арабисты, представители творческой интеллигенции и общественно-политические работники Дагестана.

Эти и другие проявления вандализма нанесли колоссальный урон дальнейшему развитию научной и творческой мысли, всей духовной культуре Дагестана.

Одним из мероприятий, служивших целям социалистической культурной революции, в том числе и «отрыву мусульманского населения от религиозной литературы», явился перевод письменности народов Дагестана и некоторых других республик СССР с арабского письма на латинскую графическую основу (латиницу) в 1929 г., а затем, в 1938 г., — на русскую (кириллицу).

В результате этого населению Дагестана пришлось трижды «ликвидировать неграмотность» (в первый раз в 20-е годы на арабском письме — *новый аджам*; второй раз — в конце 20-х — начале 30-х годов, изучая латиницу, и третий — в конце 30-х годов — кириллицу).

Более того, вследствие этого были механически прерваны ставшие привычными населению Дагестана многолетние литературные традиции арабского письма, хотя мусульманское духовенство пусть изредка, но продолжало пользоваться им и в последующие годы.

Так, в 1944 г. в г. Буйнакске литографическим способом на языках народов Дагестана и других районов Северного Кавказа было издано «Обращение съезда мусульманского духовенства и алимов Дагестана и Северного Кавказа к И.В.Сталину и ко всем мусульманам региона о необходимости вести решительную борьбу с немецкими захватчиками». В 1953 г. в

той же типолитографии на местных языках и в арабской графике было размножено «Обращение духовного управления мусульман Северного Кавказа ко всем мусульманам региона».

В последние годы в связи с повышением интереса населения к историко-культурному и духовному наследию предков резко активизировался реисламизационный процесс. В сельских местностях и городах Дагестана строятся и открываются мечети и мусульманские учебные заведения.

Так, если до 1985 г. в Дагестане официально функционировало всего 27 мечетей, то в конце 1996 г. — 1600 мечетей, 600 примечетских школ (мактабы), 25 мадраса и 11 исламских высших учебных заведений. В мечетях и мусульманских учебных заведениях служили 2200 имамов, мулл и алимов²⁵. Кроме того, организовано изучение арабского языка и арабоязычной литературы в высших и в некоторых средних учебных заведениях, а также во многих общеобразовательных школах Дагестана.

Параллельно с изучением арабского языка и вопросов вероучения ислама повысился интерес к изданным до 1917 г. в типографиях Дагестана и других стран на арабском и дагестанских языках на арабской графике произведениям духовной литературы.

Осуществлено репринтное издание на арабском языке таких трудов по вопросам вероучения ислама и мусульманского права, как четырехтомный «Шарх ал-Махалли» и «ал-Мухтасар» дагестанского ученого XV в. Али из Казикумуха. Переизданы вышедшие ранее на аварском языке «Умм ал-байан» Абдулла-хаджжи из Чоха и «Бустан Аваристан» Сиражуддина из Обода; на даргинском языке — «Бустан Цудахар» — пер. с аварского на даргинский язык Магомед, сына Абдулазиза из Хаджал-махи; на кумыкском языке — «Аджам Махалли» Шихаммад-кади, сына Байболата из Эрпели, «Сафинат ан-наджат» и «Ду'а маджму'» Абусуфьяна, сына Акая из Нижнего Казанища, «Рукн ал-ислам» Хасана, сына Ибрагима из Нижнего Казанища. Переизданы на аварском, кумыкском языках суры Корана, а также посвященные рождению пророка Мухаммада мавлиды и другие произведения духовной литературы.

Осуществлено переиздание ряда учебных пособий, в том числе «Шарх ал-Унмузадж» по грамматике арабского языка, «Къылыкь китаб» Абусуфьяна, сына Акая из Н.Казанища, по этике на кумыкском языке; пятиязычный словарь арабского, кумыкского, аварского, русского и чеченского языков «Хамса алсина» и другие, а также сборники поэтических произведений, в том числе на аварском языке «Хуласат ал-мава'из» Абдулла-хаджжи из Чоха, на даргинском языке «Таргиб ас-саликин ила матлаб Рабб ал-'аламин» Абдулла-хаджжи из Урахи и т.д.

Ввиду того что подавляющее большинство населения Дагестана не владеет арабским письмом ('аджам), в последние годы транслитерированы с арабской графики на современные алфавиты дагестанских языков и переизданы в разных сборниках, журналах и газетах изданные до 1917 г. на языках народов Дагестана многие произведения. В вышедшем в 1993 г. на кумыкском языке объемистом сборнике (376 с.) «Пайхамарны ёлу бу-

лан) (транслитерация и комментарии Г.М.-Р.Оразаева, он же составитель) напечатаны многие произведения Абусуфьяна, сына Акая из Н.Казанища. В 12 номерах газеты «Замана» («Время») на даргинском языке вышли сборник поэтических произведений Абдулла-хаджжи, сына Мамата из Урахи, «Таргиб ас-саликин ила матлаб Рабб ал-аламин», в той же газете увидел свет сборник стихов Мухаммада, сына Абдулазиза из Хаджалмахи, «Равд ал-ахбар» и поэма «Куруб ал-балаъ». В журналах «Гьудульи» («Дружба») и «Тангчолпан» («Утренняя звезда») на аварском и кумыкском языках переизданы посвященное пророку Мухаммеду стихотворение «Аминтаза», а также повесть «Тахир и Зухра». В нескольких номерах журнала «Цубарз» («Новолуние») на лакском языке напечатаны отдельные разделы книги «Насихат ал-'авам» Курбанали, а также книга «Умм ал-фасад» Джамалутдина из Хурукра и т.д.

