Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования «Российский государственный профессионально-
педагогический университет»
Нижнетагильский государственный социально-педагогический институт
(филиал)

На правах рукописи

Казакова Елена Александровна

ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА ДРУГОГО В ПРОСТРАНСТВЕ КОНФЛИКТА (по материалам русской, дагестанской и чечено-ингушской поэзии первой половины – 70-х гг. XIX века)

5.10.1. Теория и история культуры, искусства

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата культурологии

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор А. В. Медведев

Нижний Тагил – 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ИНАКОВОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ КОНФЛИКТА 26

1.1. Другой в пространстве культурологических теорий: теоретико-исторический контекст 26

1.2. Кавказская война как поле для исследования образов Другого: теоретические подходы к изучению 36

1.3. Другой в научных оценках Кавказской войны 51

ГЛАВА 2. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ ИНАКОВОСТИ В ИСКУССТВЕ: ПОЭТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ДРУГОГО 70

2.1. Роль искусства в формировании образа Другого в условиях конфликта 70

2.2. Образ имама Шамиля в песенном фольклоре терского и гребенского казачества 101

2.3. Образ Северного Кавказа в зеркале русской поэзии первой половины XIX века 111

2.4. Образ генерала А. П. Ермолова в чеченском и дагестанском песенном фольклоре 130

2.5. Образ России в дагестанской поэтической традиции 141

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 160

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 165

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Развитие современного мира происходит в условиях перманентных и весьма стремительных изменений, разнонаправленный характер которых определяет противоречивость современных социокультурных реалий. Глобализационные процессы протекают совместно с процессом углубления и акцентуации цивилизационных разломов и различий. В этой ситуации актуальность проблемы идентичности возрастает как никогда раньше. Осознание Себя всегда происходит в соотнесении с Другим, инаковость которого на современном этапе имеет тенденцию к абсолютизации. В этом разрезе Другой вновь обретает черты пугающего, скрыться от которого возможно только через приобщение к Своему – понятному, привычному и однородному, к которому можно «принадлежать безусловно и навсегда» [15, с. 184]. Несмотря на стремление отказаться от традиционных бинарных установок культуры в понимании Другого, исподволь происходит обращение к ним.

Стереотипность в восприятии Другого, во многом упрощенная и шаблонная, не в состоянии снять с него ореол опасности. На это способно только искусство, образный язык которого изначально подразумевает попытку уйти от однозначности и косности в пространство плюрализма и изменчивости. Художественная реальность, изначально не претендуя на однозначность своих трактовок Другого и самой природой художественного образа закладывая его многомерный характер, способна если не в полной мере снять, то, по крайней мере, смягчить его всегда пугающую инаковость, так как с помощью искусства человек безгранично расширяет свой внутренний мир, внутренний опыт, приобщаясь к опыту Другого. Именно художественная литература, являвшаяся в первой половине XIX века важнейшим фактором формирования мировоззрения человека и рассчитанная на сравнительно небольшую, но наиболее просвещенную часть общества, определяла вектор другости. Учитывая традиционность, некоторую синкретичность и неразвитость других форм духовной культуры Северного Кавказа первой половины XIX века, художественная попытка

фиксации Другого, как первичная культурная реакция на его присутствие, сама по себе представляет огромную культурную и исследовательскую ценность.

Обращение к художественным образам Другого времен Кавказской войны представляется эвристически ценным, так как позволяет зафиксировать и проанализировать возникшую инаковость в условиях крайнего обострения конфликта, хронологические рамки которого определяются в работе с 1817 по 1877 год. Попытки установления российской власти в регионе силовыми методами (начало им положил А. П. Ермолов) крайне обострили процесс вхождения северокавказских народов в состав Российской империи. В этих условиях искусство выступило фактором, гармонизирующим тотально расколотую войной реальность и закладывающим многоуровневую систему образности Другого. «Идущее вслед» (Д. С. Лихачев) контекстуально случившемуся событию восприятие искусства как нельзя лучше способно было продемонстрировать всю сложность и многоплановость происходящего конфликта, а потому и зафиксировать образы его участников вариабельно. После пленения имама Шамиля и подавления последних очагов сопротивления горцев (восстание 1877 года в Дагестане и Чечне) создавались более благоприятные условия для взаимодействия России и Северного Кавказа. Взгляд на искусство как на феномен культуры определяет специфику создаваемых образов. Художественный образ, сочетая в себе разные интенции, обладает необходимой многоуровневостью, позволяющей ему быть не столько слепком с реальности, сколько средством, преобразующим эту реальность. Те идеи и принципы, которые пестовало искусство даже в условиях эскалации конфликта, стали основой для развития послевоенных взаимоотношений его участников. «Восстание 1877 года было переломным в восприятии горцами Дагестана российской власти. С этого периода начинается этап сравнительно мирного развития Дагестана в составе России» [140, с. 29]

Актуальность проблемы исследования объясняется ярко выраженным противоречием: с одной стороны, имеется достаточное количество работ, посвященных миру Кавказа в литературных произведениях русских классиков; с

другой стороны, очевидна недостаточная изученность вопросов формирования художественных образов Кавказа как феноменов культуры. Нуждается в исследовании с этих же методологических позиций и образ России, изначально имеющий меньшую репрезентацию в северокавказских авторских поэтических текстах. Целостная природа художественного образа подразумевает обнаружение не только разнообразных интенций, его питающих, но и различных его уровней, определяющих многомерность образа. Обращение к фольклорной традиции, фиксирующей образ Другого на уровне коллективного творчества, представляется актуальным и эвристически ценным, так как позволяет обнаружить изначальный, во многом архетипический пласт образности Другого. Однако уже и на этом уровне образ не лишен подвижности и вариативности в своем содержании. Непреодолимая устойчивость архетипов дополняется разными интенциями, лишая образ Другого стереотипной однозначности.

Таким образом, в данном исследовании представлена попытка изучения разноуровневых образов Другого как феноменов культуры. Соотнесение разных уровней образности позволяет раскрыть целостную природу художественного образа Другого. Обращение к практике искусства в формировании художественных образов Другого представляется перспективным, актуальным и своевременным, поскольку способствует формированию поликультурного климата в нашем государстве и регионе, а также содействует росту взаимного понимания и уважения между народами и культурами. Искусство, обладая способностью предощущения, обнаруживает (даже в драматично расколотом военным конфликтом мире) то общее, универсальное и гуманистическое начало, которое в состоянии гармонизировать реальность. Осведомленность и опора на предшествующий опыт формирования образа Другого в пространстве поэтических традиций России и Северного Кавказа первой половины XIX века может внести ясность в понимание особенностей формирования современной системы образности России и Кавказа, критического ее анализа.

Степень разработанности проблемы. Тема диссертационного исследования обусловила обращение к широкому кругу научной литературы,

посвященной 1) теоретическому осмыслению проблемы Другого в пространстве культурологического знания; 2) изучению Кавказской войны как поля для исследования образов Другого; 3) теоретической проработке проблемы научной оценки Кавказской войны и ее участников с целью обоснования многогранной природы художественного образа Другого в сравнении с научной рефлексией о нем; 4) исследованиям природы искусства и художественного образа, а также вопросам разноуровневой поэтической представленности образов Другого, выраженной на микроуровне фольклорными образами знаковых исторических персонажей времен Кавказской войны – имама Шамиля и генерала А. П. Ермолова, представленными в песенных традициях терского и гребенского казачества, а также чеченского, аварского и даргинского этносов. Макроуровень образности Другого подразумевает обращение к его фиксации и изучению как целостного образа Северного Кавказа и России, представленных в пространстве авторской поэтической традиции России и Северного Кавказа рассматриваемого периода.

Изучение проблемы Другого в пространстве культурологического знания предполагает обращение к различным подходам. Так, эмпирическое изучение других культур в рамках культурной антропологии привело к формированию эволюционистского взгляда на Другого. Данный подход представлен в работах А. Бастиана, Т. Вайтца, Л. Г. Моргана, Г. Спенсера, Э. Тэйлора, Л. Уайта, В. Г. Лысенко, А. В. Шипилова. Эволюционизм признает наличие несхожести между своей культурой и культурой Другого, при этом содержательно это различие заключается в том, что культура Другого менее развита и совершенна, а потому более наивна, она представляет собой первичный этап в культурной эволюции, который преодолен культурой Своего.

Обнаружение схожести в ритуальных практиках, священных обрядах и мифах подтолкнуло исследователей к пониманию необходимости иного подхода к изучению культуры Другого. Универсалистский подход, представленный в работах Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Дж. Фрезера, К. Г. Юнга, В. С. Библера, Г. Д. Гачева, А. В. Смирнова, заявляет о принципиальной

внутренней схожести культуры Своего и Другого. Различия касаются внешней формы их выражения.

Культурный релятивизм признает за каждой культурой ее ценность и самобытность. Р. Бенедикт, Ф. Боас, Б. Малиновский, М. Херсковиц в своих исследованиях заявляют о критике этноцентризма, закладывая основы мультикультурализма как ведущего методологического принципа понимания культуры Другого. Поскольку мир Другого видится как самоценный и уникальный, актуализируется проблема взаимодействия с ним. Наиболее полно вариант взаимодействия «на равных» представлен в работах М. М. Бахтина [16; 17], также признающего за Другим его абсолютную самостийность.

Постмодернистский подход к пониманию Другого, отчетливо сформировавшийся в гуманитарном дискурсе в 1960-е годы, абсолютизирует релятивизм Другого. Другой максимально множественен, вариативен и инаков. Сторонниками данного подхода являются А. Бадью, З. Бауман, Ж. Делез, Ж. Деррида, Э. Левинас, И. Нойман, Э. Саид и Ф. Фанон. Отношение к Другому есть отношение к несхожему, отличному, постичь которого нельзя лекалами своего собственного – необходимо отказываться от неизменной дихотомии, рассматривающей «незапад как неизменного Другого» [284].

Поливариантный взгляд на Другого, представленный в данных концепциях, может быть обобщен и целостно показан в пространстве его репрезентаций. Особый интерес в рамках данной работы представляет художественная репрезентация Другого, создаваемая средствами искусства (поэтической традиции). В русле данного подхода работают такие исследователи, как Г. Грэхем, И. Забел, Т. Иглтон, Д. Харви, Л. Хатчеон, Н. Ю. Мочалова, В. Суковатая, Е. Н. Шапинская. Репрезентация Другого в сфере художественного – с помощью художественных образов – есть не столько амбивалентный, сколько целостный взгляд на Другого, продиктованный самой природой искусства как феномена культуры. В художественном образе «художественность и бытийность сопряжены... правдоподобие реальности сочетается с уникальными пространством, временем, самодвижением, логикой, закономерностями,

системностью и целостностью» [157, с. 49], присущими художественному образу как образу, конституированному и творческим сознанием Художника.

Присутствие Другого в пространстве культуры определяет необходимость взаимодействия с ним. Вопросы общей теории коммуникации полно и всесторонне представлены как в зарубежных, так и в отечественных исследованиях. Так, данной проблематике посвящены работы Д. Берло, Д. Бивина, П. Ватцлавика, Д. Джексона, Ф. Дэнса, К. Ларсона, Н. Лумана, Ю. Хабермаса. Среди отечественных авторов можно выделить исследования М. О. Гузиковой, Ю. И. Мирошникова, Э. А. Усовской, П. Ю. Фофановой, посвященные изучению теоретических основ коммуникации, разработке практических механизмов выстраивания конструктивного взаимодействия как между субъектами, так и в пространстве социальных общностей.

Рискованность коммуникации, обоснованная Н. Луманом, обнаруживает в своей основе конфликтность как внутренне присущую характеристику данного процесса [134]. Конфликтологический подход к исследованию коммуникации подразумевает обращение к теории конфликтов, представленной в разных отраслях социально-гуманитарного знания. Социологическая теория одной из первых обратилась к изучению социальной природы конфликта. В рамках данного направления работали такие исследователи, как Й. Галтунг, Р. Дарендорф, Г. Зиммель, Л. Козер, рассматривая конфликт как столкновение двух или более субъектов и участников социального взаимодействия, причинами которого могут выступать несовместимые интересы, потребности, различия в социальном положении и социальном статусе. Кавказская война с данных исследовательских позиций представляет собой конфликт, разворачивающийся в плоскости обострившихся социальных противоречий в регионе и связанный с развитием феодальных отношений – между местной феодальной знатью и крестьянством, а также между феодалами и царской администрацией. Обострение социальных противоречий было вызвано стремлением установить в регионе российскую власть жесткими силовыми методами (с 1818 года). Данной исследовательской позиции придерживаются Ш. А. Гапуров, А. М. Бугаев и

В. В. Черноус, Т. Ч. Джабаева, Ю. Ю. Клычников, Х. Х. Рамазанов, Н. А. Смирнов, Х.-М. О. Хашаев, С. Чжун.

Вопросы установления российской власти на территории Северного Кавказа могут быть рассмотрены сквозь призму политологического подхода. Политологический «разрез» в понимании конфликта подразумевает его рассмотрение как противоборство сторон по вопросу властных полномочий и ресурсов. В рамках такого подхода для характеристики Кавказской войны часто используются термины «колониальная война», «захватническая война» (в русле данного подхода находится дореволюционная традиция изучения Кавказской войны, рассматривающая ее как акт постепенного процесса умиротворения дикого, нецивилизованного Кавказа и его колонизации). В работах Г. Г. Гамзатова, А. Р. Джендубаева, И. В. Турицына также имеет место подобный ракурс рассмотрения данного конфликта. Горская сторона интерпретируется с помощью термина «народно-освободительное движение» (С. К. Бушуев, В. Г. Гаджиев, М. Ш. Шигабудинов). Не следует забывать и о геополитических целях Российской империи по установлению своего влияния в этом стратегически важном регионе.

Следует сразу отметить, что любой подход, взятый сам по себе, в абстрагированном от других теорий и взглядов виде, изначально не может дать полную картину исследуемого феномена. Согласимся с мнениями ведущих кавказоведов А. М. Бугаева, Ш. А. Гапурова, В. В. Черноуса, подчеркивающих, что российская политика на Кавказе «имела признаки и завоевательные, и колонизационные. Но... только в качестве элементов. В обозначенный период основное содержание политики России в этом регионе, характер российско-горских отношений были значительно глубже и далеко не исчерпывались определениями “завоевание” и “колонизация”» [40, с. 91]. Любой конфликт, разворачиваясь в пространстве культуры, не может не испытывать на себе ее влияние. Все противоречия, приводящие к конфликту, так или иначе имеют культурный фон и контекст, культура же определяет и нормы конфликтного поведения. Основной причиной межкультурных конфликтов являются

культурные (аксиологические, нормативные, поведенческие, религиозные и пр.) различия. Общая теория межкультурного конфликта, изучение его сущности, попытки классификации представлены в работах таких исследователей, как Х. Бабх, Г. Гриффитс, П. Ли, Т. Макфэйл, Э. Саид, Н. Смелзер, Э. Тоффлер, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон, Э. Хобсбаум. Среди работ отечественных исследователей особого внимания заслуживают труды Г. М. Бирженюка, Е. Н. Богатыревой, Е. А. Ильинской, Б. В. Кабылинского, В. В. Кавецкой, И. В. Максимова, В. И. Маркова, М. О. Орлова, Н. Р. Ременюк, Э. В. Тишкевича, Н. Н. Федотовой, А. Ю. Шиликова, Е. И. Якушкиной. Кавказская война, рассматриваемая с акцентуацией данного критерия, представляется как война разных цивилизационных миров, традиций, ценностных ориентаций (З. С. Гаирбекова, В. В. Лапин, Н. А. Смирнов). Особенно характерно выделение религиозного фактора (движение мюридизма и последующий газават) как определяющего характер рассматриваемого конфликта.

Переплетение различных факторов, эскалирующих конфликтность, еще раз доказывает его сложность и объемность. Абсолютизировать какой-либо из подходов к рассмотрению причин и сущности Кавказской войны не представляется возможным. Кавказская война являла собой сложный конфликт, сочетающий в себе разные элементы и имеющий множественные причины: политические, социальные, религиозные, межэтнические, культурные. Сосуществование разных «разрезов», обладающих конфликтным потенциалом, определило и длительность этой войны, ее в некотором смысле перманентный характер. Целостный подход к изучению Кавказской войны, предполагающий ее рассмотрение далеко не только как времени конфликтного противостояния, но и как времени взаимного узнавания, консолидации (М. М. Блиев, А. М. Бугаев, Ш. А. Гапуров, В. В. Дегоев, В. В. Черноус), представляется наиболее значимым и эвристически ценным. Подобные полипарадигмальность и многовекторность в прочтении случившегося противостояния изначально были присущи сфере искусства, где формируются образы Другого, с самого начала отличные от научных представлений о нем.

Научные представления о Кавказской войне и ее участниках претерпели в российской историографии значительные изменения. Дореволюционная историография (Н. В. Волконский, А. К. Зиссерман, П. Зубов, В. А. Потто, Д. И. Романовский, Р. А. Фадеев,), оценивая Кавказскую войну как цивилизаторскую миссию Российской империи на кавказских территориях, крайне пренебрежительно и снобистски воспринимала этот инаковый мир. Советская историография (А. Х. Бижев, М. М. Блиев, В. В. Дегоев, Б. М. Джимов, Г. А. Дзидзария, А. Х. Касумов, А. Л. Нарочницкий, Н. В. Покровский, А. Е. Савельев, А. В. Фадеев, В. Н. Черников) переосмысливала Кавказскую войну в контексте марксистской методологии: война есть национально-освободительная борьба горцев против колониального гнета царизма. С этих позиций мир Другого видится схожим со Своим, также испытывающим на себе угнетение империей, проходящим в своем развитии все те же этапы, что и некогда Свой.

Постсоветская историография (Д. Б. Абдурахманов, Н. Е. Алешин, Б. В. Виноградов, Г. А. Галкин, Ш. А. Гапуров, Я. А. Гордин, А. М. Израйилов, В. Х. Кажаров, А. А. Кушу, А. Х. Шеуджен) находилась под явным влиянием возросших национальных идеологем. Кавказский мир инакового «национальной науке» видится исключительно как невинная жертва этого конфликта. Образ империи вновь демонизируется. С другой же стороны, также имеют место крайне однозначные образы участников: дикость, хищничество горцев, вынуждающих империю реагировать на подобные выпады.

Заслуга современной историографии заключается в попытке нахождения методологии, способной внести позитивные аспекты в восприятие инаковости, снять налет агрессивности или же жертвенности с обеих сторон случившегося конфликта, обнаружить культурные механизмы, способствующие не отдалению Своего и Другого, а их потенциальному сближению и взаимодействию. Изучение повседневности, протекающей в условиях перманентного конфликта, исследование лексики, фольклорных форм, мировоззренческих представлений

о войне, психологии «пограничных» обществ становятся актуальными темами современных исследований о Кавказской войне.

Обращение к художественным образам Другого способно продемонстрировать его изначальную неоднозначность. Художественная реальность, изначально не претендуя на однозначность своих трактовок Другого и самой природой художественного образа закладывая его многомерный характер, способна если не в полной мере снять, то, по крайней мере, смягчить его всегда пугающую инаковость.