Коран переведен на аварский, даргинский и кумыкский языки и в 1994–1997 гг. опубликован в журналах «Гьудульи», «ЗурхIяб» («Радуга») и «Тангчолпан», а также отдельными изданиями; на лакском и лезгинском языках он публикуется в журналах «Цубарз» и «Самур».

Следует отметить, что житель селения Саситль Цумадинского района Абдурахман, сын Мухаммада, перевел с арабского на свой родной аварский язык «Тафсир ал-Куран» («Комментарии к Корану») и в 1990 г. размножил на ксероксе этот трехтомный объемистый (738+478+491 с.) и крупноформатный (25×33 см) фолиант²⁶.

В последние годы на страницах местной периодической печати на русском и дагестанских языках публикуются статьи и очерки, а также организуются радио- и телепередачи, посвященные проблемам бережного отношения и эффективного использования историко-культурных памятников и духовных ценностей прошлого и рассказывающие о жизни и творческой деятельности дагестанских дореволюционных ученых, мыслителей, писателей, поэтов и общественных деятелей.

В институтах Дагестанского научного центра РАН, в высших учебных заведениях, в Культурном центре Дагестана, Республиканской библиотеке им. А.С.Пушкина, а также в сельских и городских школах и библиотеках и клубах все чаще стали проводиться юбилейные научные конференции, сессии и вечера, посвященные жизни и творчеству деятелей духовной культуры дореволюционного Дагестана: Гасану Алкадари, Магомеду Ярагскому, имамам Дагестана и Чечни Гази-Магомеду и Шамилю, Мухамметахиру Карахскому, Абусуфьяну Акаеву из Нижнего Казанища, Абдулла-хаджжи из Урахи, Али-хаджжи из Инхо и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Казанбиев Магомед. Нюрлю таварих. Темир-Хан-Шура, 1913, с. 2–3 (на кумыкском яз.).

² Например, по данным посемейной переписи населения 1886 г., из 28 457 человек мужского населения Даргинского округа старше десятилетнего возраста грамотных

(имеется в виду арабский язык) было всего 800 человек, или 2,8%. (Свод статистических данных, извлеченных из посемейных списков населения Кавказа. Даргинский округ Дагестанской области. Тифлис, 1887. Вып. IV. Т. I, с. 2–3, 13–15).

³ О зарождении в Дагестане типографий и организации книгоиздательского дела см.: *Исаев А.А.* Магомедмирза Мавраев и другие первопечатники Дагестана. — Советский Дагестан, 1991, № 4, с. 14–22.

⁴ *Алкадари Г.* Асари Дагестан (Исторические сведения о Дагестане). Пер. и примеч. Али Гасанова. Махачкала, 1929, с. 139.

⁵ *Абдулазизов Магомед.* Бустан Щудахъар. Темир-Хан-Шура, 1915, с. 2 (на даргинском яз.); *Шихамматкади Байболатов.* Илму баш. Темир-Хан-Шура, 1910, с. 8–10; *он же.* Гюл бахча. Темир-Хан-Шура, 1908, с. 2 (на кумыкском яз.).

⁶ *Акаев Абусуфьян.* Янгы мавлид. Темир-Хан-Шура, 1913, с. 88 (на кумыкском яз.).

⁷ См.: *Исаев А.А.* Гьунар Токлав катиб ва переводчик (Талантливый переписчик и переводчик). — Гьудулки (Дружба). Махачкала, 1991, № 4, с. 81–88 (на аварском яз.).

⁸ *Гамзатов Г.Г.* Дагестан: историко-литературный процесс. Махачкала, 1990, с. 229.

⁹ *Саидов М.* Дагестанская литература XVIII–XIX вв. на арабском языке. М., 1960, с. 1.

¹⁰ Об этих и других изданных на языках народов Дагестана книгах см.: Каталог книг и публикаций на языках народов Дагестана (дореволюционный период). Сост. А.А.Исаев. Махачкала, 1989; *Хайбуллаев С.* Духовная литература аварцев. Махачкала, 1998.

¹¹ Маджму'. Темир-Хан-Шура, 1909, с. 22 (перевод на даргинский язык Магомеда, сына Абдулазиза из Хаджалмахи).

¹² Там же, с. 22–23; 'Илму баш. Темир-Хан-Шура, 1907, с. 51 (перевод на кумыкский язык Шихаммат-кади, сына Байболата).

¹³ Здесь и далее буква «Т» в скобках означает, что данная книга издана или переиздана в Темир-Хан-Шуре в типолитографии М.Мавраева; буква «П» — в Порт-Петровске в типолитографии А.М.Михайлова; буква «Б» — в Бахчисарае в типографии И.Гаспринского; буква «С» — в Симферополе в типографии В.И.Якубовича; а следующая за буквой цифра — год издания или переиздания данной книги.

Названия большинства книг (произведений), изданных на языках народов Дагестана и Северного Кавказа, написаны на арабском языке, но немало книг, названия которых написаны на местных языках (на языке самой книги).

¹⁴ *Абусуфьян, сын Акая.* Сафинат ан-наджат. Симферополь, 1903, с. 2.

¹⁵ *Абусуфьян, сын Акая.* Василат ан-наджат. Темир-Хан-Шура, 1908, с. 2.

¹⁶ Она и ряд других изданных до 1917 г. на языках народов Дагестана сочинений переизданы в 90-х годах XX столетия.

¹⁷ Рукопись даргинского перевода «Гюл бакъча» хранится в моем архиве.

¹⁸ *Абусуфьян, сын Акая.* Маджму' ал-манзумат ал-'аджамийа. Симферополь, 1903, с. 2 (на кумыкском яз.).

¹⁹ *Исаев А.А.* Свидетели таланта. — Ленинна байрахъ. 30.07.1991 г. (на даргинском яз.).

²⁰ *Абдулла-хаджжи.* Таргиб ас-саликин ила матлаб Рабб ал-'аламин. Темир-Хан-Шура, 1913, с. 113.

²¹ Там же, с. 21, 84.

²² Там же, с. 113.

²³ Там же, с. 91, 94, 96.

²⁴ О печатной продукции дагестанских типографий см.: Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана (дореволюционный период). Сост. А.А.Исаев. Махачкала, 1989; *Isaev Amirchan A.* Die «Islamische Druckerei» von Muhammad-Mirza

Mavraev — Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. В., 1996.

²⁵ Чтобы мечети были центром не только богоугодных дел, но и нравственного воспитания (интервью заместителя Председателя Правительства Республики Дагестан С.Д.Амирова). — Дагестанская правда. 18.12.1996.

²⁶ *Исаев А.А.* Мудрый наставник, активный миротворец, популярный предводитель горцев. — Дагестанская правда. 04.04.1998.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

П. М. Алибекова

ИСТОКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПЕРСОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ДАГЕСТАНЕ

Известно, что исторические связи Дагестана и Ирана уходят в глубь веков. На протяжении многовековой истории, начиная с III в., со времен правления царей сасанидской династии (III–VII вв.) вплоть до походов Надир-шаха (1730–1747), Дагестан не переставал быть объектом стратегических планов иранской политики. В сферу наибольшего влияния Ирана входил Южный Дагестан, и особенно Дербент. В целях упрочения положения иранские шахи назначали правителями Дербента и сопредельных территорий своих ставленников, переселяли в Южный Дагестан большое число семей из Ирана¹. Были случаи депортации местного населения в Иран — так, например, «несколько тысяч подданных Сурхая — кубинских и кюринских лезгин — были отправлены в Хорасан...»².

Эти факторы предопределили проникновение языка фарси и иранской культуры в Дагестан. Иранское влияние на материальную и духовную культуру Дагестана носит многоаспектный характер и отличается своей масштабностью³. Результаты археологических исследований⁴, сохранившиеся до наших дней эпиграфические памятники⁵ свидетельствуют о степени значимости и роли персидского языка, о влиянии средневекового Ирана на материальную и духовную культуру Дагестана.

Распространению персидского языка в дагестанской среде в той или иной степени способствовали и торговые отношения наших народов с Ираном. Дербент являлся узловым центром, через который шли торговые пути в Иран и другие восточные страны. В Дагестане, в частности в Кизляре, в XVIII в. имелись поселения персидских купцов⁶.

Вся купеческая, деловая, дипломатическая переписка Дербента до середины XIX в. велась преимущественно на персидском языке⁷.

Длительные ирано-дагестанские языковые контакты обогатили дагестанские языки. Иранский слой в дагестанских языках стал темой научных исследований. Лексические заимствования касаются военной, строительной, торговой терминологии, топонимики и, в меньшей степени, бытовой лексики. Причем влияние персидского языка прослеживается не только в лезгинском⁸ и лакском языках, но и в языке аварцев, у которых прямые контакты с иранцами были не столь обширны.

Вместе с распространением ислама в Дагестан стала широко проникать восточная книжная культура. Образованию горцы придавали первостепенное значение. Почти повсеместно в селениях имелись мактабы, в наиболее крупных — мадраса. По сообщениям нарративных источников, мадраса существовали в Дагестане, в частности в Цахуре, еще в XI в.⁹ Такие селения, как Ашты, Ицари, Ахты, Рича, Эндирей, Кубачи, Кумух, Хунзах, Цудахар, Акуша, Обода, Согратль, Чох и другие, были культурно-религиозными центрами, средоточием образованности и научной мысли. Дагестанские ученые имели свои школы, куда съезжались ученики со всех концов страны. Помимо учебы в мадраса нередко шла работа по созданию копий рукописных книг¹⁰.

С именами таких ученых, как Шабан из Обода (ум. 1667), Мухаммад из Кудутля (ум. 1717), Саид из Аракани (ум. 1834), Дибир-кади из Хунзаха (ум. 1817), Хасан Алкадари (ум. 1910), Абусуфьян Акаев (ум. 1931) и многих других, связано развитие восточной рукописной традиции и создание оригинальной литературы на местных языках. «Исследование богатейшего арабоязычного, тюркоязычного, ираноязычного литературного наследия народов Дагестана имеет важное значение как предыстория зарождения действительно национальных дагестанских литератур», — пишет Г.Г.Гамзатов¹¹.

Большое распространение имела в Дагестане персидская рукописная книга. Об этом свидетельствуют описания и упоминания о частных библиотеках¹², мечетские книжные собрания¹³, персидские рукописи Института ИАЭ¹⁴, собранные со всех концов нашей республики. Редкая книжная коллекция не включала в себя великолепные образцы изящной словесности, как-то: стихи Хафиза, Саади, Низами, Джами, Камаля Ходжанди и др. Определенное место занимали сочинения по лексикографии, медицине, суфизму, фикху и кораническая литература.