Изучение Другого в сфере его репрезентации в пространстве художественного образа подразумевает обращение к вопросам, связанным с пониманием природы искусства и специфики создаваемых им образов. Данная проблематика отражена в работах М. М. Бахтина, Ю. Б. Борева, А. Ф. Еремеева, Л. А. Закса, А. Я. Зися, М. С. Кагана, Т. А. Козиной, П. Ф. Кравчук, О. А. Кривцуна, Д. С. Лихачева, С. А. Лишаева, В. И. Ляха, Н. Д. Мартыненко, В. Н. Смирновой, М. П. Стафецкой, С. А. Толкушевой, И. Тэна, В. Б. Шкловского, Л. А. Шумихиной, Е. Н. Ярковой.

Теоретические вопросы художественной представленности «многомерного, но целостного» (М. С. Каган) образа Северного Кавказа в культурологическом научном дискурсе представлены недостаточно. Так, существует большое количество работ, посвященных литературоведческому анализу кавказской тематики в русской литературе. Среди них можно назвать труды П. А. Бороздиной, Г. Г. Ханмурзаева, Р. Ф. Юсуфова, посвященные теме Дагестана в русской литературе. Литературные связи России и Кавказа являются предметом изучения в исследованиях А.-К. Ю. Абдуллатипова, С. В. Богатыревой, М. Ворониной, М. А. Галиевой, А. Р. Гашаровой, О. А. Журавлевой, Н. Золотухиной, К. М. Ибрагимовой, С. Кардановой, Е. В. Кожевановой, У. Панеша, К. Шаззо. Изучение и систематизация народных песен, фольклора находят отражение в работах Ф. О. Абакарова, З. Н. Акавова, Ф. И. Вагабова, А. Г. Гусейнаева, Э. Ю. Кассиева, Б. М. Магомедова, Г. Б. Мусаханова, А. М. Султанмурадова, С. М. Хайбуллаева. Специфика романтического метода в создании поэтических

образов Северного Кавказа анализируется в произведениях М. Вахидовой, Т. Ивановой, Н. В. Маркелова, Р. Ф. Мухаметшиной, Г. Г. Ханмурзаева, Л. Чакветадзе, А. Г. Шевченко.

Культурные (религиозные) особенности мира Кавказа становятся предметом изучения в исследованиях П. В. Алексеева, Ю. А. Гаврилова, Я. А. Гордина, И. Ермакова, А. В. Малашенко, однако ислам интересен данным авторам как конфессиональная основа кавказского мира, но не как источник художественного творчества. В этом ракурсе проблема рассматривается А. В. Медведевым [155].

Более целостный взгляд на проблему появления Кавказа в пространстве мира России, не только учитывающий исторические реалии случившейся встречи, но и предпринявший попытку определить ее общекультурный контекст, представлен в работах К. Э. Штайн и Д. И. Петренко [271]. Эти авторы заявляют об особой миссии русских поэтов по гуманизации монологичного по своей сути военного времени, открытию сложного, многомерного Другого для русской читающей публики, вбирающего в себя всю палитру культурно обусловленных факторов и внутренних интенций поэтов.

Таким образом, при кажущемся многообразии работ и исследований, посвященных миру Кавказа в литературных произведениях русских классиков, проблемой обнаружения его целостного образа занимались немногие. Выявление специфики этих образов, обусловленной как историческими реалиями, так и общекультурным контекстом, в пространстве которого они создавались, а также творческим сознанием самих авторов, является необходимым условием для понимания «многомерного, но целостного» (М. С. Каган) образа Северного Кавказа.

Кавказские литературные образы Другого, представленные образом России, недостаточно изучены. Некоторые аспекты данной проблемы затронуты в работах М. Ш. Абдулаевой, Н. Джусойты, К. Ш. Кулиева, А. Муртазалиева, С. М. Хайбуллаева, А. А. Цуциева. Однако названные авторы не ставят целью своих научных поисков освещение и теоретическое обоснование образа России,

основываясь на поэтическом материале народов Северного Кавказа. Так, Н. Джусойта, К. Ш. Кулиев и С. М. Хайбуллаев акцентируют свое внимание на переводе кавказской поэзии на русский язык, а также ее систематизации по сюжетным линиям [183]. Художественная литература народов Северного Кавказа рассматривается А. А. Цуциевым прежде всего как один из ряда источников по истории данного региона, обладающий определенной степенью репрезентативности, которая, однако, не может быть сравнима с документальной и нормативной источниковой базой [260]. Т. Б. Джамбекова [62], Л. М. Ибрагимов [80], Р. Б. Татаева [239], исследуют чеченскую литературную и народную традиции, анализируют историю и актуальные проблемы взаимодействия русско-чеченских литературных традиций.

Предпринятая в диссертационном исследовании попытка обнаружения в авторских произведениях северокавказских поэтов первой половины – 70-х годов XIX века образа России и его рассмотрение как феномена культуры является методологически важным шагом, позволяющим целостно представить этот образ, найдя в нем исторически и культурно обусловленное, а также предощущаемое, продиктованное личностным мироощущением поэтов.

Взгляд автора на художественный образ как на целостную структуру, включающую в себя разные уровни (микроуровень как уровень конкретной изобразительности и макроуровень как претендующий на обобщенность и целостность (Т. Л. Рыбальченко)), определил в качестве источника обнаружения образа Другого песенный фольклор народов Северного Кавказа (чеченский, аварский, даргинский), а также терского и гребенского казачества. Территориальная близость, культурная общность казаков-линейцев Терека и горцев, общие исторические коллизии, обусловленные военными походами и набегами, нашли отражение в исторической памяти. Песенный фольклор, представляя собой коллективное творчество, апеллирует к архетипическим основам исторической памяти.

С XIX века шел процесс сбора и последующей публикации фольклора терского и гребенского казачества, а также народов Кавказа (яркой иллюстрацией

этому является выход с 1881 года в Тифлисе «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» [217–222]). Собиранием фольклора занимались Ф. С. Гребенец, К. Живило, М. Карпинский, В. Ф. Миллер, Ф. С. Панкратов. Уже в дореволюционный период предпринимались попытки дифференцировать собранные песни согласно их функционалу и обстоятельствам исполнения.

Сбор и изучение казачьего фольклора в советское время были временно приостановлены (в связи с официальной политикой по отношению к казачеству). Возрождение научного интереса к казачьему фольклору произошло в послевоенное время. Известный советский фольклорист Б. Н. Путилов на основе собранного в экспедициях материала публикует ряд работ, посвященных изучению фольклора терских и гребенских казаков [202–205]. В 1960–1970-е годы собиранием и изучением казачьего фольклора занимались Ю. Г. Агаджанов, Е. М. Белецкая, Л. Б. Заседателева, А. С. Кабанов, А. С. Киреева, В. Г. Чеботарева. Внимание ученых сосредотачивается на исследовании традиционной культуры казачества, ритуальных практик и обрядовых традиций. Анализ песенного фольклора как средства формирования этнической картины мира казаков становится предметом изучения в работах Ю. Г. Агаджанова, С. Я. Арефина, А. Ф. Григорьева, Б. М. Добровольского, А. А. Догадина, П. Н. Краснова, А. М. Листопадова.

Собиранием и систематизацией фольклора народов Северного Кавказа в XIX веке занимался П. К. Услар, на языке оригинала записывая песни, сказания. А. Чиркеевский во второй половине XIX века занимался собиранием аварских сказок и песен. Работу по публикации аварских фольклорных текстов продолжил А. Шифнер. С 1880-х годов начинается новый этап в изучении фольклора горцев: он становится самостоятельным предметом изучения. Собирателями фольклора теперь являются сами представители местных народов, получившие образование в Российской империи (Г.-М. Амиров, Б. Долган, О. Каранаилов, М.-Э. Османов, Б. Султанов, Н. Шамхалов). Однако целостного изучения богатой горской поэзии в дореволюционное время не произошло. Развитие этой тенденции могло

привести к росту национального самосознания горских народов и возобновлению противостояния с ними.

Смена идеологических ориентиров в советское время способствовала оживлению интереса к горской поэзии. Организуются этнографические экспедиции, в которых принимают участие как видные советские исследователи (Л. И. Жирков), так и местные знатоки фольклорного творчества (М. Гайдарбеков, М. Инкочилов, Ш. Микаилов, О. Мусалалиев, М. Саидов, А. Шамхалов). В советское время была продолжена работа по переводу на русский язык горских песен (Э. Капиев, Б. Маллачиханов), велись исследования по обоснованию общности фольклора горцев (Х. М. Халилова, М. Чиковани). Фольклор народов Северного Кавказа начинает изучаться в историческом «разрезе»: авторы пытаются обнаружить в народном творчестве исторически предопределенные мотивы, сюжеты и действующие лица (А. А. Ахлаков, Б. М. Магомедов).

Таким образом, степень изученности выбранной проблемы показывает, что исследование фольклора терских и гребенских казаков, а также северокавказских народов в сущности затрагивает вопросы историко-этнографической и литературоведческой проблематики (жанровая систематизация песен, обнаружение и анализ этнической картины мира, ритуально-мифологических представлений). По существу, пока нет работ, в которых был бы осуществлен культурологический анализ образов Другого, содержащихся в песенном фольклоре как феномене культуры. Это обстоятельство еще раз подчеркивает актуальность данного исследования.

Признавая большой вклад названных авторов в теоретическое изучение заявленной проблемы, все же можно с уверенностью говорить о недостаточности ее разработки, разрозненности и фрагментарности данных исследований, не ставящих своей целью обнаружение целостных образов Другого в пространстве поэтической (народной и авторской) традиции. Методологическая позиция рассмотрения искусства как феномена культуры позволяет автору работы найти и именно с этих позиций изучить данные образы.

На основании проведенного анализа научной литературы можно говорить о **проблеме исследования**, заключающейся в недостаточной проработанности вопросов формирования художественных образов Другого рассматриваемого периода как феноменов культуры.

Цель исследования – исследование на материалах поэтических (фольклорных и авторских) произведений России и Северного Кавказа первой половины – 70-х годов XIX века «зеркальных» образов Другого как феноменов культуры.

Задачи исследования:

1) исследовать эволюцию культурологических теорий Другого в пространстве социально-гуманитарного знания со второй половины XIX века по настоящее время;

2) проанализировать и обобщить основные теоретические подходы к изучению Кавказской войны как пространства для формирования образов Другого;

3) определить роль искусства в формировании образов Другого в условиях конфликта;

4) сравнить научные представления и художественные образы Другого в пространстве изучаемого конфликта, обосновав значимость последних для гуманизации отношений с Другим;

5) обнаружить и изучить персонифицированные образы Другого, представленные в песенном фольклоре терского и гребенского казачества, а также чеченского, аварского и даргинского этносов как феномене культуры;

6) выявить и раскрыть специфику русских образов Северного Кавказа и кавказских образов России, представленных в авторских поэтических произведениях русских и дагестанских авторов рассматриваемого периода.

Объект исследования – «зеркальные» художественные образы Другого первой половины – 70-х годов XIX века.

Предмет исследования – формирование «зеркальных» художественных образов Другого в пространстве конфликта.

Хронологические и территориальные рамки исследования определяются несколькими аспектами.

1. Термин «Кавказская война» и хронологические рамки данного конфликта являются дискуссионным вопросом исторической науки. Употребление термина «Кавказская война», а не «кавказские войны» в рамках проводимого исследования видится уместным и обоснованным. «Внешние войны» России за гегемонию на Кавказе «велись с иностранными государствами, а войны за покорение Кавказа велись с народами, которые зарубежные государства де-юре признали уже вошедшими в состав Российской империи» [64, с. 6]. В настоящем исследовании складывающиеся образы Другого рассматриваются в контексте конфликта России и северокавказских народов.

2. Хронологические рамки данного исследования включают период с 1817 по 1877 год. Нижняя граница определяется назначением А. П. Ермолова командиром Особого Грузинского (с 1820 года – Кавказского) корпуса в 1816 году и началом его планомерного наступления на районы Чечни и Дагестана в 1817 году. Верхняя граница определяется 1877 годом и случившимся восстанием в Чечне и Дагестане, произошедшим на фоне Русско-турецкой войны, но по сути являвшимся продолжением горского сопротивления, вновь активизировавшегося после периода относительного затишья, связанного с пленением имама Шамиля и взятием русской армией Гуниба.

3. Основными районами военных действий Кавказской войны оказались земли Северо-Западного (Черкессия) и Северо-Восточного (Дагестан, Чечня) Кавказа. В данной работе наше внимание сосредоточено на Северо-Восточном Кавказе. Выбор данной области обусловлен исследовательскими задачи автора:

– обнаружение многомерного, но целостного образа Другого стало возможным благодаря обращению к разным уровням его художественной фиксации. В Дагестане в интересующий нас период сосуществовали три вида поэтического творчества: фольклор, письменная поэзия на местных языках (письменная поэзия существовала в Дагестане на семи языках: аварском, даргинском, лакском, кумыкском, лезгинском, табасаранском и татском)

и арабоязычная поэзия, во многом представленная творчеством поэтов-мыслителей военно-теократического государства имамат. Отсутствие письменности у большинства кавказских народов делает молодую дагестанскую поэтическую традицию эвристически ценной для данного исследования;

– обращение к авторской поэзии (народной и арабоязычной), фиксирующей образ Другого, важно с точки зрения возможности обнаружения субъективного, лично прочувствованного взгляда на возникшую инаковость, способного не совпадать с наличным уровнем социокультурных реалий, а порой и предвосхищать их дальнейшее развитие.

Научная новизна исследования. Основные результаты исследования, определяющие его научную новизну:

Определена целостная природа художественного образа Другого рассматриваемого периода как феномена культуры, вбирающего в себя как внешне продиктованные характеристики, так и внутренне обусловленные авторским мироощущением.

Определена роль искусства в создании художественных образов Другого в условиях конфликта.

Доказано, что именно искусство (фольклорная и авторская поэтические традиции), как самопознание культуры, заложило основы не только для фиксации Другого, но и для познания самое себя, что было важно для обеих сторон случившейся встречи.

Выявлен культуротворческий потенциал искусства (поэзии) в процессе создания художественных образов Другого.

Доказано, что в сфере художественного образ Другого изначально и на разных уровнях своей представленности претендовал на многомерность в своем прочтении (в отличие от единообразия научной рефлексии о Другом).

Проанализирован аварский, даргинский, чеченский песенный фольклор, а также фольклор терского и гребенского казачества рассматриваемого периода в ракурсе обращения к фиксации образа Другого.

Теоретическая и практическая значимость работы. Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в развитии теоретического уровня изучения проблемы художественной представленности Другого в текстах культуры. Изложенные в работе теоретические выводы и положения могут быть использованы в компаративных исследованиях других регионов России. Основные положения и выводы работы также могут быть применены в научно-методической работе (для разработки лекционных курсов, практических занятий). Введенный в научный оборот культурологический материал и полученные результаты могут выступать теоретико-методологической основой для дальнейшей научной работы, посвященной изучению представленности образов Другого в пространстве современной социокультурной реальности. Предложенная в диссертации попытка комплексного изучения художественного образа Другого как феномена культуры может существенно расширить представление об инаковости, способствовать сглаживанию стереотипных представлений о нем.

Практическую значимость исследование приобретает в контексте актуализации проблемы сохранения и поддержания здорового поликультурного климата в нашей стране. Результаты исследования могут быть учтены в практической деятельности представителей органов государственной власти, осуществляющих культурную политику в регионе.

Методология и методы диссертационного исследования. Методологической основной исследования выступает комплексный междисциплинарный подход, использование которого продиктовано необходимостью целостного и многоаспектного осмысления проблемы формирования образов Другого в пространстве конфликта. Междисциплинарный подход подразумевает использование основных теоретических достижений и методов философии, культурологии, искусствознания и эстетики в области изучения культурных явлений. Наиболее значимыми для данного исследования являются следующие методы и подходы:

– системный подход, необходимый для понимания искусства как феномена культуры, позволяющий выявить многослойную природу создаваемых образов Другого, обусловленную как внешними (общекультурными, историческими, политическими), так и внутренними (логика саморазвития) факторами;

– типологический метод, используемый при анализе культурных различий мира России и Северного Кавказа;

– историко-культурный подход, позволяющий изучить проблему контекстуально, сообразно историческим реалиям, выявить совокупность причинно-следственных связей в процессах формирования образов Другого;

– метод герменевтической интерпретации, направленный на раскрытие внутреннего, глубинного смысла художественных образов. Этот метод включает в себя несколько важнейших принципов:

1) изучение художественного образа не как взятого самого по себе, не как единичного продукта творческой деятельности определенного поэта, а как включенного в более широкий общекультурный контекст;

2) выявление интенций, исходящих от автора художественного образа, позволяющих этому образу быть отличным от наличного уровня духовной культуры и не совпадать с ним;

3) зависимость интерпретации художественного образа от интенций самого интерпретатора, что диктует необходимость обращения к следующему подходу, используемому в исследовании;

– феноменологический подход, позволяющий проанализировать феномен Другого, воспринимаемый как непосредственно данная реальность, а также интерпретировать художественные образы Другого как социокультурные феномены, то есть явленные сознанию воспринимающего;

– метод сравнительного анализа, позволяющий соотносить найденную систему образности Другого с обеих сторон, выделяя в ней общее и особенное; сопоставлять научную, политическую и художественную традиции фиксации Другого рассматриваемого периода.

Эвристически ценной для данного исследования представляется методология культурологического познания Д. С. Лихачева, основанная на понимании культуры как целостности, включающей в свое содержание разные формы, среди которых первичной и со-человечной является искусство. Эвристически ценной для данной работы выступает идея Д. С. Лихачева понимания искусства как сферы особого культурного опыта, приобретаемого в процессе определения себя в мире. Данный вид опыта является важнейшим для человека и не может быть сводим к другим видам опыта, в частности, в науке, философии, религии.

Положения, выносимые на защиту:

1. Художественные образы Другого, как образы не ставшего, а постоянно творимого и творящего, обладают «многомерной, но целостной природой» (М. С. Каган). Их содержание определяется как историческими реалиями случившейся встречи двух миров, так и более широким общекультурным контекстом, вбирающим в себя глубинные интенции, исходящие от мира самой культуры, а также питаемые творческим сознанием авторов произведений. Примечательно, что многомерность свойственна как авторским, так и фольклорным образам Другого.

2. Объемность художественного образа, а потому и его многоплановость, многомерность определяются в работе не только через обнаружение различных интенций, наполняющих его содержание, но и через возможность сосуществования в нем разных уровней – микрообразного как уровня конкретной изобразительности и макрообразного, претендующего на целостность (Т. Л. Рыбальченко). Образ Другого, представленный на разных уровнях, обладает многомерностью в своем прочтении изначально. На уровне фольклорной песенной традиции образ Другого существует как образ конкретных исторических персонажей (образы имама Шамиля и генерала Ермолова), которые при кажущейся однозначности все же не лишены попытки разнопланового видения инаковости. Макрообразный уровень, подразумевающий взгляд на

Другого целостно и с позиции авторского взгляда, также обнаруживает попытку авторов увидеть в Другом разные интенции и характеристики.