Собрание персидских рукописей, хранящихся в рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии ДНЦ, уникально и отличается исключительным тематическим разнообразием. Здесь представлены все жанры средневековой персидской литературы. Кроме вышеперечисленных имеются сочинения по логике, астрономии, астрологии, ветеринарии, грамматике, поэтике, ритуалу, этике, а также письмовники. Хронологически их границы охватывают XIV—XX вв. Наибольшее количество рукописей приходится на XVII—XVIII вв. Из известных сочинений назовем «Джаме'-е 'Аббаси» (богословие, год переписки — 1785-й), автор — Бахā ад-дйн 'Амилй; «Мифтāх ал-хазā'ин ūа мисбāх ад-дафа'ин», автор — Мухаммад Хāшим ибн Мухаммад Тāхир Тихрāнй (медицина, г.п. 1691-й); «Ресале-йе мāнтек» (логика, г.п. 1869-й, переписчик — Мухаммад Сāдик ибн Са'ид Балахāджй), автор — Абу-л-Хасан ал-Джурджāнй; «Нисāб ас-сибйāн» (лексикография, г.п. 1664-й), автор — 'Абу Наср Фарāхй; «Кашф ал-'Анвār» — автор 'Абдаллах Йūsuf ал-'Ардибйлй, — перевел на персидский язык известное арабское сочинение по фикху Фатхаллах ибн 'Абй Йāзид в 1743 г.

Регион переписки, хранения, приобретения рукописей довольно обширен: Дагестан (Дербент, Ахты, Убра, Кумух, Кара, Чукна, Акуша, Алкадар, Цуруг, Кубачи, Хунзах), Азербайджан, Татария, Средняя Азия, Иран.

Надо сказать, что многие дагестанские алимь наряду с арабским и тюркским владели и персидским языком, причем настолько хорошо, что это позволяло им писать оригинальные сочинения на фарси и заниматься перепиской и переводами персидских сочинений.

Потребность изучения фарси в значительной мере была вызвана желанием совершенствовать свои знания, так как в большинстве своем научная литература была создана иранскими авторами, и не только на арабском языке. В целях получения образования дагестанские ученые отправлялись как в арабские страны, так и в Иран.

В библиографических трудах дагестанских ученых XIX — начала XX в. Хасана Алкадари, Али Каяева, Назира Дургели перечисляются имена известных и малоизвестных дагестанских алимь, творивших с XVI по начало XX в., в том числе и на языке фарси. Так, Дамадан, сын Якуба из Мегеба (ум. 1724), крупный ученый, автор многих трудов в области естественных наук, в частности, перевел с фарси на арабский язык «Комментарии к „Мукаддима Улугбека“» Абдулла-Али ибн Мухаммад Хусейна ал-Бурджанди (ум. 928/1523)¹⁵.

Другой, не менее известный алим — Дибир-кади из Хунзаха был автором уникального словаря под названием «Джамий ал-лугатайн ли та'лим ал-'ахауайн. Камус фарсий, 'арабий, туркий» («Собрание двух языков для обучения двух братьев. Персидско-арабско-тюркский словарь»)¹⁶.

При написании статей персидской части словаря Дибир-кади пользовался такими источниками, как «Нисаб ас-сибийан» Абу Насра Фарахи (XIII в.) (арабо-персидский словарь); «Шарх-е Голестан» Йа'куба ибн Саййида Али (ум. 931/1594-95); «Шарх-е Голестан» Муслих ад-дина Ша'бана Сурури (обе рукописи — комментарии к «Голестану» Саади); поэтические сборники Хафиза, Саади; стихи Фирдоуси.

В словаре дана полная характеристика фонетического и грамматического строя персидского языка, многие слова сопровождаются подробным толкованием, с указанием случаев их употребления. Все статьи о толкуемых словах снабжены цитатами в прозе и стихах, что придает большую ценность сочинению.

Перу Дибир-кади из Хунзаха принадлежат еще две лексикографические работы: «Маджму' ал-лугат» («Собрание слов») — персидско-тюркский словник, 1784 г., и «Тибийан ал-лисан ли та'лим ас-сибийан» («Изложение языка для обучения детей») — персидско-арабско-тюркский словник, 1784 г., и другие сочинения.

В немалой степени распространение персидского языка и персоязычной литературы в Дагестане было обусловлено появлением здесь с середины XIX в. отходников-иранцев.

Трудное экономическое положение в Иране вынуждало многих жителей этой страны уходить на заработки в качестве сезонных рабочих. По

официальным данным, за 1891—1905 гг. на Кавказе было зарегистрировано от 15 до 62 тыс. отходников из Ирана¹⁷. В Дагестане четверть всех рабочих в промышленности и на транспорте составляли иранцы¹⁸. Многие иранцы осели в Дагестане, обзавелись здесь семьями, приняли российское подданство. Дагестан стал для них второй родиной. По данным Статистического комитета Дагестанской области, персы проживали не только в городах Дербент, Порт-Петровск, Темир-Хан-Шура, но и в Кайтаго-Табасаранском, Кюринском, Самурском и других округах¹⁹.

Архивные источники предоставляют интересный материал о сфере деятельности иранцев в Дагестане. Некоторые из них занимались традиционным для своей страны садоводством и огородничеством. Е.И.Козубский отмечает: «В Шуре живущие персидские подданные, арендуя землю, трудолюбием и знанием достигли хороших результатов»²⁰. Среди иранцев можно было встретить чернорабочих, пекарей, башмачников, шапочников, часовых дел мастеров, торговцев, купцов разных гильдий, мулл, кадиев, преподавателей²¹. Персы владели земельными наделами в Кафыр-Кумухе, Кумторкале, Чирюрте, Тарки, Дженгутае²², имели заводы, фабрики. Так, к примеру, табачная фабрика «Дагестан», кондитерская фабрика торгово-промышленного товарищества «Фирюзе», кирпичный завод в Порт-Петровске²³, мыловаренный и кирпичный заводы в Темир-Хан-Шуре²⁴ принадлежали иранцам. Иранцы имели свои школы во многих крупных населенных пунктах Дагестана. Преподавание персидского языка было введено в одном из первых светских учебных заведений в Дербенте. Оно было открыто в 1849 г., и на учебу в училище приезжали со всех концов Дагестана²⁵.

В Порт-Петровске в 1899 г. при персидской мечети функционировала частная персидская школа на средства мусульманского общества²⁶.

В Темир-Хан-Шуре была открыта новометодная русско-персидская школа «Меджидийе». Школа содержалась на частные средства местных иранцев²⁷. Успешно окончивших принимали для дальнейшего обучения в городское трехклассное училище г. Темир-Хан-Шуры. Персы преподавали и в русско-мусульманском мужском училище им. Мелика Мешади Бабаева (персидского подданного, занимавшегося благотворительностью и весь доход от своего недвижимого имущества завещавшего училищу) в Порт-Петровске²⁸.

Имена иранцев можно найти в посемейных списках лиц привилегированного сословия, проживавших в Порт-Петровске, Дербенте, — были тут управители, титулярные советники, штабс-капитаны, коллежские асессоры и т.д. В Дагестане жили крупные иранские просветители, ученые, писатели. Среди них Абдуррахим Талибов (1834—1911) — известный писатель-просветитель и общественный деятель, проживавший в г. Темир-Хан-Шуре²⁹. В Дагестане он написал все свои произведения: художественную прозу, публицистику, стихи. Здесь он занимался переводами учебных пособий для школ. Он пользовался всеобщим уважением и почетом, был известен своей благотворительной деятельностью и участием в постройке школ, просвещении народа.

Саййид Мир Таги Кашани, иранский поэт, автор поэтического сборника «Андалиб» («Соловей»), жил в Темир-Хан-Шуре, имел небольшой магазин³⁰.

Мухаммад Хусейн Асадов, книгоиздатель, владелец книжного магазина «Иттихад», издавал каталоги имевшихся в его магазине книг и способствовал изданию и распространению литературы среди населения Дагестана и всего Северного Кавказа³¹.

Несмотря на открытие типографий в разных местах Дагестана, рукописная традиция еще продолжала существовать. Приведем краткий обзор на основе персидских рукописей XIX–XX вв., хранящихся в рукописном фонде Института ИАЭ. Самая поздняя рукопись переписана в 1337/1918–19 г. Это Коран с подстрочным персидским переводом, переписанный, как указано в колофоне, Мухаммадом, сыном Ахмада аз-Зерехгерани³².

Для рукописной книги XIX в. характерно жанровое многообразие.

Литература по суфизму. Под инв. № 18989 хранится суфийский трактат в стихах и прозе. В нем даны извлечения из сочинения «Факāрат ал-‘арифйн», автор — известный среднеазиатский ученый Насир ад-дин Убайдаллах ибн ал-Махмуд аш-Шаши (псевд. Хаджи Ахрар, 806/1404–1490). Рукопись имеет следующий колофон: «Трактат закончен рукой Абд валад Мухаммад в провинции Шеки в селении Шахбалут... диктовал мулла Абд ар-рахим афанди из селения Кала Ахтынского магала в 1224/1809–10 г.»

Медицина. Под инв. № 2782 хранится труд «Джами‘ ал-фаўа’ид» Йусуфа ибн Мухаммад ибн Йусуф ат-табиб ал-Хираўи. Дата переписки 1227/1812–13 г.

Логика. Под инв. № 2767 хранится сочинение «Кетаб-е кобра» Абу-л-Хасана ибн ас-Саййид Мухаммад ибн Али ал-Джурджани, переписанное в 1286/1869 г. Мухаммад-Садиком, сыном Саида Балахаджи.

Письмовники. Под инв. № 1233 хранится «Кетаб-е инша-е Джами» Абдуррахмана Джами. Содержит 167 писем. Дата переписки — 1227/1812–13 г.

Ритуал. Под инв. № 382 хранится «Ресале-йе мāнасек» Мухаммада Бакир ибн Мухаммад Таки ал-Мусаўи. Трактат о правилах совершения хаджжа. Переписчик — Мир Имам Назар Али Асгар ал-Хасани, дата переписки 1269/1843 г.

Ценный материал по истории распространения персидской книги в Дагестане дают имеющиеся на полях рукописей владельческие и дарственные надписи, оттиски печатей, вакуфные записи, комментарии. Дагестанские ученые не только хорошо знали персидскую литературу, но и создавали на ее основе местную, оригинальную.

К сожалению, в силу исторических условий научные изыскания и исследования велись в основном в области арабоязычного наследия Дагестана, и персоязычных источников сохранилось мало.

По сообщениям дагестанских биографических справочников прошлого века, в Дербенте в XIX в. жили такие ученые, как Фируз Мухаммад Казем ад-Дарбанди, выдающийся ученый, врач, который, как отмечал Х.Алка-

дари, «в арабском почерке и персидском изложении не имеет себе равного», автор «бесчисленных» литературных произведений; Хаджи Фейзуллах-ахунд и Хаджи Яхья-ахунд, «окончившие курс арабских и персидских наук, имеющие бесчисленные литературные произведения»³³; поэты Мирза Керим Шиаи, Мирза Мухаммад Кумри, Ага Мир Ахмад-ахунд и др.³⁴.

В Дербенте проживал Мирза Хайдар Везиров, автор исторического сочинения «Дарбанд-наме-йе джадид» (ум. 1265/1848-49)³⁵.