3. Попытка зафиксировать образ Другого именно в сфере искусства (авторского и народного) дает основание полагать, что данной форме духовной культуры отводилась значимая роль в процессе взаимодействия с возникшей инаковостью. Эта роль может быть определена следующими положениями:

– первичность реакции на появление Другого. Именно сфере искусства была отведена роль первичной реакции на появление Другого, стремления в образной форме его зафиксировать и попытаться понять. Другие возможные каналы для фиксации и осознания возникшего Другого или отсутствовали (что характерно для северокавказской традиции), или же были контекстуальны официальному взгляду на эту инаковость, лишавшему возможности подойти к ней непредубежденно и с интересом;

– образный язык искусства обнаруживал возможность взглянуть на возникшего Другого целостно и многомерно. Данные образы представляют собой попытку уйти от однозначности в трактовке Другого, тем самым предоставив ему право быть разным и вместе с тем подобным Своему. На фоне и по контрасту с «успокоенным, созерцательным и констатирующим» (Д. С. Лихачев) познанием Другого наукой контекстуальное, постоянно творящееся, никогда не завершающееся художественное познание изначально предполагает многоуровневость и неоднозначность в прочтении возникшей инаковости;

– особое значение в художественной фиксации образов Другого имел и вид искусства, взявший на себя эту ответственность. Наличие изначальной тесной взаимосвязи с мышлением делает слово максимально емким средством фиксации всего многообразия жизни. Образы, запечатленные в поэзии, обладают гибкостью и изменчивостью, развиваясь вместе с развитием сюжета. Такой Другой – разнообразный, меняющийся, живой – создает возможности для постепенного и осторожного его принятия.

4. Фиксацией образов Другого роль искусства не ограничивается: при обращении к художественному осмыслению Другого одновременно происходит

процесс самопознания Своего. Иносказательный, всегда метафоричный язык художественных образов давал возможность через Другого заявить о Своем, своих проблемах и чаяниях, понять Себя через Другого.

5. Художественный образ, как образ постоянно творимого и творящего, в состоянии не только отражать наличный уровень духовной культуры, но и не совпадать с ним. Именно этот культуротворческий потенциал сделал возможным обращение в художественной практике к непроговариваемым, но предощущаемым культурным интенциям, ведущее место в которых занял гуманизм. Поэты по обе стороны случившейся встречи были одними из первых, кто смог увидеть, помимо военного контекста и вопреки ему, то общее, универсальное и гуманистичное начало, присущее культуре.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации опубликованы в 14 публикациях (6 из которых – в изданиях, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов, рекомендованных ВАК при Минобрнауки России) общим объемом 6,9 п. л.

Материалы диссертации обсуждались на заседаниях кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Нижнетагильского государственного социально-педагогического института (филиала) УрГПУ, а также на научно-практических конференциях различного уровня: Международная НПК «Взаимодействие науки и общества: проблемы и перспективы» (г. Челябинск, Omega Science Международный центр инновационных исследований, 2018), X Международная НПК «Диалог культур и диалог в поликультурном пространстве: консервативные и инновационные ценности в эпоху цифровой культуры» (г. Махачкала, ДГУ, 2018), Международная НПК «Актуальные проблемы современной науки: взгляд молодых ученых» (г. Грозный, ЧГПУ, 2019), IX Международная НПК «Социально-культурная деятельность: векторы исследовательских и практических перспектив» (г. Казань, КазГИК, 2024); Всероссийская конференция с международным участием «Общество – культура – человек: Актуальные проблемы социологии культуры» (г. Екатеринбург, УрФУ, 2012), VII Всероссийская НПК «Новый взгляд на человека: вызовы времени»

(г. Нижний Тагил, НТГСПА, 2014), VIII Всероссийская НПК «Актуальные проблемы современного социально-гуманитарного знания» (г. Нижний Тагил, НТГСПА, 2014).

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. 5.10.1 Теория и история культуры, искусства:

20. Компоненты культуры (мифология, религия, искусство, образование, просвещение, наука, мораль и др.).

25. Искусство как феномен культуры.

33. Культура и этнос. Культура и нация. Этническая и национальная культура.

38. Культура и коммуникация. Межкультурные коммуникации.

68. Культурная идентичность и кризис культурной идентичности.

112. Природа искусства. Сущность художественного образа.

115. Закономерности формирования образных систем и языка искусств.

117. Народное искусство и народное творчество. Массовое и популярное искусство. Классическое искусство.

Структура диссертационного исследования

Работа состоит из введения, двух глав, заключения, списка источников и литературы (286 наименований). Содержание работы изложено на 204 страницах.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ИНАКОВОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ КОНФЛИКТА

1.1. Другой в пространстве культурологических теорий: теоретико-исторический контекст[1]

Осознание тождества и отличия – необходимое условие идентификации. Человек во все времена соотносил себя с группой или противопоставлял себя ей. Это обстоятельство определяет возникновение в культуре бинарных оппозиций, одной из самых укорененных из которых является дуальность «Я – Другой». Другой всегда присутствовал в пространстве культуры. В самом общем виде Другой – это нездешний, находящийся за границами родной культуры. Другой отличен от своего не только географически, но и ментально, ценностно. Он необычный, странный, непонятный и недоступный. Другой может нести угрозу своей культуре.

Научный интерес к проблеме Другого формировался с открытием новых культурных миров, населенных самыми разными Другими. Эмпирическое изучение этих культур в XIX веке сменяется на теоретическую рефлексию о Другом в XX веке, наиболее ярко заявившем о диалогическом потенциале культуры. Философская рефлексия о проблеме Другого, впервые обозначенная в работе Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» (1943), во многом стала возможна именно вследствие открытия множества других культур, стремления к их эмпирическому изучению. Культурные различия создают неповторимое своеобразие, инаковость, которую со второй половины XIX века активно пытаются отрефлексировать культурные антропологи.

Эволюционистский подход, основоположником которого является Э. Тейлор [241], заявляет об идее культурного прогресса. Л. Г. Морган в работе «Древнее общество» (1877) [156] предложил универсальную схему эволюции

[1] Ключевые положение данного параграфа нашли отражение в публикации автора: Казакова Е. А. Проблема Другого в пространстве культурологических теорий // Научный поиск: личность, образование, культура. – 2024. – № 2 (52). – С. 93–99. – URL: http://sspu.ru/pdf/pages/journal/doi/articles/2024-2/15_v20240530110250.pdf (дата обращения: 24.12.2024).

культуры от ступени дикости, через этап варварства к цивилизации. Все культуры, таким образом, связаны в один эволюционный процесс. Каждое новое состояние культуры имеет непосредственную связь с предшествующим развитием. Эволюционизм признает наличие несхожести между своей культурой и культурой Другого, при этом содержательно это различие заключается в том, что культура Другого менее развита и менее совершенна, а потому более наивна. Это своеобразный первичный и изначальный шаг на пути к развитому и цивилизованному состоянию, в котором пребывает своя культура.

Ранее попытки теоретической философской рефлексии Г. В. Гегеля, никоим образом не связанного с эмпирическим изучением других культур, приводят классика немецкой философии к схожему выводу при выстраивании своей концепции исторического прогресса в развитии свободы: восточный этап, греческий, римский, германский. Восток – это место, где началась всемирная история, зародилась культура, но на современном этапе исторического развития универсальной признается линия развития западной культуры. Таким образом, Гегель не отказывает восточной культуре в самостийности и ценности, но на современном этапе образцом культурного развития зрелой и самодостаточной все же признает культуру Запада. Современный исследователь проблемы Другого в культуре В. Г. Лысенко называет этот подход к восприятию культуры Другого «моделью детского состояния» [136, с. 94].

Постулируемое отличие Другого от Своего все же не может свидетельствовать об их абсолютной разности. Уже Э. Тейлор, исследуя первобытные культуры, обнаружил, что разные культурные миры имеют схожие обряды, ритуалы, артефакты материальной и духовной культуры. Все это позволяет сделать вывод о том, что «весь мир – одна страна» [241, с. 21]. Именно эта идея станет смыслоопределяющей при изучении культуры Другого в универсалистском подходе.

Универсалистский подход заявляет о принципиальной внутренней схожести своей культуры и культуры Другого. Культуры могут и должны различаться. Эти различия внешне всегда очевидны и бросаются в глаза (внешнее выражение

культурных традиций, праздников, ритуалов), однако внутренняя, глубинная структура культур имеет много общего. Это своеобразные варианты одного общего культурного инварианта.

Классик культурной антропологии К. Леви-Стросс изучал примитивные культуры именно с данных методологических позиций. Структура, которая претендует на статус универсальности в культурном поле самых разных Других, – это миф. Миф, по точному замечанию К. Леви-Стросса, обладает особой двойственностью: внутриязыковой и внеязыковой представленностью [125, с. 241], то есть способен маркировать культуру по оси «свое – чужое» не только языково и речево, но и более широко – на уровне глубинных укорененных доминант. Миф выступает особым способом смыслополагания культуры, четко обособляющим пространство Своего от пространства Другого не просто географически и топологически, но мировоззренчески и ментально. Ткань культуры, безусловно, наполнена мифологемами, касается ли это традиционной культуры или же современной. Миф всегда органично вплетен в социальность и обобщает в себе множественные ее конкретности. В рамках созданных мифологем «свое» и «чужое» в культуре становятся явственно определяемыми, помогающими самоутвердиться в своей нормальности и правильности.

Близость этих культурных доминант в пространстве самых разных культур К. Г. Юнг объяснял архетипически. Другой конструируется обобщенно как некий «образ Тени», понимаемый как «совокупность всех низших черт характера в людях» [275, с. 354]. Первоначально существуя на уровне личностного бытия как своего рода темного, сокрытого, дьявольского компонента личности, он непременно видоизменяется до уровня коллективных представлений, как проекция на другие социальные группы, народы и культуры. Такой Другой – недифференцируемый и синкретичный – внутренне присущ самым разным культурам.

Универсализм, пусть и в очень экстравагантном виде, представлен в концепции Г. Д. Гачева, утверждающего, что каждая культура «есть Космо-Психо-Логос, то есть единство национальной природы, склада психики

и мышления» [43, с. 9]. Инаковость культур по отношению друг к другу в данном случае объясняется разностью обозначенных способов мироустройства и миропонимания. Однако речь здесь идет не столько о когнитивных механизмах человеческой деятельности: «Нас интересует не психология», – отмечает Г. Д. Гачев [45, с. 14]. Повышенного внимания заслуживает своеобразная «национальная логика», «склад мышления: какой “сеткой координат” данный народ улавливает мир и, соответственно, какой Космос (миропорядок) выстраивается перед его очами…» [44, с. 14]. Наличие своеобразного «склада мышления», свойственного каждой культуре, не исключает их внутреннего единства. Универсальность кодов человеческой культуры, архетипических ее основ, отсутствие принципиальных дискуссионных моментов в их реализации выступают тем самым инвариантным ядром, которое организует внутреннее единство человеческой культуры. Это и есть, по мнению Г. Д. Гачева, своеобразная «модель мира», принципиально схожая в глубинных основаниях культур, но различная в акцентах, которые определяют их своеобразие.

Внутреннее единство при сохранении различий является определяющим вектор понимания Другого и в концепции современного ученого А. В. Смирнова: «Две культуры являются инаковыми, если они различаются способом смыслополагания. Культуры, инаковые в отношении друг друга, я называю также инологичными» [227, с. 19]. Другой – это прежде всего иначе выстраивающий собственное бытие. Разговор о Другом, рассматриваемом в данном ракурсе, смещает акцент с содержательной информативности культуры на способ, благодаря которому это содержание имеет место быть. Методологически рассмотрение инаковости позволяет, с точки зрения А. В. Смирнова, ответить на более глубинный и фундаментальный вопрос «как?»: «Меня интересует не содержательно выраженный результат (не сумма культурных достижений), а тот способ, благодаря которому эта сумма получила существование» [212, с. 19]. Не «что», а «как» становится принципиально важным в русле данной концепции. Культура становится Другой, когда мы в состоянии определить и отрефлексировать способ ее конструирования, отличный от способа

конструирования иной культуры. В качестве способа смыслополагания вполне могут выступать ценности, нормы, идеалы, религиозные установки: язык культуры – все то, что создает осмысленность ее мира или любого ее фрагмента. И христианская, и мусульманская культуры, к примеру, это культуры человека, который по большому счету един в своей глубинной сущности. Различны лишь способы его бытия в культуре. Согласимся с мнением, высказанным А. В. Смирновым, утверждающим, что «культуры принципиально схожи, иначе не было бы смысла их различать… Различие культур предполагает их существенное совпадение как культур» [227, с. 61].

В. С. Библер исходит из положения о принципиальной загадочности бытия культуры, выражаемой в логических парадоксах, разгадывание которых также подразумевает совершенно специфичные способы для каждой из них. Внимания культуролога удостоились, по крайней мере, четыре типа сознания (сообразно исторической хронологии типов культур): античное, средневековое, новоевропейское и современное. Так, логика античной культуры «означает понять “первосущее” предмета» [66, с. 9], его эйдетичность и уникальность. Средневековое мышление есть стремление «понять любой предмет как причащенный всеобщему субъекту» [66 , с. 9]. Новоевропейская культура, начав свой путь с безусловного поклонения разуму и рациональности, во второй половине XIX века пришла к осознанию их беспомощности. Им на смену пришел иррациональный способ объяснения и понимания сущего. Каждый из обозначенных типов культурных миров способен мыслить, с точки зрения В. С. Библера, исключительно в рамках своего «смысла бытия», однако это отнюдь не означает их принципиальной замкнутости и непроницаемости друг для друга. Инаковые по отношению друг к другу логики упомянутых культурных ареалов заключают в себе возможность междусобойного взаимодействия в силу того, что они представляют собой вариации единого гносиса. «Разум познающий» (безусловно, весьма вариативный применительно к той или иной культуре) есть фундаментальная основа данных логик.

Культурный релятивизм видит в каждой культуре самостийный и неповторимый мир. Самобытность каждой культуры не вызывает сомнений. Ее специфика определяется уже не столько различием во внешней представленности, сколько внутренней несоизмеримостью с Другим. Р. Бенедикт, Ф. Боас, Б. Малиновский М. Херсковиц в своих исследованиях заявляют о критике этноцентризма, закладывая основы мультикультурализма как ведущего методологического принципа понимания культуры Другого. Ценности каждого отдельного мира культуры не могут быть оценены в терминах европейского мира. Они всегда уникальны и самобытны. Узнавание этих ценностей возможно только через «вживание» в мир культуры Другого, вхождение в эту культуру и непредубежденное ее рассмотрение, лишенное оценочных суждений, продиктованных принадлежностью к культуре Своего.

Культурный релятивизм основывается на гетеротопности культуры Другого. Топос понимается как «то, где находится агент или предмет, где он “имеет место”» [28, с. 49]. Другая культура – это прежде всего топологически иная общность. И дело здесь не только и не столько в пространственно-географических координатах расположения Другого, отличных от своего собственного. Топос Другой культуры – это место других ценностей, смыслов, символов и ориентаций. «Мы в первую очередь, – заявляет У. Эко, – обязаны уважать права телесности другого существа и, в частности, право говорить и право мыслить» [274, с. 6]. Особую значимость в данном подходе приобретают именно различия, а не сходство, специфическое и уникальное, а не общее. Классик диалогической концепции М. М. Бахтин также придерживается мнения о принципиальной различенности с Другим: «...в данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находится» [16, с. 12]. Инаковость Другого носит онтологический характер.

Гетеротопически понимаемый Другой, обладая абсолютной самостийностью и непохожестью, амбивалентен. Он привлекает и отталкивает, манит и пугает одновременно. Это качество отсутствовало в понимании культуры

Другого с позиций эволюционного и универсалистского подходов. Культурное многообразие, с точки зрения эволюционизма, может быть определено как модель, на вершине которой – цель, видимая как Своя культура. Культуры Другого – это своеобразные этапы на пути достижения цели. Другая культура в силу своей детскости и изначальности не так страшит своим подобным состоянием. Это состояние знакомо Своей культуре, она его прошла и преодолела. Интерес к наивности и неиспорченности Другого сочетается в данном случае с желанием назидать и поучать. В универсалистски понимаемом Другом отчасти снимается страх и испуг перед его инаковостью. Внутренняя общность смягчает манифестацию его различия со Своей культурой. Релятивистски понимаемый Другой пугает, так как конкурирует со Своей культурой. Привлекательность же такого Другого продиктована актуализацией возможностей, «которые в той или иной мере являются исключенными порядками собственной жизни» [67, с. 28]. Так, в рамках изучаемой тематики культура Другого – Северного Кавказа – благодаря русским поэтам обладает данной характеристикой. Кавказ становится не просто местом кровопролитных войн, но «ужасным краем чудес» (А. С. Пушкин), пугающим и манящим одновременно. М. Ю. Лермонтов вторит такому видению, восклицая: «…Прекрасен ты, суровый край свободы…».

Постмодернистская рефлексия о Другом, развернувшаяся в гуманитарном дискурсе с 1960-х годов, абсолютизирует принцип релятивизма. Непохожесть, инаковость, самостийность Другого, представленного самыми разными своими формами, есть данность. Другой не может быть понят в терминах рационализма, подразумевающих обращение к традиционным бинарностям культуры. Он не ступень к истинному состоянию культуры, не вариант общего универсального принципа. Он не просто инаковый топологически, культурно и ценностно. Другой может быть очень вариативным: субкультурный, этнический, гендерный, религиозный, политический, региональный. Он может иметь множество лиц и вариаций.

«Ризоматичность» постмодернистской культуры (Ж. Делез и Ф. Гваттари) подразумевает ее плюрализм и многомерность. Отказ от метанарративов в пользу множественности зафиксирован и в работе Ж. Ф. Лиотара «Ситуация постмодерна» (1979). Критикуя так называемые «большие наррации», Лиотар указывает на то, что современная культура говорит множеством языков, несет в себе множество смыслов. В современной реальности равно «нет места как абсолютному благородству, так и полной беспринципности» [166, с. 89].

Признание права на инаковость Другого, его чужеродность отвечает методологической позиции философии различия. К числу сторонников данного подхода можно отнести А. Бадью, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Э. Левинаса, Э. Саида и Ф. Фанона. Отношение к Другому есть отношение к отличному, постичь которого нельзя лекалами своего собственного. Другой не конституируется «под себя», он самостиен и самоценен, а потому далеко не обязательно «должен представлять парламентскую демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений» [13]. Инаковость как своего, так и Другого не нуждается в преодолении. Наоборот, она всячески подчеркивается и акцентуируется. Очевидно, что данный подход представляет собой попытку противостояния глобализации с ее стремлением стандартизировать и унифицировать, нивелируя все различия.

Повышенное внимание постмодернизма к проблеме языка приводит к пониманию культуры как нагромождения разных ее текстов, в которых репрезентирован Другой. Другой говорит разными голосами, несет множество смыслов и в этой связи не претендует на универсализм и строго определенное место в сфере социальности. Он везде. Свою индивидуальность он будет отстаивать на протяжении всей жизни. «Текучая современность» (З. Бауман) к этому подталкивает: «Современное состояние общества демонстрирует нам конец определения человека как социального существа, ограниченного местом в обществе» [285, p. 177].

Современный исследователь проблемы Другого в современной культуре Е. Н. Шапинская [268] отмечает, что Другой сегодня способен тройственно

определять себя в культурном пространстве: абсолютизация его самоценности приводит к выпячиванию своей непохожести, манифестации этих различий. Современность же прибавляет к этому большую провокативность в действиях инаковой среды на «нашей» территории. В. Л. Кургузов в связи с этим указывает, что «выходцам из инокультурной среды следует помнить, что некоторые из их обычаев входят в конфликт с образом жизни и культуры их новой родины… Это неизбежно ведет к этническим и расовым трениям» [121]. В этом разрезе Другой вновь обретает черты пугающего, скрыться от которого возможно только через приобщение к Своему – понятному, привычному и однородному – к которому «можно принадлежать безусловно и навсегда» [15, с. 184]. Стремясь уйти и отказаться от традиционных бинарных установок культуры в понимании Другого, исподволь мы вновь обращаемся к ним.