Мирза Али ал-Ахты (ум. 1858) — ученый, мастер поэтического слова, автор многочисленных стихов на арабском, персидском и тюркском языках³⁶. Он получил образование у таких признанных дагестанских ученых, как Саид Аракани, Саид Шинази и Саид Хочмази. Мирза Али имел свою школу, учеников, среди которых особое место занимает Хасан Алкадари (1834–1910).

Обладавший обширными познаниями в области истории, мусульманской юриспруденции, литературы и поэзии, Хасан Алкадари своим творчеством и практической деятельностью внес неоценимый вклад в просвещение, развитие духовной культуры народов Дагестана. Многогранная деятельность Хасана Алкадари получила освещение в научной литературе³⁷. Его сочинение по мусульманскому праву «Джираб ал-Мамнун» и поэтический сборник «Диван ал-Мамнун» еще долго будут привлекать внимание исследователей. Для нас последний интересен тем, что включает в себя ряд стихов на персидском языке. Общее количество бейтов 42, они различны по объему, жанру и поэтическому размеру. Среди них одна касыда, пять газелей и три рубай.

Касыда посвящена дагестанскому ученому Мирзе Газанфару ал-Мамрачи, находившемуся в ссылке в Иркутске. В ней выражено состояние человека, несправедливо обвиненного, вынужденного находиться вдали от родины. Автор называет себя «дервишем с обожженным сердцем», осуждает «время, которое покровительствует низким людям». Те же настроения выражены в стихах, написанных Хасаном Алкадари в ссылке. Стихи горькие, обличительные; приведем несколько строк с подстрочным переводом:

3. че сан 'азиз мохаққар шоде уа̄ накās кās
че сан болбол лал āст уā заг нāгме зāнан

Каким образом уважаемый человек стал презренным,
а подлый — благородным?
Каким образом соловей нем, а ворона — певчая птица?

4. бе һār тārāф неғāри хāl-е 'āср-ра дāди
ке пор шоде һāме джа зе шорур чун 'Оман

В любую сторону посмотри, время дикое,
Зло заполнило все — подобно Оману.

5. нāдиде диде-йе шāхси уā йа нāхāһād дид
ченин ноқуш-е 'аджиб-ра бе сāфхе-йе доўран

Глаза человека не видели или же не увидят
Такие странные узоры на страницах времен³⁸.

Свое первое произведение, написанное на персидском языке, Хасан Алкадари посвятил иранскому поэту Саййиду Мир Таги Кашани в знак восхищения его поэзией³⁹. По жанру стихи Алкадари — *мадх*, хвалебная ода, написанная пышным, высоким слогом. Автор сравнивает Саййида Мир Таги с соловьем в саду роз, чье пение подобно весеннему ветерку и жемчугу:

1. аӯаз-е делфариби аз андәлиб-е бустан
амәд бе гушәм эмруз ба нәгмһа-йе әлӯан

Очаровательный голос соловья из сада сегодня
донесся до моих ушей трелями разноцветными.

И далее:

6. һәр нәгмейи ке у кәрд тәрбийәт йафт уә тәркиб
чун гоӯһәр кәшиде дәр селк-е 'әкд-е хубан

Каждая трель, которую он издавал, была совершенна,
Подобна нанизанному жемчугу в ожерельях красавиц.

Глубину его поэзии Х.Алкадари подчеркивает следующим бейтом:

7. ба зиӯәр-е мә'ани ке аз бәхр-е мә'рафәт буд
әхрадж ан ләали бе тәб'-е хасс-е Иран

Украшенный смыслом, извлеченный из моря познания,
Жемчуг особого иранского качества.

Среди достоинств поэта автор называет и знатность его происхождения:

12. һәм дашт джа-йе ә'ла нурәе шәрафәт зат
аз ру-йе әнсабеш (?) нәсл-е фәхр-е аднан

Он наделен высоким положением, имеет знатное
благородное положение, которым гордился бы Аднан.

В плане стилистики касыда Алкадари соответствует классическим канонам персидской поэзии. Это широкое применение традиционных образных сравнений, как-то: «дуновение весеннего ветерка», «сверкающая полная луна веков», «клад султана», «собрание достоинств». В последней части панегирика выражается традиционное благопожелание поэту, причем в оригинальной форме:

15. дәр руз-е хәшр бада шаһ-е сәрир...
шафу' уә дастгиреш ба лотф-е шаһ-е мардан

В день Страшного суда пусть правитель Серира поможет
и заступится за него с любезностью благородного шаха.

В заключение приводятся цель и желание самого автора, причем подчеркнута принижаются собственные достоинства:

17. гофтām зе бāһр-е иман-ра ке хобб дарām
ба аһл-е дел уā хāһām мейл-е афадел āз джан

18. арбаб-е мā'рāфāt-ра хāдем шāуām āғар че
āз бāһре-йе мā'ареф һāстām чу бид-е 'орйан

Я сказал: «Ради веры, которую люблю от [всей] души,
хочу вместе с достойными людьми следовать ученым мужам,
Обладающим познаниями, хотя я относительно
имеющихся познаний подобен голой иве.

Стихи его очень мелодичны, красивы, легки, являются ярким образцом поэтического мастерства.

Имя персидского поэта Саййида Мир Таги Кашани можно встретить и в автобиографии другого крупного дагестанского просветителя, ученого Абусуфьяна Акаева (1872–1931). В 1992 г. вышел посвященный ему сборник статей и материалов, в котором дан полный перевод автобиографии Абусуфьяна Акаева с тюркского и арабского языков. Вот что он пишет о своем знакомстве с иранским поэтом: «После своего возвращения из Дженгутая (где Абусуфьян Акаев изучал персидский язык у двух ученых мужей Кюринского округа по имени Магомед и Ибрагим... по книге („Голестан“ — П.А.)⁴⁰ я, желая посоветоваться по поводу некоторых трудностей, встречающихся в [освоении] персидского и тюркского языков, захаживал к искусному поэту, автору дивана „Андалиб“ („Соловей“), ныне уже усопшему Сеййиду Таги Кашани, который проживал в Темир-Хан-Шуре, поселившись здесь, и я сиживал в его магазинчике...». Был он близко знаком и с Абдуррахимом Талибовым, который проявлял к маленькому тогда Абусуфьяну интерес, предоставив ему свою библиотеку и предложив отправиться на учебу в Иран⁴¹.

В автобиографии А.Акаева содержатся девять поэтических произведений, созданных им на разных языках. Среди них сочиненное на персидском языке *марсийе* — элегия на смерть Мухаммада Алихана, жителя Капкайа⁴². Можно предположить, что марсийе посвящено Мухаммаду Алихану Шибани Кермани, иранцу по происхождению, известному во второй половине XIX в. на Кавказе. В Тифлисе Абдуррахим Талибов работал у него подрядчиком на строительстве дорог.

Наряду с рукописной книгой в Дагестане существовала и печатная книжная продукция на персидском языке. Эта тема, как и многие другие, связанные с персоязычным культурным наследием Дагестана, остается еще малоисследованной.

Персыязычные источники важны для всестороннего изучения материальной и духовной культуры Дагестана. Одной из актуальных задач остается выявление новых источников и исследование имеющихся в наличии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1998, с. 101, 108, 129, 312, 320; *Рамазанов Х.Х., Шихсаидов А.Р.* Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1964, с. 25, 93.

² *Сотавов Н.А.* Северный Кавказ в русско-иранских и русско-турецких отношениях в XVIII в. М., 1991, с. 103.

³ *Гамзатов Г.Г.* Дагестан и Иран. — Национальная художественная культура в калейдоскопе памяти. М., 1996, с. 420–441.

⁴ *Кудрявцев А.А.* Древний Дербент. М., 1982, с. 65–129.

⁵ *Нюберг Р.С.* Материалы по истолкованию пехлевийских надписей Дербента. — Известия Общества обследования и изучения Азербайджана. Баку, 1929, вып. 5, № 8; *Пахомов Е.А.* О находке сасанидских надписей в Дербенте. — Культура и письменность Востока. Кн. IV. Баку, 1929; *он же.* Пехлевийские надписи Дербента. — Известия Общества обследования и изучения Азербайджана. Баку, 1929, вып. 5, № 8; *он же.* К толкованию пехлевийских надписей Дербента. — Известия АзГНИИ. Историко-этнографическое отделение. Баку, 1930, т. I, вып. 2; *Нейматова М.Х.* Надписи Дербента. — Известия АН АзССР. 1955, № 11; *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. М., кн. I, 1966; кн. II, 1968; кн. III, 1980.

⁶ История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в., с. 374.

⁷ Часть писем на персидском языке, относящихся к XVIII, XIX вв., хранится в ЦАРД (Центральный архив республики Дагестан). Ф. 379. «Кизлярский комендант», оп. 1, д. 112, 226, 289, 290, 355, 656; оп. 2, д. 232; оп. 3, д. 13а; ф. 339. «Военная походная канцелярия генерал-лейтенанта Де-Вица», оп. 1, д. 4, 6, 24, 26, 27, 28, 29, 47, 49.

⁸ *Гайдаров Р.И.* Лексика лезгинского языка. Махачкала, 1966; *Климов Г.А.* Кавказские языки. М., 1965; *он же.* Вопросы методики сравнительно-генетических исследований. Л., 1971; *он же.* Введение в кавказское языкознание. М., 1986; *Виноградова О.И.* Древние лексические заимствования в дагестанских языках. Автореф. канд. дис. М., 1982; *Эфендиев И.И.* Иранский элемент в лезгинской строительной терминологии. — Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1990–1991 гг. Махачкала, 1992, с. 167; *он же.* Фразеологическое калькирование как отражение ирано-лезгинских языковых контактов. — Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИАЭ и Института ЯЛИ в 1992–1993 гг. Махачкала, 1994, с. 108.

⁹ *Шихсаидов А.Р.* Книжные коллекции Дагестана. — Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, с. 8, 9.

¹⁰ *Гамзатов Г.Г., Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.* Сокровищница памятников письменности. — Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. IX в. Тб., 1982, с. 215.

¹¹ *Гамзатов Г.Г.* Литература народов Дагестана дооктябрьского периода. М., 1982, с. 67.

¹² *Тагирова Н.А.* Библиотека Гасана Алкадари. — Историко-литературное наследие Гасана Алкадари. Махачкала, 1988, с. 112–120; *Айтберов Т.М.* Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана. — Рукописная и печатная книга в Дагестане, с. 144–161.

¹³ *Козлова А.Н.* Мечетские библиотеки — духовные центры ислама. — Фундаментальные и прикладные вопросы естественных наук. Т. II. Махачкала, 1994, с. 143.

¹⁴ *Алибекова П.М.* Археографическая характеристика персидских рукописей. — Там же, с. 142; *она же.* Каталог персидских рукописей Института ИАЭ Дагестанского научного центра РАН. Рук. фонд. Ф. 3, оп. 1, ед.хр. 556.