С другой стороны, фрагментарность Другого сегодня способна уменьшить степень его концентрации в современной культуре. Он везде, но не абсолютен. Своя культура в этом случае прибегает к «присвоению Другого» [268, с. 33] на уровне привлекательного товара (в виде различной культурной стилистики, атрибутов, символики). Какая-то часть субъектности Другого теряется в этом процессе. Другой не становится и менее непонятным. Третьим вариантом отношения к Другому Е. Н. Шапинская видит сосуществование.

Таким образом, проблема Другого в культурологических теориях может быть представлена четырьмя основными подходами, исторически возникавшими вследствие все более разрастающегося интереса к культурным инаковостям. Эволюционизм, признавая идею культурного прогресса, видит в Другом изначальную, первичную ступень этого развития. Наиболее совершенным состоянием является Своя культура, достигшая вершины культурного развития. Изначальные культурные формы имеют схожие черты во многих инаковых культурных мирах. Это позволяет сделать вывод о наличии принципиального внутреннего единства разных культур. Данный подход к рассмотрению Другого находит отражение в теории универсализма, которая, с одной стороны, явилась первым шагом на пути к признанию за Другим самостийности. С другой же –

отсутствие принципиальных дискуссионных моментов в самих основаниях культур дает возможность говорить об их внутреннем единстве.

Релятивистский подход инаковость Другого делает онтологическим основанием его культурной представленности. Его непохожесть и принципиальная несводимость к культуре Своего выступает важнейшей основой для самопознания последнего. Понять себя через Другого, не отторгаемого, не снобистски понимаемого, а самоценного.

Абсолютизация идеи разности Другого и Своего представлена в постмодернистском подходе. Фрагментарность и ризоматичность современной социокультурной ситуации провоцирует Другого к более рельефной своей представленности, чтобы не потеряться на фоне множества Других. С другой стороны, в современных реалиях существует угроза утраты Другим своей самостийности в результате его присвоения Своим. Другой становится включенным в мозаичную реальность современной культурной индустрии и превращается просто в привлекательный и экзотичный товар. Умение сосуществовать с Другим на равных условиях, не подавляя и отгораживаясь, не присваивая его инаковость, – третий вариант взаимодействия с ним в современных социокультурных реалиях.

Учитывая сложность, многомерность и поливариативность Другого сегодня, могущего сочетать как глубоко укорененные в топосе культуры представления об инаковости, так и современные грани другости, важно комплексно подойти к его изучению. Целостный взгляд на Другого во многом будет возможен при его изучении в пространстве репрезентации. В русле данного подхода работают такие исследователи, как И Г. Грэхем, Забел, Т. Иглтон, Д. Харви, Л. Хатчеон, В. Суковатая, Е. Н. Шапинская. Действительно, «в культурных текстах мы сталкиваемся со всеми вариациями Другого» [268, с. 34].

Специфика данного исследования заключается в обращении к репрезентациям Другого, представленным в сфере художественного, созданным средствами литературных текстов, фольклорных песен первой половины XIX века. Особенность художественной репрезентации заключается в ее двойственной

природе: репрезентация как образ реально существующего явления (обусловленный внешними факторами) и образ, в основе которого лежат ментальные конструкты, овнешняемо не проговариваемые, но внутренне предощущаемые интенциями Художников. Художественные образы Другого, созданные авторской поэзией России и Северного Кавказа, а также запечатленные в народной традиции кавказских авторов и фольклоре линейного казачества, вбирают в себя многообразие оттенков другости. Причем особенность художественного образа заключается именно не в одномерной фиксации Другого, а сочетании, по крайней мере, трех их названных моделей Другого в содержании создаваемого образа.

В связи с этим уместно будет говорить о формировании образа Другого, сочетающего как объективно продиктованные характеристики, так и субъектность и индивидуальность в его прочтении. Более того, художественный образ не может быть ограничен только лишь обозначенной диалектикой взаимоотношений внутри него. Речь должна идти о целостном общекультурном поле, определившем и повлиявшем на специфику образа Другого как постоянно творящегося и никогда не завершающегося. «Искусство есть феномен культуры» [84, с. 124] и как таковое способно создавать образы, вбирающие в себя все многообразие культурных проявлений, не просто отзеркаливающие действительность, их породившую, но преобразующие ее и живущие по своим собственным законам, порой предвосхищающие развитие культуры. Искусство аккумулирует весь опыт человеческой жизни и деятельности и этим своим многообразием способно на более многослойное и многозначное формирование образности Другого.

1.2. Кавказская война как поле для исследования образов Другого: теоретические подходы к изучению

Разнообразие культурологических подходов к пониманию Другого говорит о вариативности его представленности в пространстве культуры. Другой

определяет Свое ко вниманию, предполагая какое-либо отношение к себе, выстраивающееся из характера коммуникации между Своим и Другим.

Термин «коммуникация» происходит от латинского communicare – «делать общим, связывать» [119, с. 185]. Вариабельность трактовки термина «коммуникация» исходит из ее целей и принципов. Повсеместность и тотальность коммуникации рассматриваются как ее важнейшие принципы в зарубежной научной литературе. Д. Берло (D. Berlo) подчеркивает данную характеристику, утверждая, что «…мы не можем говорить ни о начале, ни о конце коммуникации. Это непрерывный процесс» [279]. В рамках этого процесса и формируется некая связность между его участниками, возникающая в результате *информационного обмена*: «Коммуникация – это информационный обмен посредством символов», – заключают Дж. У. Бауэрс и Б. Дж. Брэдак (Bowers & Bradac) [278]. И наоборот: благодаря символической природе любой культуры коммуникативный процесс становится возможным. В данной составляющей процесса коммуникации также заложена опасность отождествления любого социального действия, как содержащего и выражающего определенную информацию, коммуникативному. Некоторые исследователи теории коммуникации (например, Дж. Бивин (J. Beavin), П. Ватцлавик (P. Watzlawick) и Д. Джексон (D. Jackson) доказывают тот факт, что человек не может не вступать в коммуникацию. Логика их доказательств основывается на следующих аргументах [283]:

– поведение человека не обладает оппозиционностью в том смысле, что человек не может не вести себя каким-либо образом: он может вести себя плохо или хорошо, безобразно, ужасно и даже так, как это не принято делать в той культуре, в которой он оказался или которой принадлежит, но отсутствие всякого поведения быть не может. Поведение есть всегда и при любых условиях, другой вопрос, что оно может быть различным;

– в процессе взаимодействия все поведение (правильное или не правильное, плохое или хорошее) имеет информационную ценность;

– поскольку поведение информативно, следовательно, оно и коммуникативно. Информация, осознанно или неосознанно передающаяся

реципиенту посредством поведения, становится средством и способом возникающей коммуникации;

– исходя из того, что поведение человека коммуникативно и человек не может не вести себя каким-либо образом, следовательно, он не может не вступать в процесс коммуникации, так как стремление к общению и взаимодействию заложено в нем изначально.

В этом ключе под повсеместностью коммуникации, особенно в зарубежной научной литературе, понимается ее данность в форме прежде всего невербальных сообщений. Несмотря на то что многие свои сообщения человек передает целенаправленно, также существует огромное множество сообщений невербального характера, которые могут быть переданы в процессе коммуникации неосознанно, однако именно они очень часто играют даже бо́льшую роль во взаимодействии людей, нежели речевые сообщения. Язык тела «говорит» так же, как действие или бездействие человека. Все человеческое поведение – это коммуникация, так как оно несет в себе открытую или скрытую информацию.

В связи с этим одним из наиболее дискуссионных вопросов теории коммуникации является вопрос о ее интенциональной природе. Интенциональность – это направленность коммуникации, намерение коммуниканта осуществить то или иное действие через коммуникативный акт. Интенциональность подразумевает осознанность вступления в процесс коммуникации, поэтому собственно коммуникативными являются лишь те действия, которые осуществляются с четко поставленной целью, ориентированы на передачу информации и, что более важно, используют и задействуют при этом адекватные поставленной цели знаковые системы передачи информации [119, с. 185]. Таким образом, коммуникация возможна только в том случае, если коммуникатор и реципиент обладают сходной системой кодификации и декодификации.

Коммуникация одновременно содержит в себе саму информацию, передаваемую посредством какой-либо системы знаков, принятой в данной общности, выступающую в теории коммуникации в виде *сообщения*

(моноаспектная информация о чем-либо) или *текста* (комплексная информация о многих или нескольких существенных аспектах чего-либо), ее передачу и цель этой передачи – *понимание*. Некоторые исследователи процесса коммуникации не иначе как через понимание определяют его сущность: коммуникация выражает «взаимопонимание людей и основанное на этом их взаимодействие» [110, с. 35].

Таким образом, три составляющие: сообщение, его передача и понимание – есть основа коммуникации. Н. Луман в работе «Что такое коммуникация?» отмечает, что обозначенные три составляющие процесса коммуникации взаимно обусловливают друг друга: «Нет информации вне коммуникации, нет сообщения вне коммуникации, нет понимания вне коммуникации» [134]. Понимание – одно из важнейших условий успешной коммуникации. Однако, выступая одним из возможных способов конституирования реальности, коммуникация далеко не всегда осуществляет эту свою функцию безболезненно и с гарантированным успехом. «Коммуникация – отмечает В. Г. Федотова, – так же подвержена удаче и неудаче, как и все остальное» [250, с. 78]. То идеальное состояние понимания, общая цель, достижению которой и служит коммуникация, с точки зрения Ю. Хабермаса, далеко не всегда достижимо эмпирически. Н. Луман вводит тезис о рискованности коммуникации, так как коммуникация нацелена не только на достижение консенсуса и взаимопонимания, но также и на то, чтобы обозначить разногласие, обострить вопрос или проблему. Стремление к консенсусу он признает ничуть не более рациональным, чем стремление к разногласию и желанию поспорить [134]. Результатом такого неслучившегося понимания может стать конфликт.

Рискованность коммуникации, обоснованная Н. Луманом, обнаруживает в своей основе конфликтность как внутренне присущую характеристику данного процесса. Конфликтологический подход к исследованию коммуникации подразумевает обращение к теориям конфликта, представленным в разных отраслях социально-гуманитарного знания. Конфликт становится объектом изучения многих социально-гуманитарных наук. Кавказская война как конфликт также может быть рассмотрена сквозь призму различных теорий.

Изучение конфликта как социального феномена характерно для социологического подхода. Все многообразие точек зрения и взглядов на данную проблематику может быть сведено к двум основным позициям:

1) рассматривающие конфликт как органическую составляющую любого общественного устройства (наличие конфликтного потенциала определяется присущей социальному бытию внутренней противоречивостью). Классиками данного подхода являются Р. Дарендорф, Г. Зиммель, Л. Козер, К. Маркс, Г. Спенсер;

2) делающие акцент не на обосновании конфликтной природы общества, а на его устойчивости и стабильности. Конфликт выводит общество из состояния стабильности и равновесия (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс). Поскольку исследователи в рамках данного подхода по-разному смотрят на саму природу конфликта, его роль для общественных отношений также не может быть однозначно оценена (от отрицания конструктивной роли конфликта в системе общественных отношений до принятия идеи стабилизирующего воздействия на общество [108]). Выливаясь в конфликт, внутренняя напряженность, присущая обществу, не только несет разрушительные социальные последствия, но и «стимулирует социальные перемены, переход к более совершенным общественным порядкам, нормам поведения» [181, с. 99]. Причинами конфликта могут выступать социальное и экономическое неравенство, различия в социальном статусе (М. Вебер), «стратификация, гендерная дискриминация, иерархия, милитаризация, неравный доступ к образованию, неадекватное распределения услуг здравоохранения, рабочих мест, властных позиций» [251, с. 28]. В этой связи может быть выделено и социально-психологическое направление исследования конфликта (М. Дойч, Дж. Кемпбелл, Л. Козер, Г. Теджфел, М. Шериф, Я. Л. Коломинский, Э. А. Орлова, Б. Д. Парыгин, Л. Б. Филонов), исходящее из идеи присутствия психологической неудовлетворенности членов общества наличествующим социальным неравенством, что и порождает конфликты.

С данных исследовательских позиций возможно рассмотрение и интересующего нас конфликта – Кавказской войны. Мир Кавказа может быть

рассмотрен как топос, обладающий потенциальной внутренней конфликтностью, определявшейся этнокультурным многообразием региона, особенностями природно-географических условий, историческими коллизиями (частые междоусобные столкновения внутри «своего» культурно-исторического мира, борьба с иноземными захватчиками). Сглаживать эту конфликтность во многом удавалось благодаря традициям, точнее, их четкой нормативной регламентированности: «Действовал веками отлаженный механизм: традиции, являющие собой образец жесткого агрессивного поведения, уравновешивались другими, имеющими мирный и созидательный характер» [36, с. 60] (традиции гостеприимства, куначества). Внутренне конфликтные отношения были сбалансированы нормативными основами.

С ростом социальных противоречий, вызванных усилением власти местных феодалов, внутренняя конфликтность горских обществ стала созвучна росту социального неравенства. Антифеодальный характер Кавказской войны подчеркивали многие исследователи[2]. Феодальные отношения в разных кавказских обществах имели свои характерные черты, зависящие от «географического положения региона, земельно-правовых отношений, от исторически сложившихся особенностей социально-экономических отношений, политического статуса феодальных владений» [61, с. 15]. Равнинный и низменный Дагестан существенно отличались друг от друга по степени развитости феодальных отношений. Наличие пахотной земли на территории равнинного Дагестана сделало возможным более активное развитие здесь феодализма. Малоземелье же, свойственное горным районам, определило медленные темпы развития феодальных отношений. Социальная структура общества и общественные отношения также различались – от четкой градации

[2] См.: Гапуров Ш. А., Бугаев А. М., Черноус В. В. К 150-летию окончания Кавказской войны: о хронологии, причинах и содержании // Научная мысль Кавказа. – 2014. – № 4. – С. 90–100; Клычников Ю. Ю. Деятельность А. П. Ермолова на Северном Кавказе (1816–1827). – Ессентуки : АГПИ, 1999. – 135 с.; Рамазанов Х. Х. Колониальная политика царизма в Дагестане в первой половине XIX в. – Махачкала : [б. и.], 1956. – 40 с.; Смирнов Н. А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках. – Москва : Соцэкгиз, 1958. – 244 с.; Хашаев Х.-М. О. Занятия населения Дагестана в XIX веке. – Махачкала : [б. и.], 1959. – 116 с.; Чжун Сечжин. Причины и ход Кавказской войны в XIX веке // Вопросы истории. – 2017. – № 7. – С. 169–175.

населения с установлением определенных видов повинностей для каждого слоя до более однородной стратификации. Основная часть дагестанского крестьянства – это уздени, лично свободные крестьяне, которые, будучи в горной местности, «несли своему беку некоторые повинности (если жили в управляемых беками аулах) или не несли никаких повинностей (если жили в вольных обществах и аулах)» [61, с. 18]. Дифференциация узденства на территории равнинного Дагестана, располагавшего пахотными землями, подразумевала разную степень их повинностей.

Обострение противоречий между разными социальными слоями горских обществ с приходом на эти территории России усилилось. Царская администрация, создавая себе социальную опору в лице горской феодальной знати, стремилась сохранить все привилегии местных феодалов, защитить их интересы и всячески поддерживать. «Кроме единовременных пособий, ценных подарков, почти всей феодальной верхушке были определены “пожизненные пенсии”, ежегодное жалованье. Ханам и бекам присваивались высокие офицерские и генеральские звания, они награждались орденами и медалями. Шамхалу Тарковскому было присвоено звание генерала и установлено годовое жалованье в 6 тыс. руб. Дербентскому хану было положено ежегодно 6 тыс. руб. Уцмию Кайтага было присвоено звание генерал-майора с жалованием 2 тыс. руб. в год. Владетель Табасарана получил чин полковника с ежегодным жалованьем в 1500 руб. Казикумухскому и Кюринскому ханам было присвоено звание генерал-майоров с жалованьем в 2 тыс. руб.» [86]. Не только раздача чинов и жалований практиковалась российской администрацией. В ходу была и раздача земель. Все это способствовало тому, что «к середине 20-х гг. XIX в. в Чечне, аварских вольных обществах и ханствах Дагестана многие феодалы и старшины склонялись к подчинению царским властям в расчете на сохранение своих привилегий» [266, с. 172].

Усиление власти местных феодалов сказалось на положении крестьянства, которое, по точному замечанию С. Чжуна, испытывало на себе «двойной гнет» [266, с. 172] (особенно это касалось горной части Дагестана, где социальные

отношения были менее развиты). Царская администрация наложила на ряд общин Северо-Восточного Кавказа обременительные налоги, а также привлекала местное население к прокладке дорог, изымала скот для государственных нужд в регионе. Поддерживаемая царской администрацией, местная феодальная знать порой демонстрировала свою крайнюю деспотичность по отношению к местному населению: «Не стесненные ни адатом, ни шариатом, феодалы решали дела «как бог на душу положит», выносили варварские приговоры и тут же приводили в исполнение» [266, с. 171]. Кавказским командованием могли вводиться и различные экономические санкции, негативно отражающиеся на хозяйстве горцев. Принцип коллективной ответственности применялся за провинности отдельных лиц и работал как «блокада целых районов, запрет на свободный проезд по торговым и другим экономическим, хозяйственным делам по равнинной части Дагестана, Закавказью, по всему Северному Кавказу. В случае нарушения этого запрета местным властям разрешалось задерживать прибывших горцев и отбирать привезенные ими товары. Чаще всего конфискованными оказывались изделия домашних промыслов, наплечные бурки, паласы, холодное оружие» [86]. Рост крестьянского недовольства был только делом времени.

Таким образом, Кавказская война, рассматриваемая в дискурсе социологии конфликта, определяется усугубившимися социальными противоречиями, усилившимся социальным неравенством, во многом обусловленным стремлением установить в регионе российскую власть. А. И. Руновский, будучи приставом при военнопленном Шамиле, отмечает, что «съ изъявленіемъ дагестанскими племенами покорности, не была радикально измѣнена вредная система управленія ими; и горцы, въ начале смотрѣвшіе на русскихъ какъ на своихъ избавителей, въ послѣдствіи увидѣли себя горько обманутыми: установленные нами порядки не только не прекратили тираннію туземныхъ владѣтелей, но предоставивъ имъ право управлять народами на прежнихъ основаніяхъ, подкрѣпили это право, до этого боязливое и шаткое, русскими пушками и штыками» [214, с. 62].

Вопросы установления российской власти на территории Северного Кавказа могут быть рассмотрены сквозь призму <u>политологического подхода</u>.

Политологический «разрез» в понимании конфликта подразумевает его рассмотрение как противоборство сторон по вопросу властных полномочий и ресурсов. В рамках такого рассмотрения Кавказской войны часто используются термины «колониальная война», «захватническая война». Горская сторона интерпретируется с помощью термина «народно-освободительное движение». Следует сразу отметить, что любой подход, взятый сам по себе, в абстрагированном от других теорий и взглядов виде, изначально не может дать полную картину исследуемого феномена. Согласимся с мнением ведущих кавказоведов Ш. А. Гапурова, А. М. Бугаева, В. В. Черноуса, подчеркивающих, что российская политика на Кавказе «имела признаки и завоевательные, и колонизационные. Но... только в качестве элементов. В обозначенный период основное содержание политики России в этом регионе, характер российско-горских отношений были значительно глубже и далеко не исчерпывались определениями “завоевание” и «“колонизация”» [40, с. 91]. Восстания в Чечне (1818 год) и Дагестане (1818–1823 годы) вызрели, с одной стороны, в результате активной политики А. П. Ермолова, под командованием которого «русские впервые попытались организовать полный политический и военный контроль Российской империи над всей территорией Северного Кавказа» [266, с. 171]. Во владениях, принявших активное участие в выступлениях, была полностью изменена система власти: на место прежних местных правителей были поставлены русские приставы. С другой стороны, вооруженное сопротивление горцев, безусловно, являлось следствием царской политики по прикреплению крестьян к земле, установлению двойного гнета – со стороны местной феодальной знати и царской администрации. Недовольство встречалось и среди местных феодалов, казалось бы, обласканных российской властью. Однако ограничение власти местных феодалов все же было (в части стремления российской администрации ограничить произвол ханов и беков, например, запрещалась практика пленопродавства, набегов).

Таким образом, военные действия между российскими войсками и восставшими горцами действительно носили характер народно-

освободительного движения: «Эти события можно рассматривать как восстание горцев против установления российской власти в слишком жестких формах и силовыми методами. Со стороны правительства – это подавление крестьянского восстания… Все эти события происходили внутри Российского государства» [40, с. 98], уже включавшего в свой состав и территории Северного Кавказа (согласно Гюлистанскому мирному договору, 1813 год). Переплетение различных факторов, эскалирующих конфликтность, еще раз доказывает его сложность и объемность: «Было бы ошибкой представлять процесс утверждения России в этом регионе как прямопоступательный и благополучный. Давление одной цивилизационной системы на другую всегда вызывает сопротивление или, по крайней мере, видимую реакцию, сочетающую признаки как отторжения, так и приспособления» [40, с. 94]. Не следует забывать и о геополитических целях Российской империи по установлению своего влияния в этом стратегически важном регионе.

Ценностный и идентификационный «разрезы» конфликтности являются определяющими для культурологического подхода: «Культура есть объективный атрибут любого общества, создается обществом и живет только вместе с ним» [74, с. 9]. Все противоречия, приводящие к конфликту, так или иначе имеют культурный фон и контекст. Понимание конфликта как феномена культуры подразумевает его рассмотрение как обусловленного культурой: «В рамках определенной культуры формируется система социально-культурных предпочтений общества, которые в свою очередь материализуются в нормах конфликтного поведения. Культура определяет контекстуальность условий, в которых развертывается конфликт, раскрашивает образы конфликтной ситуации в сознании участников...» [83, с. 228].

Изучением культурной природы конфликта занимались как отечественные, так и зарубежные авторы. Среди отечественных исследователей стоит выделить Г. М. Бирженюка и Е. А. Ильинскую, Т. Г. Грушевицкую, Б. В. Кабылинского, В. В. Кавецкую, А. П. Садохина, Г. У. Солдатову, Э. В. Тишкевича, К. И. Шарафадину. В работах данных авторов рассматриваются как общие

вопросы межкультурной коммуникации, могущей происходить в состоянии конфликта, так и проблемы, обосновывающие культурологические основы возникновения конфликта: «Условно можно выделить два основных подхода к изучению конфликтов в рамках культурологии: первый – с точки зрения конфликта культур, то есть в рамках межкультурного конфликтного взаимодействия между представителями разных культур и этнических групп. Второй – с точки зрения построения определенных моделей конфликтного поведения и моделей управления конфликтами на основе культурной специфики» [282, p. 155].

Концепция столкновения цивилизаций американского социолога и политолога С. Хантингтона является вариантом первого из заявленных подходов. Данная концепция предполагает, что причины конфликтов трансформируются из плоскости экономики и идеологии в пространство культуры. Культурные различия разных цивилизаций, являясь фундаментальными, приведут к нарастанию напряженности, особенно вдоль границ цивилизаций: «…Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем…» [256, с. 3]. Различны ценности, языки, традиции, социальные институты. Эти различия определяют идентичность человека, которая претерпевает существенные трансформации, связанные с обилием взаимодействий и контактов в современном мире. Современный мир, с точки зрения С. Хантингтона, становится все более взаимосвязанным и взаимозависимым. Это повышает роль цивилизационного самосознания каждой цивилизации.

Культурный конфликт возникает «на почве межкультурных разногласий между носителями разных культур, а также в совокупности способов и форм проявления внутренних установок, взглядов, традиций, ценностных подходов

к объяснению тех или иных явлений» [83, с. 228]. «Часто Кавказская война воспринималась и сегодня трактуется многими как война разных цивилизаций, разных культур и разных религий» [65, с. 12]. В параграфе 2.1. более подробно рассмотрены вопросы ценностной, мировоззренческой, конфессиональной несхожести мира России и Северного Кавказа, способные выступать основанием для цивилизационного разлома в условиях данного конфликта.

Рассмотрение Кавказской войны как религиозной войны, проходящей под флагом газавата, как войны горцев-мусульман с русскими, «неверными», придает данному конфликту большую радикальность. Однако данное положение небесспорно. Согласимся с мнением С. Чжуна о причинах этой войны: «Борьба горцев проходила под знаменем мюридизма, оформившегося в качестве идеологии освободительного движения, однако не мюридизм стал причиной войны» [266, с. 169]. А. И. Руновский в материалах допроса имама Шамиля отмечает, что сам пленный имам говорил о принципиально мирном, лишенном каких бы то ни было политических требований характере мюридизма (учения тариката): «Учениіе тарыката, перешедшее въ началѣ нынѣшняго столѣтія въ Дагестанъ – не имѣло, ни въ основаніи своемъ, ни въ наружномъ проявленіи, и тѣни злоумышлѣнія, а напротивъ, основано было именно на «полезныхъ» началах» [214, с. 4]. Это положение диссонирует с идеей газавата, которая выступает (с точки зрения акцентуации религиозного характера данной войны) чуть ли не основополагающим содержанием данного конфликта. Мюридизм не был однородным течением. «Мюридизм, проповедовавшийся Магомедом Ярагским и Джамалуддином Гази-Кумухским, является традиционным тарикатским мюридизмом, в то время как мюридизм кавказский, или газаватский, есть порождение Кавказской войны, реакция на карательные действия царских войск» [162, с. 51–52]. Можно сказать, что первоначально в Дагестане получил распространение монашеский вариант мюридизма как учения тариката, проповедующий духовное самосовершенствование, нравственную чистоту и добродетель, веротерпимость. Провозглашение в 1828 году Гази-Мухаммада первым имамом Чечни и Дагестана, выдвижение его в качестве духовного

и политического лидера способствовали постепенной радикализации мюридизма. Ранее уже было отмечено, что политика царской администрации в отношении разных социальных слоев (крестьянство, феодалы, духовенство) также благоприятствовала назреванию недовольства, желанию сплотиться для борьбы. Газаватский мюридизм есть следствие обострения социальной напряженности и выступлений против царской администрации.

Рассматривать мюридизм как причину случившейся войны не дает и тот факт, что численность мюридов едва ли была достаточной для организации серьезных выступлений. А. И. Руновский отмечает, что «число наибскихъ муридовъ не превышало 550 человекъ. Изъ них 132 состояли лично при Шамилѣ» [214, с. 13]. Вполне возможно, что мюридов было больше, но речь идет именно о «наибских мюридах». «Мюриды тариката» – это проповедники, посвятившие свою жизнь изучению тариката. Ими становились «люди не особенно храбрые и еще тѣ, которые отъ природы были ужъ черезъ-чуръ набожны… изученіемъ тарыката занимались лѣнтяи, дармоѣды и в особенности трусы» [214, с. 11]. «Наибские мюриды» появились при имаме Шамиле (при первых двух имамах их не было) как «ближайшиѣ помощникі, люди вѣрныѣ и вполнѣ способныѣ къ безотлагательному исполненію различныхъ меръ, требуемыхъ исключительнымъ положеніемъ страны» [214, с. 14]. Задачи распространять сложное религиозное учение тариката у этих мюридов не было, так как оно изначально и сущностно противоречит идее газавата.

Все сказанное еще раз подчеркивает мысль о том, что священная война, под знаменем которой порой представляется течение случившегося конфликта, не является причиной и главным основанием этого конфликта. Причину следует искать «въ дурно-организованномъ управленіи, допустившемъ повсемѣстное угнетеніе народа» [214, с. 60]. Роль ислама в истории народов Северного Кавказа, его влияния на формирование системы ценностей и мировоззрения нуждается в более серьезном и пристальном изучении.

Таким образом, абсолютизировать какой-либо из подходов к рассмотрению причин и сущности Кавказской войны не представляется возможным. Кавказская

война являла собой сложный конфликт, сочетающий в себе разные элементы и имеющий множественные причины – политические, социальные, религиозные, межэтнические, культурные. Сосуществование разных «разрезов», обладающих конфликтным потенциалом, определило и длительность этой войны, ее в некотором смысле перманентный характер: «Здесь нет жесткой демаркации противоборствующих сторон, официального объявления войны и заключения мира» [181, с. 99]. До сих пор в отечественной исторической науке существует проблема определения территориальных и хронологических рамок протекания данного конфликта. «Оценка Кавказской войны, ее причин, целей и итогов подвергалась частой переоценке» [216, с. 161], которая зависела как от объективных причин (введение в научный оборот новых исторических источников), так и от изменения идеологической конъюнктуры. Истина, по-видимому, состоит в том, что не только противостояние и непримиримость характеризовали данную войну, продлившуюся более 50 лет. Речь должна идти о трансформации конфликтного потенциала в консолидирующий: «Нельзя игнорировать созидательные процессы, осуществленные Россией на Кавказе» [40, с. 96]. Процесс вхождения Северного Кавказа в состав Российской империи был сложным и неоднозначным. Культурные различия, различия в военно-политической, социально-экономической сферах не могли не вызывать определенные трения, проблемы и непонимание на пути к непростому процессу консолидации. Процессы отторжения и противоборства сочетались с постепенным принятием и приспособлением. С этих позиций Кавказская война являлась временем обоюдного узнавания сторонами друг друга, взаимовлияния и сотрудничества: «Политическое противостояние вызывало не только культурное отчуждение, ненависть, презрение и иные проявления ксенофобии, но, напротив, могло порождать уважение к другому, стремление познать его, понять его мотивы, мысли, поступки» [9, с. 16].

Факторы, определявшие конфликтный потенциал случившейся встречи (социально-экономические, военно-политические, культурно-мировоззренческие), вместе с тем имели и свою положительно определяемую сторону. «Ограничение

и ликвидация рабства, феодальной системы, прекращение междоусобиц, набегов и военных конфликтов, определенное сохранение местного традиционного управления (на уровне сельского управления), свобода вероисповедания и отсутствие прямого вмешательства в исламскую духовную жизнь местного населения, новые экономические возможности – постепенно способствовали интеграции Северо-Восточного Кавказа в российское государственное пространство», – отмечает А. И. Омаров [173, с. 32][3]. Особую роль в выстраивании процесса консолидации между двумя мирами сыграло казачество. Линейное казачество, представляя собой вариант пограничной культуры, способствовало постепенному снятию с инакового Другого ореола враждебности и опасности. Это стало возможным в силу отсутствия принципиальной абстрагированности данной культуры от культуры горцев. Видение данного конфликта как сложной системы, имевшей многообразные причины и факторы, способные, с одной стороны, эскалировать конфликтный потенциал, а с другой – постепенно трансформироваться в пространство консолидации, является эвристически ценным для объективного понимания данного исторического события. Наше глубокое убеждение состоит в том, что подобное понимание, стремящееся уйти от идеологических и политических спекуляций, изначально было присуще сфере искусства. «Профессиональная» поэзия и фольклорная традиция обеих сторон пытались осмыслить возникшую инаковость многомерно, обнаружить в ней разные «разрезы», уйти от однозначности и тенденциозности в ее трактовке. Так, А. В. Смирнов указывает на превалирующую роль художественной литературы. «Деловая документация, актовые материалы и источники идеографического содержания отражают внешнюю и зачастую поверхностную сторону исторических событий. Художественная литература является конденсатором смысловых проекций и категорий рассматриваемой эпохи, в ней находят свое отражение различные идейные и общественно-культурные течения... а с другой стороны, сама продуцирует действительность» [232, с. 140], обнаруживая в ней новые смыслы и значения, очевидно не

[3] Примеры культурного билингвизма более подробно рассмотрены нами в пар. 1.3.

проговариваемые, но предощущаемые. Научным представлениям о Другом необходимо было пройти длительный период эволюции взглядов, чтобы осознать его многоплановость, а сам конфликт – как заключающий в себе консолидирующий потенциал.

1.3. Другой в научных оценках Кавказской войны

Кавказская война является одной из самых дискуссионных тем отечественной исторической науки. «До сих пор в исторической литературе существует разброс мнений по вопросу не только датировки Кавказских войн, но и по периодизации, и в оценке их, а также употреблению самой терминологии», – указывает Л. И. Емельянов [69, с. 5]. Переплетение на Кавказе многих процессов и явлений (борьба за стратегическое обладание данным регионом со стороны Российской империи, Турции, Ирана, притязания европейских государств – Англии и Франции, борьба за независимость горских народов, окрашенная в том числе в религиозные тона) позволяет рассматривать его как сложный, многоуровневый конфликт.

Одни исследования определяют данный конфликт как установление Российской империей своей гегемонии на Кавказе, другие же говорят о военных действиях по присоединению к Российской империи Чечни, Нагорного Дагестана и Северо-Западного Кавказа. В связи с этим хронологические рамки данного конфликта также неединообразны и имеют существенный временной разброс[4].

Обращение к историографии Кавказской войны в рамках данного исследования оправданно и необходимо, так как позволит обнаружить

---

[4] См.: Бижев А. Х. Кавказская война: хронологические рамки и основные этапы // Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы. – Махачкала : Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Институт Российской истории, 1998. – С. 32–34; Виноградов, Б. В., Виноградов В. Б., Клычников Ю. Ю. Российская власть и горский традиционный уклад: очерки взаимодействия в конце XVIII – начале XXI века. – Славянск-на-Кубани : Издательский центр Фил. КубГУ в г. Славянске-на-Кубани, 2012. – 224 с.; Дегоев В. В. Кавказ в системе международных отношений 30-60-х гг. XIX в. (Историография проблемы). – Орджоникидзе : СОГУ, 1988. – 74 с.; Кругов А. И. Ставропольский край в истории России (конец XVIII–XX в.). – Ставрополь : Ставропольсервисшкола, 2001. – 351 с.; Маркова О. П. Россия, Закавказье и международные отношения в XVIII веке. – Москва : Наука, 1966. – 323 с.; Матвеев, О. В., Скибицкая И. М. К историографии завершающего этапа Кавказской войны: Симон Спиридонович Эсадзе // Историческое регионоведение – вузу и школе : материалы 9-й всероссийской научно-практической конференции ; под ред. В. Б. Виноградова. – Армавир, 2005. – Ч. 1. – С. 60–63.

в изменении оценок данного конфликта трансформацию представлений как о Своем, так и о Другом. Фиксация, описание и изучение Другого в пространстве научного дискурса разных эпох происходили с постепенным приращением знаний о нем, введением в научный оборот новых источников, способных сформировать более объективное представление о кавказских народах. Однако идеологическая конъюнктура нередко вмешивалась и во многом определяла вектор этой другости, лишая Другого многомерности и вариабельности.

Поливариантность в прочтении Другого изначально была присуща сфере искусства, которое также обращалось к фиксации и истолкованию возникшей инаковости, но делало это контекстуально случившейся встрече. «Успокоенное, созерцательное, констатирующее» [131, с. 10] (Д. С. Лихачев) познание науки отлично от «движущегося, идущего вслед» (Д. С. Лихачев) художественного осмысления действительности. Именно в художественной реальности, как ни в какой другой, реализуется возможность ухода от одностороннего взгляда на мир, предоставляющая множество вариантов, плюрализм возможностей для преодоления чуждости и экзотичности иных культурных традиций.

Для понимания вклада научных исследований в формирование представлений о Другом обратимся к историографии Кавказской войны, которая может быть разделена на четыре блока: дореволюционная, советская, постсоветская и современная. Сам термин «Кавказская война» был введен в научный оборот представителями дворянского кавказоведения, но уже тогда определялся ряд проблем, связанных как с периодизацией данного события, так и с установлением его участников. Последующая дискуссия разворачивалась и вокруг интерпретации этого конфликта, зависящей от «смыслового наполнения» во внешнеполитическом и внутрирегиональном контексте» [31, с. 56]. Считается, что термин «Кавказская война» был введен Р. А. Фадеевым, определявшим нижнюю границу данного конфликта 1801 годом – временем присоединения Грузии к России [248]. Однако уже в фундаментальном труде генерала В. А. Потто «Кавказская война» (1887 год) ее начало определяется намного более ранним историческим периодом [200] и расширенными

территориальными границами (включающими борьбу за Кавказ Российской империи, Турции и Ирана).

Наследие дореволюционной историографии в вопросе изучения Кавказской войны сложно переоценить. Целая плеяда талантливых исследователей: Н. В. Волконский, А. К. Зиссерман, П. Зубов, В. А. Потто, Д. И. Романовский, Р. А. Фадеев – в единой традиции пыталась осмыслить данный конфликт. Вводились в научный оборот исторические источники, что позволяло создать достаточно подробный нарративный «разрез» Кавказской войны. Много внимания уделялось описанию личностей военачальников, тем самым создавалось «человеческое лицо» [216, с. 161] данного события и определялись ответственные за победы или поражения. В попытках разобраться с проблемой Кавказской войны эти авторы подспудно обращались к изучению этнографии, лингвистики Кавказского региона. Однако пристрастность и определенная идеологическая заданность не позволяют говорить об абсолютной объективности в оценке всех явлений данного конфликта. «В дореволюционной отечественной историографии утвердилась точка зрения, – отмечает О. В. Матвеев, – что высокие государственные соображения и сама историческая судьба обрекли Петербург на радикальное решение задачи приобретения Северо-Западного Кавказа» [152, с. 21]. Придя на эти территории, Российская империя стремилась «окультурить», сделать цивилизованными народы Кавказа, вытеснить их «хищничество», «природную дикость» и коварство. Это была борьба дикости и цивилизации. По мнению авторов книги «Северный Кавказ в составе Российской империи», русская колонизация есть «…массовое вселение в некультурную или малокультурную страну выходцев из… цивилизованного государства» [224, с. 157].

Силовое разрешение конфликта определялось двояко. С одной стороны, имели место рассуждения об отсутствии у Российской империи времени на мирное разрешение данного конфликта: «Перевоспитать народ есть дело вековое, а в покорении Кавказа главным элементом было именно время, данное нам, может быть, в обрез» [247, с. 152]. С другой стороны, невозможность мирного

урегулирования конфликта объяснялась психологией горцев, воспринимавших дипломатию как признак слабости и поэтому не принимавших ее. Только силовой метод, наиболее ярко представленный деятельностью А. П. Ермолова, мог привести к какому-то ощутимому результату. Война виделась абсолютно органичной составляющей горского быта. При таком угле зрения на данный конфликт основные его участники – Россия и Северный Кавказ – видятся абсолютными антагонистами. Кавказ здесь встраивается в модель эволюционистского восприятия Другого, который находится на более низком, если не примитивном уровне развития (в сравнении со Своим) и нуждается в окультуривании. Самоценность Другого при таком рассмотрении нивелируется: он то, что нужно преодолеть, став развитым и цивилизованным. Благодаря поэтам-романтикам станет возможным сглаживание подобных крайностей в понимании инаковости. Другой, оставаясь антагонистом Своего, тем не менее в своей изначальности и простоте обретает положительно оцениваемые поэтами характеристики: он есть мир неиспорченного, естественного, быть может, детского состояния, которое следует не преодолевать, а сохранять. В дореволюционной историографии встречались (пусть и немногочисленные) исследования, в которых обнаруживаются стремления авторов сосредоточиться на иной стороне случившейся встречи России и Кавказа, пусть и происходившей в ситуации перманентного и затяжного конфликта. Такие авторы, как А. П. Берже, М. И. Венюков, Н. Ф. Дубровин, М. Я. Ольшевский, Е. Д. Фелицын, Ф. А. Щербина, «хорошо показали, что, несмотря на превалирование военных действий, Кавказская война была временем взаимовыгодной торговли, сотрудничества, взаимоузнавания русских властей, казаков и горцев» [152, с. 22]. Собирание песенного фольклора горских народов и казачества (как в переводе, так и на языках оригинала), его фиксация (в том числе и в фонетическом звучании) вносили огромный вклад в постепенном снятии с Другого печати крайнего антагониста и принятии его самостийности. Несмотря на все отмеченные достоинства, дореволюционной историографии все же был свойственен определенный европоцентризм в оценках конфликта и его

непосредственных участников. Попытки посмотреть на Другого как на самостийного и самоценного все же не представляли магистральный дискурс научной рефлексии об инаковом.

Советская историческая наука переосмысливала Кавказскую войну в контексте основополагающей методологии гуманитарного познания – марксистской методологии. «Присоединение Кавказа стали рассматривать как национально-освободительную борьбу против колониального гнета царизма, соединенную с антифеодальным протестом местной знати, поддерживаемой русским правительством», – указывает О. В. Матвеев [152, с. 22]. Российская империя, проводившая на национальных окраинах «колониальную экспансию» [31, с. 56], негативно оценивалась молодой советской исторической наукой. Горское же сопротивление рассматривалось как борьба с колониальными притязаниями царизма и оценивалось в положительном ключе. К тому же эта борьба дополнялась антифеодальными выступлениями горцев против своей феодальной знати, что очень органично структурировалось в марксистскую концепцию классовой борьбы и формационного развития. Вместе с тем нуждались в переосмыслении и представления о царской России: «Из-за пропагандируемых лозунгов “дружбы народов” и “классовой солидарности бедняков и трудящихся всех наций” русский народ в целом никак не мог быть объявлен “завоевателем и колонизатором Кавказа”» [216, с. 162]. Агрессорами объявлялись «царизм» и «империализм».

Таким образом, представления об обеих сторонах конфликта изменились кардинально. В рамках советской историографии Другой обрел черты, приближающие его к Своему. Он точно так же был угнетаем империей [86, с. 138], и поэтому все попытки сбросить с себя этот имперский гнет были оправданны и необходимы. Другой проходит все те же ступени в своем стадиальном развитии, что и некогда Свой. Марксистская идеология требовала от советских историков рассматривать классовую борьбу на Кавказе как «часть общемирового революционного процесса» [180, с. 162]. С этих позиций велось

и обоснование якобы революционного состояния России перед отменой крепостного права.

Свой и Другой не противопоставляются, а рассматриваются как схожие единицы большого социалистического строительства совместного «светлого будущего». Они не могут быть противопоставлены, особенно в 1940–1950-е годы, еще и потому, что в пространство их совместного сосуществования вводится третья сторона, представленная Англией и Турцией, которые «своей подрывной деятельностью определили возникновение на Северном Кавказе реакционного мюридизма» [152, с. 23] (исследования М. В. Покровского, А. В. Фадеева, В. Н. Черникова). Советская историография Кавказской войны 1960–1980-х годов много внимания уделяла обоснованию добровольного вхождения народов Северного Кавказа в состав России, критикуя в первую очередь западную историографию за имперское восприятие России (подчинение Северного Кавказа определялось «особенностями русского имперского мышления» [216, с. 164][5]) (исследования А. Х. Бижева, М. М. Блиева, В. В. Дегоева, Б. М. Джимова, Г. А. Дзидзария, А. Х. Касумова, Н. С. Киняпиной). На идее добровольности основывается и оценка такого явления, как мухаджирство: горцам, не желавшим принять российское подданство, не мешали уходить в Турцию. Имеет место и практика сравнения судьбы переселившихся и оставшихся в России горцев, которые «в конце концов получили собственную национальную автономию» [152, с. 23].

Однако не следует забывать, что в попытках обосновать такое восприятие Другого (как схожего со Своим, развивающегося по тем же правилам и законам) порой приходилось ретушировать исторические шероховатости, не вписывающиеся в подобную картину построения инаковости. Например, ученые старательно стремились обойти в своих исследованиях такие явления, как набеги горцев на казачьи станицы, так как «это могло бросить тень на горцев как на участников классовой борьбы… Кроме того, уровень общественного развития

[5] Утверждение о присущем России стремлении присоединять и «порабощать» представлено в работах Д. Уркварта и Дж. Баддели.

всех горских племен был искусственно уравнен и априори считался феодальным без достаточного обоснования подобного утверждения» [216, с. 162]. Убедительности не доставало и тезису о колониальной экспансии России на окраинах Российской империи. Российский колониализм рассматривался в контексте колониализма европейских держав и заявлялся порой весьма декларативно.

Вместе с тем в советское время были продолжены исследования в области изучения быта, общественных отношений и языков горских народов. Этнографические экспедиции позволяли накопить ценный материал по мифологии, лингвистике и традициям различных этносов, населявших данный регион. Фольклор кавказских народов начинает массово переводиться на русский язык, став доступным советской читающей публике. Заслугой М. М. Блиева являлось исследование «Кавказская война: социальные истоки, сущность», опубликованное в 1983 году в журнале «История СССР», заложившее основу иного взгляда на природу и сущность этого конфликта, а потому – и на восприятие инакового [25]. Набеговая система горских обществ – специфический способ их жизнеобеспечения и существования, который был свойственен им как переходным типам обществ. Набеги осуществлялись сначала на местные племена, а затем – на русские поселения с целью захвата пленных и возможности получения за них выкупа. «Захват пленников для горцев Северного Кавказа был частью их общественных практик», традиционно существовавших в регионе. О широком развитии «пленопродавства» писали уже российские дореволюционные авторы (И. Бларамберг, С. М. Броневский, Н. И. Карлгоф, Ю. Клапрот) [281, p. 19], а также польские добровольцы, сражавшиеся против российских войск (Т. Лапинский, А. Фонвиль). Российская империя, пришедшая на Кавказ, начинает постепенно оспаривать необходимость и обязательность этой древней практики на данных территориях, оттесняя горцев все выше в горы или же отвечая на каждую такую вылазку карательной экспедицией. «Лишая горцев традиционных объектов экспансии, политика России приходила в столкновение с интересами организаторов и участников набегов», – указывает М. М. Блиев [25,

с. 54]. Объяснение природы Кавказской войны внутренними процессами, происходящими внутри самих горских народов, открывало возможность для более глубинного проникновения внутрь этих обществ, учет их самобытности и непохожести на свое собственное. Для 1980-х годов эта идея прозвучала достаточно революционно. Исследование М. М. Блиева во многом было воспринято враждебно, особенно молодой кавказской научной интеллигенцией, увидевшей в этом стремление выставить в агрессивном свете жителей Кавказа.

В то же время подобный ракурс рассмотрения проблемы позволял, во-первых, постепенно «снимать» с данного вопроса политико-идеологические шоры, обращаясь к культурной специфике Другого, а во-вторых, рассматривать его как самостийный феномен, специфический, уникальный и непохожий на Своего. Такие акценты подразумевают релятивистское понимание Другого, присутствовавшее уже в русской поэзии первой половины XIX века.

Постсоветская историография Кавказской войны находилась под явным влиянием возросших национальных идеологем. Б. В. Виноградов отмечает, что в 1990-е годы был заметен возврат «к постулатам пресловутой концепции “абсолютного зла”, характерной для 1920–1930-х годов… политика России на Северном Кавказе демонизировалась, а жизненные привычки и действия горцев идеализировались» [31, с. 58][6]. Имперская Россия, СССР видятся «национальному» историческому описанию главными ответственными за столь длительно продолжавшийся конфликт с горскими общностями, а горцы представлены «в слишком благоприятном свете… как невинные жертвы российской агрессии» [216, с. 164][7].

---

[6] В рамках данной методологии написаны следующие работы: Гапуров Ш. А., Абдурахманов Д. Б., Израйилов А. М. Дагестан в кавказской политике России в первой четверти XIX века. – Нальчик : Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г., 2008. – 483 с.; Гордин Я. А. Кавказ. Земля и кровь. Россия в Кавказской войне XIX века. – Санкт-Петербург : Журнал «Звезда», 2000. – 464 с.; Земля адыгов = Адыгэмэ ячIыгу : Адыгэмэ ячIыгу / А. Х. Шеуджен Г. А. Галкин, А. К. Тхакушинов [и др.] ; под ред. А. Х. Шеуджена. – 2-е изд., перераб. и доп. – Майкоп : Адыгея, 2004. – 1000 с.; Кажаров В. Х. Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII – первой половине XIX в. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.07. – Москва, 1994. – 44 с.

[7] См., напр.: Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы : тезисы докладов международной научной конференции. – Махачкала : Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 1998. – 123 с.; Черкесия в XIX веке : материалы 1-го кошехабльского форума «История –

С другой же стороны, имеют место представления о принципиально хищническом, разбойничьем характере горских обществ, их внутренней агрессивности, провоцирующих Россию на оборону от них. В некоторых исследованиях абсолютизировались культурные факторы, продиктованные этнической идентичностью [181], что не могло способствовать выстраиванию объективного образа Другого, который, очевидно, не может быть однозначным. Однозначность упрощает Другого и, может быть, уплощает (делает более плоским, лишает объемности и многогранности).

Однако сам факт обращения к культурной непохожести Другого, попытки, пусть и пристрастные, проникнуть в специфику его ментальности, определявшей картину мира, «способ смыслополагания», полагает А. В. Смирнов [212, с. 60–61], позволяли обнаружить в Другом новые грани его инаковости. Так, к примеру, набеговая практика, рассматриваемая М. М. Блиевым свойственная горским народам организация хозяйственно-экономической жизни, находит новую интерпретацию. Так, З. С. Гаирбекова указывает: «Так как на коллективном уровне не было принято решение о нападении, всякие репрессивные меры ко всему роду считались неоправданными. Таким образом, тайная война вполне укладывалась в нормы жизни горцев и вовсе не свидетельствовала об их коварстве» [36, с. 60–61]. Чтобы объявить открытое вооруженное противостояние, требовалось разрешение старейшин. Прекрасно осознавая, что силы неравны, старейшины не могли такое решение сделать реальностью. Однако культ воина, свойственный кавказскому миру, подразумевал возможность каждого мужчины (как свободного человека) владеть оружием и применять его. Именно поэтому набеговая тактика ведения боевых действий вполне логично укладывалась в миропонимание горцев.

Поляризация мнений и взглядов историков очевидна. Необходим был поиск методологий, способных внести позитивные аспекты в восприятие инаковости, снять налет агрессивности или же жертвенности с обеих сторон случившегося

достояние народа» (Майкоп, 24–25 апр. 1990 г.) ; редкол. : науч. ред. Д. Х. Мекулов [и др.]. – Майкоп : Изд.-полигр. и книготорг. произв. об-ние «Адыгея», 1991 (1992). – 264 с. и др.

конфликта, обнаружить культурные механизмы, способствующие не отдалению Своего и Другого, а их потенциальному сближению и взаимодействию. Так, после увлечения национальным историописанием отечественная историография Кавказской войны приходит к пониманию необходимости применения различных методологий к оценке данного конфликта и его участников: «Многие историки, – отмечает К. М. Гожев, – подходят к истории по принципу “или – или”, считая, что две разные информации не могут не враждовать… Исследование же должно производиться по принципу “и то, и другое”» [51, с. 76].

Изучение Кавказской войны должно стать исследованием не просто длительного конфликта с «размытым» театром боевых действий и дискуссионными хронологическими рамками. Этот конфликт необходимо изучать, отмечает О. В. Матвеев, «как пространство сложного и во многом плодотворного взаимодействия людей, представляющих разные культуры, идеи, традиции и навыки» [152, с. 25]. Одним из вариантов такого многокачественного изучения самой Кавказской войны и феномена Другого в пространстве ее бытования является широкое применение антропологического подхода в исторических исследованиях. «Человеческое» лицо случившегося конфликта, во многом ставшего повседневным контекстом для нескольких поколений как горцев, так и русских, обнаруживается исследователями в пространстве «военно-бытовой повседневности (жилище, одежда и вооружение, система питания и пр.); в области соционормативной культуры – исследованием взаимодействий и противоречий между обычаями и “законами военного времени”; в духовной культуре – исследованиями лексики, фольклорных форм, мировоззренческих представлений о войне» [152, с. 26], психологии «пограничных» обществ (линейного казачества, военнослужащих Отдельного Кавказского корпуса, перебежчиков, пленных и т. д.) (Н. И. Бондарь, В. В. Лапин, В. А. Тишков). Последние из заявленных направлений исследований Кавказской войны представляются эвристически ценными, так как смещают акцент с соперничества и противостояния на взаимодействие в рамках «контактных зон», или фронтира. Появившись впервые в 1890-х годах в американском научном историческом

дискурсе[8], в отечественной исторической науке данная концепция стала особо популярна с 1990-х годов[9].

Таким образом, отход от единой методологии изучения Кавказской войны и ее участников, конфронтационной в своей основе, в пространстве научного дискурса происходил постепенно. Случившаяся встреча двух миров (в нашем случае – России и Северного Кавказа) всегда предполагает формирование особого пространства – границы, где и кристаллизуется образ Другого. Разграничение Своего и Чужого имеет архаичную природу. Изначально имеющее место топологическое противопоставление Своего и Чужого как занимаемого пространства, места, где представлены эти два начала, постепенно трансформируется в «символическое пограничье» [280], где определяющую роль начинает играть идентичность.

Несхожесть Своего и Другого, понимаемая на уровне разности идентичностей, определяется уже не просто топологически, но ценностно. В этом отношении граница необходима для самоидентичности и самоописания культуры: «Граница является своего рода фильтром, пропускающим одну информацию и отсеивающим другую» [60, с. 247]. Культура, организуя самое себя на основе своей отличности от Другого, наиболее ярко проявляющейся именно на границе с ним, склонна абсолютизировать эти различия, отторгая и вытесняя Другого на периферию. Подобное отношение к Другому имело место в официальном, военно-политическом дискурсах, но сглаживается в пространстве художественного осмысления возникшей инаковости. Вместе с тем происходящая

---

[8] Turner F. J. The Significance of the frontier in American history. – Huntington, N.Y. : R.E. Krieger Pub. Co., 1976. – P. 1–38.

[9] Гатагова Л. С. Россия и Кавказ: проблемы этнокультурного взаимодействия // Контактные зоны в истории Восточной Европы. – Москва : Институт российской истории РАН, 1995. – С. 119–127; Голованова С. А., Шнайдер В. Г. Концепция «фронтира» в современной кавказоведческой литературе // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2012. – Вып. 3. – С. 59–66; Олейников Д. И. Противоречия культурного билингвизма: особенности психологии русского офицера-горца в период Большой Кавказской войны // Военно-историческая антропология. Ежегодник. – 2002. – Предмет, задачи, перспективы развития ; отв. ред. Е. С. Сенявская. – Москва : РОССПЭН, 2002. С. 229–236; Черноус В. В. Культурно-цивилизационное взаимодействие на Северном Кавказе: история и некоторые тенденции // История: научные поиски и проблемы. – Ростов н/Д. : Изд-во Северо-Кавказского науч. центра высшей школы, 2000. – С. 164–187; Шеуджен Э. А. К вопросу о северокавказском фронтире // Научная мысль Кавказа. – 2006. – № 3 (47). – С. 76–83 и др.

на границе встреча с Другим не только организует пространство Своего, но и дезорганизует пространство Другого. Вступая в контакт с ним, заимствуя, усваивая, трансформируя и адаптируя его опыт как бы «под себя», Другой теряет свою изначально пугающую инаковость, ставшую причиной его первичного отторжения. Другой становится понятным и принятым.

Подобная двусмысленность границы, называемая Ю. М. Лотманом «билингвизмом и полилингвизмом» [133, с. 183], говорит о возможности границы одновременно объединять и разъединять. «Поскольку граница всегда является границей-с-чем-то, она одновременно принадлежит обеим пограничным культурам», – отмечает И. В. Демин, анализируя понятие границы в семиотике Ю. И. Лотмана [60, с. 244]. Граница проницаема. Функционал границы определяется ее способностью трансформировать чужое в пространство своего, «оставаясь при этом инородным» [133, с. 183]. В исследовании И. Пащенко и А. Урушадзе представлена типология культурного билингвизма, включающая индивидуальный и групповой типы: «Индивидуальный тип был характерен для русских солдат и офицеров Отдельного Кавказского корпуса, чиновников администрации, жителей Кавказа, находившихся на царской службе и/или прошедших курс обучения в российских учебных заведениях» [181, с. 102]. Сюда же можно отнести и русских поэтов, по разным причинам оказавшихся на Кавказе, писавших об этом мире, проникшихся его самобытностью и многообразием.

Носителями группового культурного билингвизма авторы называют казачество (казаков Кавказской линии), «традиционные культурные установки которого – высокий статус мужчины, военизированный характер культуры – были близки повседневной жизни горцев» [181, с. 103]. Линейные казаки разделяли многие традиции горского населения, разбирались в обычаях, владели местными языками. Так, куначество, было распространенным обычаем среди казаков Кавказской линии. Вместе с тем великорусскость также была свойственна сознанию казаков, проживавших на пограничье и защищавших южные границы Российской империи от набегов горцев, беззаветно служивших вере, царю

и Отечеству. Поэтому «нет оснований утверждать, что заимствования осуществлялись “точь-в-точь”. Как правило, наблюдалось переплетение славянских и горских черт и выработка на этой основе инноваций» [19, с. 103].

Выступая своеобразными проводниками смыслов, идей, ценностей Другого в пространство Своего, линейное казачество становилось прекрасным посредником в деле осуществления коммуникации с инаковостью. При такой акцентуации Другой не отчуждается а «очуждается» (Б. Брехт) и «остраняется» (В. С. Библер, В. Б. Шкловский) [149], то есть рассматривается как самостийный, чуждый Своему, быть может, странный, но неотторгаемый. Такой Другой может иметь для Своего разные последствия, априорная опасность которых для него не абсолютизируется. «Остранение связывается со специфическим пониманием субъекта культуры как «странника»: чтобы мыслить гуманитарно, нужно быть выбитым из «цивилизационных луз», «выскочить из матрицы цивилизации», «смотреть с пограничья», «оказаться аутсайдером цивилизации, стать ее странником» [72, с. 98].

Трактуя границу в бахтинском смысле, можно говорить о ее онтологической данности: «Культура вся расположена на границах, граница проходит повсюду, через каждый ее момент... Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [16, с. 266]. Граница – это место, где встречаются различные, инаковые начала, создается зона для контакта Своего и Чужого, «парадоксального их пересечения» [6, с. 12].

Специфика общности терского и гребенского казачества в полной мере отвечает такому состоянию пограничности. «В процессе своего исторического развития, – отмечает А. А. Кудрявцев, – казачество из буйной вольницы, смело боровшейся с воинственными соседями, постепенно превращается в неотъемлемую часть государства Российского, но с особым укладом своей жизни и своими обычаями» [118, с. 82].

Не ставя перед собой цели изучения проблемы этногенеза и расселения данных казачьих сообществ (этот вопрос является дискуссионным для исторической науки), стоит подчеркнуть их изначальную полиморфность и гетерогенность. Постоянное пополнение данных общностей казачества за счет других групп населения было необходимой практикой, особенно во время Кавказской войны: «…среди терских казаков были не только русские, но и украинцы (“малороссы”), осетины, кабардинцы, грузины» [244, с. 202]. Продолжительная линия кордонных укреплений – Кавказская линия – требовала защиты на всем своем протяжении. Линейные казаки (терские и гребенские) проживали «на Кавказской укрепленной линии от Кубани до Каспийского моря» [244, с. 201]. Вместе с тем одним из источников пополнения линейного казачества выступала и северокавказская среда: «Одиночные беглецы и переселенцы в казачьи станицы, принимавшие христианство, как правило, быстро “обрусевали”. Но те, кто переходил в казачество достаточно большими группами, сохраняли свои верования и характерные черты прежней жизни и быта» [19, с. 100].

Горская сторона этой своеобразной границы, географически определяемая реками Терек, Сунжа и Аргун, представляется более консервативной. Открытое, активное восприятие иной культуры, стремление творчески переработать и трансформировать этот опыт инаковости, желание поделиться «своим» здесь были представлены в меньшей степени, чем в среде казачества. Причины тому могут быть разными – от изначального желания сохранить самое себя, свою специфику в этом калейдоскопе кавказских этносов и народностей, языков и традиций (а с приходом на эти территории совсем инакового Другого в лице России – в особенности), архаичного характера самих горских сообществ до своеобразия горского национального характера, лишенного крайностей, амбивалентных характеристик, присущих русскому национальному характеру: «Русский характер весь соткан из крайностей – это явление изучено и изображено русскими мыслителями и писателями Н. А. Бердяевым, Ф. М. Достоевским Д. С. Лихачевым, Н. О. Лосским и др. Горскому характеру несвойственно

подобное явление, наоборот, осмотрительная разумность и терпение в горах считаются признаком мудрости» [41, с. 9].

Однако это не означает, что примеры подобного взаимопроникновения двух культур, располагавшихся на одной границе, отсутствуют. В практике реальной жизни, длительное время проходившей на фоне военного конфликта, имели место переходы горцев в стан русской армии. Можно отметить Мусу Кундухова, горского аристократа, в 12-летнем возрасте взятого аманатом (род заложничества, закреплявшего определенные договоренности между сторонами, в котором аманат имеет скорее статус гостя, нежели пленника)» [172] в Санкт-Петербург, получившего военное образование в Российской империи и ставшего российским генералом. Подобное явление, но уже в казачьей среде, иллюстрирует «Дело Атарщикова», сотника, перешедшего на сторону противника в 1840-е годы и не просто принимавшего участие в военных действиях на стороне горцев, но и ведшего пропагандистскую работу среди казачества, солдат и офицеров царских войск с призывами последовать его примеру» [36, с. 79]. Интересна судьба одного из сыновей Шамиля – Джамалуддина. Известно, что во время осады аула Ахульго в восьмилетнем возрасте он был отдан в аманаты. В России Джамалуддин получил военное образование, но позже был возвращен Шамилю в обмен на других пленных. С постепенным ослаблением имамата наибы Шамиля начинают переходить в стан вчерашнего «врага». Среди них был «Бота Хамурзов, ставший правой рукой А. И. Барятинского в его походах против непокорных чеченцев» [31, с. 81]; Эндирбей Умахиев, наиб Малой Чечни, «опасавшийся расправы со стороны деспотичного повелителя за свои неудачные действия в борьбе против российских войск и сражавшихся на их стороне кумыков» [31, с. 81]. На сторону русских перешел и легендарный наиб Шамиля Хаджи-Мурат. Магомед Хандиев, один из воинов имама Шамиля, попав в 1846 году в плен к русским, начал изучать русский язык. В стремлении приобщить своих земляков к русской культуре М. Хандиев переводит на аварский язык поэтические произведения А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова. Такие случаи были не единичны.

Эти примеры еще более красноречиво демонстрируют культурный билингвизм, но уже не только как способность соединять в своем топосе разные инаковости, быть восприимчивым к ним, но и как особое состояние человеческого мировосприятия, находящегося в драматичных условиях пограничья: «...трагическая двойственность мировосприятия человека, оказавшегося сразу в двух несхожих культурах» [172]. Внутренняя расколотость такого рода идентичности приводила к формированию особого драматизма в мироощущении его носителя: «пограничность состояния, при котором в душе человека долг и чувство находятся в постоянном противоречии» [172]. Трагическим результатом таких противоречий была вечная раздвоенность мироощущения человека, его чужесть одновременно и для своего мира, и для мира инакового. «Зов крови», стремление быть со своим народом порой приводили к предательству. Имела место практика перехода на сторону противника. Так, Муса Кундухов, разочаровавшийся в политике царской администрации, перешел на сторону Турции, его старший брат, служивший в русской армии, в дальнейшем перешел в стан войск Шамиля, «где к нему относились с большим подозрением, вплоть до его гибели в бою с русскими в 1844 году» [172]. Возвращение сына Шамиля, Джамалуддина, на Кавказ после обмена на других пленных не обострило его национального самосознания. По всей видимости, Россия стала ему близка. Надежды Шамиля использовать знания сына, 15 лет прожившего в России, против России, не увенчались успехом – «Россия получила мощного агента культурного влияния буквально по правую руку Шамиля» [172]. «В состав войск Шамиля входило подразделение, сформированное из числа дезертиров российской армии» [31, с. 83], которые пользовались огромными привилегиями сравнительно с местным населением и на опыт которых Шамиль опирался в своих военно-стратегических решениях.

Подобная расколотость самоидентичности приводила прежде всего к внутренней конфликтности ее носителя, невозможности уравновесить взаимоисключающие начала в ее структуре. Вместе с тем разворачивающийся в поле индивидуальной идентичности культурный конфликт делал таких людей

(внутренне расколотых и испытывающих личную трагедию от этой расколотости) и целые общности (например казаков) своеобразными медиаторами между конфликтующими сторонами. В конечном счете именно эти «пограничные» общности во многом способствовали постепенной интеграции северокавказского региона в российское историко-культурное пространство.

Сфера художественного способна если не нивелировать, то смягчить этот драматизм, так как именно искусство в состоянии репрезентировать иную культуру, причем сделать это абсолютно ненавязчиво. Обе стороны случившейся встречи создавали художественные образы Другого (литературные и фольклорные), выступая медиаторами восприятия инакового. Социокультурная ситуация, длительное время деформированная военными событиями, тотально монологичными по своей сути, безусловно, в избытке не располагает средствами для нормального, мирного и продуктивного взаимодействия. Однако это не помешало поэтам через обращение к языку искусства, художественного слова проявить искренний интерес к возникшему Другому, запечатлев его образ. Война, во многом превратившаяся в обыденный контекст, в рамках которого разворачивались социальные отношения, тем не менее не смогла уничтожить, но даже приумножила культурный интерес к Другому. «Всякий дисбаланс в отношениях человека и мира побуждает человека искать с ним равновесие, сочиняя свою изобретаемую эстетическую модель» [114, с. 76], давая тем самым возможность взглянуть на эту драматическую обыденность несколько иначе, научиться «любить жизнь и прощать ее» [114, с. 77], даже в самых крайних ее проявлениях. Сюжеты взаимопомощи, уважения и гуманизма начинают проникать в поэтические традиции России и Северного Кавказа тех лет.

Именно искусству – художественной литературе первой половины XIX века, фольклорным песням – принадлежит заслуга открытия Другого, попытка его многоуровневой художественной визуализации. Конструируя образы Другого, искусство пыталось понять возникшую инаковость. Вместе с тем обращение к фиксации образа Другого подспудно подразумевало и самопознание через эту разность. Хотелось бы подчеркнуть, что подобный диалогизм, как стремление не

разделять, а соединять встретившееся инаковости, изначально присутствовал в сфере художественного. Именно в художественной реальности, как ни в какой другой, реализуется возможность ухода от одностороннего взгляда на мир. Возможность художественного образа диалогически соединять в своей многоуровневой структуре разные «разрезы» и пласты социокультурной реальности и субъективных интенций самого автора (или же коллективной памяти) делает его своеобразной формой осуществления диалогических потенций культуры, столь необходимых в военное время. Согласимся с мнением М. Л. Шуб, отмечавшей, что исторический взгляд «в большей степени ориентирован на объективное изучение фактов прошлого в их логической последовательности… ...культурология же создает образ прошлого, который конструируется культурой…» [272]. Искусство, рассматриваемое как феномен культуры, в полной мере способно продемонстрировать поливариантную модель понимания Другого как части этого прошлого, соединив в его образе объективные и иные установки культуры.

Искусство действительно способно предоставить культуре поливариантную модель диалогизма, отличную от «сложившегося в обыденной практике и лингвистике взгляда на диалог как на определенный “механизм” коммуникации» [104, с. 16], способный существовать только в результате обоюдного желания ценностно-близких субъектов к взаимообогащению, пониманию и со-бытию. Более того, искусство со-человечно по своей природе. Однажды возникнув в мире человека, оно уже больше никогда от него не уходило, и, как познание мира, «искусство первично, наука же вторична. И дело здесь не в том, что искусство лучше, а наука “хуже” постигает истину. Искусство, художественный тип познания оказывается ближе к тому, что полагает истиной гуманитарное знание» [75, с. 22], множественное, вариативное, полилогичное по своей природе. Искусство, создавая образы Другого по обе стороны случившейся встречи, стремилось не столько рационально понять возникшую инаковость, сколько прочувствовать, истолковать.

Таким образом, искусство, рассматриваемое как феномен культуры, в контекстуально случившейся встрече способно было уловить все многообразие аспектов другости, обнаруживать каналы мирного, продуктивного взаимодействия, столь необходимого в непростое военное время. Науке же потребовалось значительное время, чтобы прийти к пониманию многогранности Другого и постепенному снятию агрессивности и конфронтационности в оценках Кавказской войны и ее участников. Безусловно, степень этой неоднозначности, сложности Другого вариативна в пространстве русской и северокавказской поэзии, но через постепенное, осторожное открытие различных сторон Другого в конечном счете происходил сложный процесс самопознания, открытия своей многомерности.

В заключение главы резюмируем, что обнаруженная эволюция теоретических подходов к пониманию Другого говорит о постепенной трансформации взглядов на него – от эволюционистских, встраивающихся в концепцию ориентализма, через универсализм, с его идеей внутренней общности культур, к релятивизму, основанному на признании самоценности и самобытности культур Своего и Другого. Обнаруженный эволюционизм теоретических подходов к пониманию Другого в полной мере соотносится с постепенной трансформацией научных оценок участников Кавказской войны, рассматриваемой в работе как сложный, многофакторный конфликт. Рассмотрение Кавказской войны не столько как пространства противостояния, сколько как времени взаимного узнавания Россией и Северным Кавказом друг друга сделало возможным обращение к сфере искусства, способного максимально полно соединять в своей системе образности разные аспекты инаковости, причем делать это в моменте (контекстуально происходящему конфликту), а также говорить о гуманизме в столь негуманное время.

ГЛАВА 2. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ ИНАКОВОСТИ В ИСКУССТВЕ: ПОЭТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ДРУГОГО

2.1. Роль искусства в формировании образа Другого в условиях конфликта[10]

Проблема хронологических рамок и периодизации Кавказской войны до сих пор является дискуссионным вопросом современной исторической науки. Как отмечает Г. А. Джахиев, «До сих пор в исторической литературе существует разброс мнений по вопросу не только датировки Кавказских войн, но и по периодизации и в оценке их, а также употреблению самой терминологии. Одни историки употребляют терминологию в единственном числе, другие – во множественном» [64, с. 5]. Как бы то ни было, данный конфликт действительно был достаточно длителен по времени и растянут пространственно. Именно поэтому военный контекст во многом стал обыденным фактором жизни нескольких поколений. Сфера художественного по-разному пыталась внести ясность в этот нестабильный мир, деформированный войной, гармонизировать его, зафиксировать, представить и донести эту инаковость, ежедневно встречающуюся обеим сторонам, но сделать это целостно и многомерно.

Для понимания заявленной проблематики роли искусства в формировании образа Другого необходимо ответить на ряд вопросов:

– в чем заключается специфика искусства как феномена культуры;

– в чем заключается специфика языка искусства;

– почему именно художественной литературе (или же фольклорной традиции – в случае Северного Кавказа) была отведена роль первичного открытия Другого?

---

[10] Ключевые положения данного параграфа нашли отражение в публикациях автора: Казакова Е. А. Искусство как поле диалога культур (по материалам русской, дагестанской и чечено-ингушской поэтических традиций первой половины XIX века) // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2019. – № 4, Т. 10. – URL: https://sfk-mn.ru/PDF/02KLSK419.pdf (дата обращения: 26.02.2024); *Ее же*. Культуротворческий потенциал искусства (по материалам русской и северокавказской поэзии первой половины XIX века) // Общество: философия, история, культура. – 2024. – № 4 (120). – С. 202–207. – URL: https://sciup.org/kulturotvorcheskij-potencial-iskusstva-po-materialam-russkoj-i-severokavkazskoj-149145370 (дата обращения: 02.02.2025).

В теории искусства существуют разные подходы к пониманию природы искусства и художественного творчества. Современные исследователи данной проблемы: В. Н. Смирнова и Т. А. Козина – предприняли попытку систематизации существующих подходов к пониманию природы искусства. Так, вслед за С. П. Мамонтовым и О. А. Кривцуном авторы выделяют три основные направления рассмотрения природы искусства и художественного творчества [229].

1. Историко-культурное направление, представленное работами Ю. Б. Борева [26], А. Ф. Еремеева [70], А. Я. Зися [78], А. Я. Зися и М. П. Стафецкой [79], Д. С. Лихачева [131], И. Тэна [245]. В данном подходе искусство рассматривается как социальное явление, обусловленное объективными тенденциями и закономерностями развития общества. Чтобы понять специфику искусства, необходимо «в точности представить себе общее состояние умственного и нравственного развития того времени, к которому оно принадлежит» [229, с. 63]. В данном случае будет уместным обращение к таким категориям современной гуманитарной мысли, как «картина мира, менталитет, система ценностей» [111, с. 124], которые выступают как внешний фактор, влияющий на природу искусства и его специфику. «Сущность искусства, – отмечает А. Я. Зись, – не в своеобразии чувственного восприятия, а в многообразии действительности и общественной практики, обусловливающей потребность в художественном отношении к миру» [79, с. 143]. Действительность своими множественными коннотациями порождает стремление осмыслить их художественно. Искусство закономерно возникает на определенном этапе развития общества.

2. Теория искусства субъективного характера, представленная исследованиями Ф. Ницше [168], З. Фрейда [253], К. Г. Юнга [276], Л. С. Выготского [33], А. А. Потебни [197], В. Б. Шкловского [270], О. А. Кривцуна [111–116], Н. Ю. Мочаловой [157–159]. Точки зрения перечисленных авторов, безусловно, не могут быть сведены воедино, однако объединяющим началом в данном случае выступает стремление найти истоки

искусства в психологии Художника. Внутренний мир автора всегда индивидуален и неповторим. Создаваемые им произведения не есть копия или слепок с реальности. Они есть новая реальность: «Искусство – это способ обнажения, обновления действительности. Оно строит свою действительность рядом с действительностью мира…» [270, с. 196]. Истоки искусства видятся не то во врожденных биологических инстинктах автора, не то в изначальной предрасположенности его внутреннего мира к художественному творчеству.

3. Рассмотрение искусства как феномена культуры предполагает обращение к теории, «выявляющей общекультурные истоки процессов художественного творчества и художественного восприятия» [111, с. 124]. Эвристическая ценность данной методологической позиции заключается в необходимости совместного рассмотрения внешних и внутренних факторов, оказывающих влияние на историческое движение искусства и его специфику. При этом внешние факторы не ограничиваются только лишь объективными реалиями времени, но предполагают обращение к наиболее общим и объемным разрезам общекультурного контекста, в пространстве которого вызревали и в дальнейшем находили свое выражение художественные образы. Данный подход представлен исследованиями таких авторов, как Л. А. Закс [73; 74], М. С. Каган [92; 93], О. А. Кривцун [111–116], Д. С. Лихачев [131], В. И. Лях [137], Е. Н. Яркова [277].

При выявлении целостных общекультурных доминант эпохи становится возможным более объемное видение феномена искусства, которое есть не просто зеркало культуры и общества или способ самовыражения Художника, но сложный феномен, представляющий взаимодействие этих начал. «Искусство является своеобразным квазисубъектом, представляющим общество в его отраженной форме, а вместе с тем «переводчик» смыслов общественного сознания в значимости и смыслы индивидуального самосознания» [68, с. 38]. Через диалектику внешнего и внутреннего в природе искусства возможен выход на имплицитные общекультурные характеристики изучаемой реальности, создавшей произведения искусства. Они во многом есть ключ к целостному пониманию искусства как феномена культуры. Цельность человека в искусстве,

заявленная М. М. Бахтиным, создает условия для понимания создаваемых образов не директивно и однозначно, а всегда с готовностью к принципиальной их открытости для наполнения многими смыслами и идеями. Искусство всегда чутко реагирует на происходящие в плоскости культуры духовные изменения, запечатлевая их явно или имплицитно в структуре создаваемого образа. Именно поэтому, помимо очевидного и явного, в образе всегда присутствует подспудное, продиктованное определенным типом сознания человека какой-либо эпохи, присутствием в этом сознании как мифологических, архетипических его основ, так и научно-прогрессивных, традиционных, укорененных установок духовной культуры и новаторских ее форм. Таким образом, в искусстве, рассматриваемом как феномен культуры, представлен «весь спектр в развитии приоритетов духовности» [68, с. 39] эпохи.

Одна из первых попыток целостно посмотреть на природу искусства и художественных образов представлена работах М. Каррьера «Искусство в связи с общим развитием культуры» (1870) и Ф. Куглера «Руководство к истории искусства» (1869). Эти авторы, осознавая самоценность и уникальность во все времена создаваемых искусством образов, интуитивно чувствовали единство искусства и мира культуры, объединяющим началом которых является человек [112, с. 55]. Для XIX века эта идея была, безусловно, революционной и именно в силу этого долгое время не могущей утвердиться в качестве определяющего методологического принципа познания искусства. Происходил то откат в сторону объективации природы искусства и художественного образа, то попытка показать всегда самоценный и непохожий характер создаваемых искусством разных эпох образов.

Проблема теоретической рефлексии о роли культуры в конструировании художественной реальности и поиске единых основ развития общекультурного процесса вновь стала проникать в исследования философов на рубеже XIX–XX веков. Идея цикличности развития культуры, представленная в трудах О. Шпенглера, как нельзя лучше ложилась на мысль о культурном круговороте, основанном на поиске общих оснований культурного развития разных эпох.

Современник О. Шпенглера С. Франк также отстаивал эту идею: «Настоящая чуткость к исторически своеобразному, совершенно конкретному, настоящее живое знание достигается не релятивизмом, а проникновением в абсолютное и вечное живое единство бытия и жизни, из которого впервые становится понятной необходимость этого многообразия и этой изменчивости» [112, с. 60].

Советское искусствознание продвинулось далеко вперед в попытке обнаружить это общее культурное основание разных форм художественности и определить его влияние на специфику создаваемого художественного образа. Так, в работах Я. Э. Голосовкера [53] появляется идея о наличии внутреннего культурного единства благодаря так называемому инстинкту культуры, «побуду к культуре» [53, с. 133], носящему принципиально положительный характер. Общекультурный контекст, обусловливающий создаваемый образ художественности, гомогенен, однопланов и схож в силу своего стремления к отбору положительных ценностей культуры. Но в культуре отражается весь духовный опыт человечества, со всеми его гранями и противоречиями, и искусство способно улавливать это разнообразие [254].

Сложные, многоплановые и многокачественные образы мира и человека, запечатленные в культуре, позволяют рассуждать об искусстве не просто в терминах удвоения мира и его отзеркаливания, а сообщения этой образности «некой художественной целостности» [112, с. 64]. Действительность, таким образом, порождает определенную культурную форму, но эта форма в дальнейшем обладает самостийностью: она в состоянии влиять на породившую ее действительность и не совпадать с ней. Искусство мыслит образами. Именно образность определяет природу искусства. Однако образ как категория социально-гуманитарной мысли имеет разнообразные трактовки и определения. С одной стороны, обращение многих социально-гуманитарных наук к исследованию образности сегодня – это тренд, заключающийся в своеобразном визуальном повороте, происходящем в гуманитаристике. С другой стороны, образ – это категория, сущностно и изначально принадлежащая области искусствознания, где образ видится несколько иначе, нежели в других областях

гуманитарного исследования. Изучение понятия «образ» в разных разрезах социально-гуманитарной мысли позволит более предметно определить его специфику, имеющую отношение к сфере искусства.

М. С. Каган говорит об образах в нехудожественном разрезе, отмечая, что существуют их разные значения: «Психологическое: чувственный отпечаток созерцаемой реальности; гносеологическое: адекватное отражение реальности в любой психологической форме – созерцания, представления, мысленной реконструкции; теологическое: образ – икона; онтологическое: образ действий, структура, гештальт» [92, с. 55]. Образ стал устойчивой конструкцией, обращение к которой есть практика многих отраслей гуманитарной мысли.

Основываясь на исследовании А. В. Суркова, обозначим четыре основных подхода к трактовке образа: образ как первофеномен и идеал, образ как цель развития, как отражение действительности и как самостоятельный феномен [238, с. 12]. Все заявленные варианты образов обладают своей спецификой. Так, представление образа как идеала восходит к философии Платона, заявлявшего об объективно существующих и первопорядковых идеях, воплощающих себя в предметном мире, носящем вторичный характер. Образ как идеал подразумевает стремление к нему, движение в заданном направлении. Трактовка образа как цели развития подразумевает некоторую схожесть с предыдущей вариацией. Однако в данном случае речь в большей степени о «нематериальном воплощении образа» (А. В. Сурков), а потому – о еще большем его совершенстве.

Трактовка образа как отражения действительности подразумевает его субъективность и психологизм, всегда личностную окрашенность и индивидуальное прочувствование. Образ как самостоятельный феномен, черпая свою специфику в феноменологической методологии, является данным прежде всего сознанию человека.

Понятием «образ» оперирует и современная литературоведческая наука имагология, изучающая национальные образы мира посредством обращения к литературным текстам. Вместе с тем и здесь существует неопределенность и некоторая терминологическая путаница в определении данного базового

понятия. Так, образ определяется как «ментальное отражение предмета или явления в сознании, представлении, отмеченное индивидуальным восприятием, и соответственно, индивидуальным выражением» [154]. Данное определение несколько затрудняет понимание этого понятия, так как, во-первых, перегружает его разными спецификациями («представление», «восприятие», «выражение») и, во-вторых, делает акцент только лишь на личностном содержании образа, его субъективной природе. Л. Н. Набилкина отмечает, что «именно через призму его восприятия читатель видит страны, быт и нравы их жителей» [165, с. 2].

Образ в имагологической науке может изучаться и как «стереотип восприятия» [180, с. 33]. В таком ракурсе образ является «упрощенным, схематизированным, эмоционально окрашенным» [177, с. 84] феноменом. Такое рассмотрение образа обладает эвристической ценностью, как способ для потенциального межкультурного взаимодействия. При подходе к культуре Другого с определенной степенью предпонимания возможность для продуктивного контакта с ней возрастает в разы. С другой же стороны, стереотипное восприятие всегда ограничивает простор для множества других культурных факторов, индивидуальных проявлений, также конституирующих пространство образа. Нередко имагология обращается к понятию имиджа, употребляя его в значении «стереотип» или «образ» [77], хотя, безусловно, имидж есть более политически и идеологически обусловленный феномен.

Все обозначенные подходы, безусловно, небезосновательны. Образ на сегодняшний день стал практически универсальной категорией, которой оперируют многие социально-гуманитарные науки. Однако, изучая формирование образов Другого в пространстве литературного текста (художественной литературы и народной традиции), следует понимать, что только лишь литературоведческий анализ, подразумевающий изучение образов в текстах литературы в культурно-историческом контексте («принадлежность определенному литературному направлению, жанровая специфика, композиция, тематика, проблематика, мировоззрение автора, обстоятельства написания и т. д.» [177, с. 86]), в рамках данного исследования не может являться определяющим.

Не претендует на полноту и избыточный подход, представленный в исследовании А. В. Суркова, выявляющего различные модели образа [238]. Эпитет «художественный» имеет принципиальное значение в его соотнесенности с категорией образа. Искусство, понимаемое как феномен культуры, способно «выявлять общекультурные истоки процессов художественного творчества и художественного восприятия» [111, с. 124], создавать образы, приближающие человека к опыту многих поколений и эпох.

В пространстве художественной репрезентации образ способен сочетать в себе всю совокупность названных вариаций, становясь при этом не просто самостоятельным феноменом, но постоянно творимым и творящим (Ю. Б. Борев, О. А. Кривцун, В. В. Портнова). Образ не может быть ограничен стереотипными представлениями о Другом, автоматизмами, упрощенными фиксациями. Более того, «образы подлинного искусства обладают «бесконечной» глубиной, они опровергают стереотипы и… воссоздают идентичность в ее подлинной сложности, и с такой же мерой подлинное искусство подходит к осмыслению и воссозданию образа Других» [77]. Художественный образ, представляя собой неразложимое сочетание разных вариантов интенциональности, его наполняющих, «не может являться прямым источником сведений» [71, с. 169] о Другом, схватываемых на уровне стереотипных представлений. «Внутренний диалогизм художественного образа соединяет в себе авторскую точку зрения, точку зрения реципиента, объективное и субъективное» [71, с. 169], индивидуальное и типичное, явное и сокрытое.

Военный конфликт, как социально-политическое условие встречи двух миров, нашел свое отражение и в плоскости межкультурных противоречий, лежащих в разности ценностных оснований участников встречи. Россия мыслится не просто как политический соперник, претендующий на установление своей власти в регионе, но и как соперник духовный, способный к «духовным соблазнам, перед которыми горцы могли не устоять» [58, с. 102]. Насыщенность мира традиционных кавказских культур разного рода условностями, соблюдение которых есть непререкаемая норма жизни, определяла способ горского

мировидения. Мир России представлялся во многом лишенным этих условностей и в этом отношении – более свободным. Однако эта свобода не давала возможности претендовать на цельность в восприятии кавказскими авторами, что создавало «синдром пренебрежения» (А. А. Цуциев). Это мир других ценностей, смыслов, которые принципиально не сопрягаемы со своими. «Народы Кавказа крепко держались за свои традиционные ценности… Можно было одерживать военные победы, организовывать торговлю, строить дороги, открывать школы и посылать в горы миссионеров, но рассчитывать на быстрое изменение психологии людей, которые веками вырабатывали определенный стереотип поведения, не приходилось» [31, с. 98]. Однако и ценностную расколотость двух миров искусство в состоянии было если не преодолеть, то смягчить.

Цивилизационный разлом отчасти имел место и в конфессиональной плоскости: с одной стороны, Россия – мир православной, христианской культуры; с другой стороны, Северный Кавказ во многом и изначально – мир традиционных, этнических культур, но имеющий связи и контакты с арабо-мусульманским миром и в части политической элиты региона тяготеющий к нему. И дело здесь не столько в различиях культовых практик этих мировых религий. Религиозные различия сопрягаются со стержневыми идеями данных религий: «Жертвенная судьба Иисуса так диссонирует с судьбой и делами Пророка Мухаммеда – мыслителя, воина, государственного деятеля в одном лице» [260]. Ислам ассоциируется с возможностью и необходимостью борьбы (объявление газавата – яркое тому подтверждение). Христианская жертвенность, смиренность не сочетаются и идут в разрез с исламскими принципами. «Нам ближе религия Турции, но она не хочет оказать нам военной помощи», – заявляет старейшина Хаджимухо-Хадже во время приезда императора Александра II на Кавказ [36, с. 51]. Мюридизм (одно из направлений суфизма, подразумевающее возможным достижение человеком совершенства и «исполнение религии в трех степенях: шариата, второй, высшей – следование тарикату и, наконец, самой высшей – хакикята» [225, с. 174]) на начальном этапе действительно способствовал

объединению разрозненных племен. Идея о дороге в рай через газават возымела эффект, хотя и не относилась собственно к следованию учению тариката.

Вместе с тем данный аспект противоречия, по всей видимости, не мог стать определяющим, так как горцы не стремились в одночасье стать мюридами («въ буквальномъ смыслѣ лицо, желающее слѣдовать по пути истины» [182, с. 339]). Да и методы, которыми Шамиль и его наибы пытались утвердить новую идеологию, даже для жителей этих регионов, с молоком матери впитавших идеи маскулинности, бесстрашия и готовности действовать, виделись чрезмерно жестокими. Духовенство, приближенные имама Шамиля, далеко не всегда разделяли взгляды своего правителя: «Шамиль нередко собирал представителей духовенства, чтобы разъяснять им смысл шариата и его значение против царских войск. Он требовал, чтобы они толковали сущность религиозного закона в соответствии с его личным пониманием основных догматов. Нередко духовные лица вынуждены были подчиняться имаму только из боязни расправы» [31, с. 82]. Российская же администрация предпринимала неоднократные попытки договориться с имамом, поэтому говорить об объективно существующем противостоянии христианства и ислама, наверное, не приходится. Секретарь Шамиля Гаджи-Али в своем труде «Сказание очевидца о Шамиле» отмечает: «Все эти схватки были между одними мусульманами, без участия русских» [34, с. 83], говоря о сражениях в окрестных селах. Историческая наука также проблематизирует роль мюридизма в Кавказской войне, заявляя либо о ее принципиальной значимости как причины ожесточенной борьбы горцев против русских, либо же отводя ей роль явления, органически возникшего на Северном Кавказе на почве ислама (при этом фактор противостояния Российской империи не является определяющим для возникновения мюридизма).

Примечательно, что искусство и этот разрез противоречия с Другим не просто стремилось зафиксировать, но и осмыслить, отчасти снять пугающую чужесть с Другого. Русские поэты впускают в пространство своего художественного образа ислам и создают поэтизированный образ этой религии. Помимо искреннего интереса к основам исламского вероучения, ислам выступает

прекрасным средством иносказательной демонстрации несовершенства российской действительности начала века. В фольклорных песнях линейных казаков и горцев, безусловно, меньше возвышенно-идиллического восприятия религии противника, свойственного русским классикам-романтикам. В них подчеркиваются иные грани инаковости, прежде всего личностные и этические характеристики горцев, а религиозный аспект если и имеет место, то далеко не центральное и порой фиксируется достаточно обобщенно (не вникая в конфессиональную принадлежность горцев, в казачьих песнях часто встречается наименование «басурмане» [179, с. 79; 32, с. 100], со временем обозначающее «любых недругов» [19, с. 107]). Так, горцев-мусульман в одной из песен терских казаков называют «поклонники Аллаха» [234, с. 49].

Известное произведение «Молитва Шамиля», имеющая разные вариации в горской и казацкой среде и исторически трансформирующаяся, первоначально фиксировала устный рассказ о пленении Шамиля: *«На горе стоял Шамиль / Богу он молился / Черну бурку расстелил / Низко поклонился»* [230, с. 33]. Историческая память запечатлела образ тех событий, зафиксировала значимое в этом образе. Однако пока здесь нет шутливого и ироничного аспектов, появившихся в разных интерпретациях данной песни чуть позже. Художественный образ – не застывшая модель, а всегда живая ткань, трансформирующаяся и вбирающая в себя все многообразие социокультурных реалий.

Гораздо чаще в казацком фольклоре встречаются упоминания своей религии и ее атрибутов: *«Крест высоко православный»* [179, с. 79], *«С бѣлым крестиком на шеѣ / Нашъ Барятинскій впередъ, / И казакам веселѣе, / Какъ начальникѣ самъ идетъ» [47, с. 50], «Зы(а) Аргунамъ зы(а) рякой, / Фъ сты(а)ранѣ чиченнскай, / Дружна двинулси нашъ строй / Фъ свѣтла(ы)й день крищенска(ы)й»* [234, с. 44]. В некоторых чеченских песнях встречаются упоминания о гяурах (гавурах) с рассказом о том, что «неверного» нужно молниеносно прогонять из своего аула (*«Коку јасна кујрі kуеллägіла санна»*) [264, с. 1] «причем делать это только самостоятельно, в противном же случае он сможет избежать наказания, так как Туірің туепің чäвніш луеріша јäрзуар,

Стӑрӣ ӗттӣ доувнӣш · ҫӑнӑуаша ӑстӑр (*«Врачи излѣчиваютъ раны отъ шашки и ружья; судьи разбираютъ ругательства, налагая въ пеню вола и корову»*). Однако более распространенным для фольклорной традиции, воспринявшей ислам только лишь формально, все же является обращение к традиционным образам природы и кавказского быта, искаженным вмешательством России. Можно отметить, что коллективное художественное сознание ни в том, ни в другом случае не стремится акцентироваться на конфессиональных основах инаковости, ограничиваясь фиксацией самых общих характеристик и признаков, достаточных для констатации религиозных отличий.

Несхожесть России и Кавказа может быть зафиксирована и в плоскости этнической – национальной идентичности. «Граница между этнической и национальной идентичностью неявна. В современной отечественной науке рассматривается два подхода к определению этнической идентичности: “этноисторический” и “этнополитизированный”» [87, с. 126]. Этническая культура, как более древний пласт культуры, по большей части консервативно ориентирована. Сохранение преемственности, традиций является ее смыслоопределяющими ориентирами. Многообразие самобытных этнических культур на территории Северного Кавказа демонстрирует России, пришедшей на эти территории, приверженность данным идеям. В стремлении сохранить свою уникальность, этническая культура всегда более закрыта и замкнута, нежели культура национальная. Россия как раз являлась воплощением национальной культуры, открытой иным культурным влияниям, образованной, творчески насыщенной. Лабильной, нацеленной на активное восприятие Другого, творческое его переосмысление, является и культура линейного казачества.

Ценностный разрез данного конфликта может быть определен и по оси «Запад – Восток», где Запад ассоциируется с просвещенным миром России, Восток же – с экзотичным и архаичным миром Кавказа. Сфера художественного вновь выступает своеобразным медиатором между этими началами, соединяя в пространстве своей образности Запад и Восток. Поэты-романтики переводят с языка Чужой культуры на язык Своей идеи и ценности Востока (Кавказа),

проявляя искренний интерес к непосредственному чувству. Механизм этот определен природой самого искусства, включающего переживание Другого (Д. С. Лихачев), а не его описание.

Именно эта предельность душевных состояний и привлекала русских поэтов на Кавказе, мир которого воспринимался «как выход из дискомфорта, как возможность психологической компенсации» [54, с. 34]. Вестернизированное, упорядоченное, но косное пространство Своего нуждалось в первозданном и неиспорченном Другом. Кавказ представлялся иным миром – традиционным, самодостаточным и неподвластным интенциям просвещенческих концепций, а потому не знающим разочарований в них. Кавказу «исторически суждено было сыграть роль “Востока” в российской истории» [261, с. 238], причем Востока как географического, так и сакрально-мифологического, в основе которого лежат древние представления о существовании гармоничной вселенной (Эдема – Рая) и высшего Знания (Тайны) мироздания», мифологического «сакрального Центра» [261, с. 240]. Казачий быт, традиции и песенное искусство также трансформировали Чужие (горские) ценности и смыслы таким образом, чтобы они вписывались в пространство Своего, не отторгались им. Вместе с тем обращение к ценностям и традициям иной культуры «практически никогда не бывает копированием. Художественное сознание (особенно коллективное) обязательно перерабатывает используемый иноэтнический материал в системе собственных эстетических и структурно-типологических ценностей» [231]. Горская поэтическая традиция была «ответом на потребность горца в духовных стимулах» [58, с. 33], определив вектор дальнейшего процесса самопознания и крайне медленной, во многом противоречивой трансформации. Кавказский мир постепенно обнаруживал тенденцию к познанию Другого, возможность не столько от него отгораживаться, сколько учиться у него.

Казалось бы, ценностные различия слишком велики, чтобы Другой стал важной составляющей собственного бытия, вызвал к себе интерес. К тому же ценности зачастую имеют конкретно-историческую окраску, меняясь и трансформируясь вслед за развитием общества. Искусство же «сохраняет

способность целостно фиксировать, хранить и передавать культурные ценности» [151, с. 47], обращаясь к универсальным, базовым основаниям культуры. Пугающая чужесть Другого в пространстве художественного образа смягчается, формируя данный образ «не как другого-*чужого*, а как другого-*иного*» [196, с. 130], проявляя по отношению к нему гуманизм и сопричастность. Именно в художественной реальности, как ни в какой другой, реализуется возможность ухода от одностороннего взгляда на мир, предоставляющая многообразие возможностей для преодоления чуждости и экзотичности Другого, способных быть воспринятыми не как опасность и угроза, а, наоборот, как возможность для обогащения своего собственного мира, признания за Другим права на инаковость. Искусство, как сфера наиболее тонко и чутко реагирующая на самые драматичные коннотации человеческого бытия, впервые заговорило о гуманизме и осторожном принятии Другого. Подобная эмпатия никогда не бывает возможной без сложнейшей внутренней работы над собой.

Понимание художественного образа как образа, постоянно творимого и творящего, подразумевает его изучение как сложной динамической конструкции, «мерцающая двойственность» (М. С. Каган) которого есть основа его природы. И речь в данном случае идет не столько о диалектическом варианте взаимодействия, сколько о выходящем за его пределы диалогическом варианте, заключенном в самой природе художественного образа. Внутренняя диалогическая связь содержательных аспектов художественного образа, предполагающая не переход от одних смыслов к другим, а их совместное сосуществование, актуализацию разных граней художественного образа, продиктованных не только реальными условиями его возникновения и функционирования, субъективным мироощущением Художника, но и более широким общекультурным контекстом.

Художественный образ есть динамическая структура, в которой объективное и субъективное находятся в состоянии диалогического взаимодействия. Вместе с тем многослойная структура художественного образа также подразумевает сосуществование разных уровней образности. Имеет место

«переход с уровня конкретной