¹⁵ *Саидов М.-С.* Дагестанская литература на арабском языке. М., 1960, с. 5; *Назир ад-Дургели.* Нузхат ал-азхан фи тараджим улама Дагистан. Рук. фонд ДНЦ. Ф. 30, оп. 2, д. 108, с. 142.

¹⁶ Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы им. Гамзата Цадасы Дагестанского филиала АН СССР. Вып. 1. Под ред. М.-С.Саидова. М., 1977, с. 37–41.

¹⁷ *Годс М. Реза.* Иран в XX веке. Политическая история. М., 1994, с. 33, 34.

¹⁸ История Дагестана. Т. 2. М., 1968, с. 210.

¹⁹ Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897. СПб., 1905, с. 42.

²⁰ Дагестанский сборник. Вып. II. Темир-Хан-Шура, 1904, с. 58.

²¹ ДГЦА. Ф. 21, оп. 5, д. 20. Посемейный список г. Порт-Петровска, д. 23. Посемейный список жителей г. Дербента. Ч. II. 1886.

²² Там же. Ф. 21, оп. 4, д. 101. Список первой группы землевладельцев, не принадлежащих к туземному населению Темир-Хан-Шурина округа.

²³ Там же. Ф. 21, оп. 4, д. 100. Список имеющихся в г. Порт-Петровске контор, агентур, пароходств, торгово-промышленных предприятий и учреждений.

²⁴ Там же. Ф. 2, оп. 2, д. 183. Сведения о фабриках и заводах Дагестанской области в Темир-Хан-Шуре. 1902.

²⁵ *Козубский Е.И.* Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XIX. Тифлис, 1894, с. 52.

²⁶ ДГЦА. Ф. 21, оп. 3, д. 1. Ведомость о числе учебных заведений и училищ в г. Порт-Петровске. 1899.

²⁷ ДГЦА. Ф. 2, оп. 2, д. 148. МВД. Циркуляр наместника на Кавказе. Рапорты о положении мусульманских школ и сведения о них. 1913.

²⁸ Там же.

²⁹ *Талипов Н.А.* Общественная мысль в Иране в XIX — начале XX века. М., 1988, с. 143–171.

³⁰ *Акаев Абусуфьян.* Автобиография (перевод с тюркского языка осуществлен Г.М.-Р.Оразаевым, арабский текст перевел А.Р.Шихсаидов). — Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева. Махачкала, 1992, с. 124–133.

³¹ Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана (дореволюционный период). Сост. А.А.Исаев. Махачкала, 1989, с. 13, 14.

³² Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 14, инв. № 2579.

³³ *Алкадари Гасан.* Асари Дагестан. Махачкала, 1929, с. 157.

³⁴ Назир ад-Дургели. Нузхат ал-азхан фи тараджим улама Дагестан (РФ Института ИАЭ).

³⁵ *Гаджиев В.Г.* «Дербент-наме» Мирзы Хайдара Вазирова. — Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Махачкала, 1975, вып. 2, с. 284–294.

³⁶ *Садыки Ф.М.* Традиции арабской классической литературы и творчество Мирзы Али ал-Ахты (1771–1858). Автореф. канд. дис. М., 1984.

³⁷ Историко-литературное наследие Гасана Алкадари. Сб. статей. Махачкала, 1988.

³⁸ Диван ал-Мамнун ли аллама Хасан ал-Алкадари. Ат-табака ал-ула. Тубиа фи матбаат Мухаммадмирза Мавраев фи балдат Темир-Хан-Шура, 1913, с. 150, 163 (на араб. яз.).

³⁹ Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 14, инв. № 2922.

⁴⁰ Литературное и научное наследие Абусуфьяна Акаева, с. 126–127.

⁴¹ Там же, с. 127.

⁴² Там же, с. 160.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>А.Р.Шихсаидов.</i> Распространение ислама в Дагестане.....	4
<i>А.Р.Шихсаидов.</i> Ислам и становление дагестанской исторической традиции	33
<i>А.А.Кудрявцев.</i> Сложение мусульманского города Дагестана (по материалам Дербента VIII–X вв.).....	51
<i>Э.М.Далгат.</i> Ислам и формы земельной собственности в Дагестане	69
<i>М.С.Гаджиев.</i> Из истории вакфа в Дербенте XVII в.	82
<i>М.М.Маммаев.</i> Исламское искусство Дагестана: формирование и характерные черты.....	86
<i>Х.А.Омаров.</i> Списки Корана, хранящиеся в Фонде восточных рукописей ИИАЭ: обзор и описание.....	108
<i>Г.Ш.Каймарзов.</i> Мусульманская система образования в Дагестане.....	116
<i>Г.И.Какагасанов.</i> Религиозные мусульманские (примечетские) школы Дагестана.....	130
<i>М.А.Абдуллаев.</i> Арабо-мусульманская научная и философская мысль в досоветском Дагестане.....	138
<i>А.А.Исаев.</i> Духовная литература на языках народов Дагестана (печатная книга)	171
<i>П.М.Алибекова.</i> Истоки возникновения персоязычной литературы в Дагестане	188

Научное издание

ИСЛАМ
И ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА
В ДАГЕСТАНЕ

*Утверждено к печати
Институтом истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН*

Редактор *Л.Р. Фомина*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *И.И. Чернышева*
Компьютерная верстка *Е.А. Пронина*

ЛР № 020297 от 23.06.97
Подписано к печати 09.04.2001
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 12,5. Усл. кр.-отг. 12,8. Уч.-изд. л. 14,8
Тираж 1000 экз. Изд. № 7876
Зак. № 67

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ООО «Пандора-1»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru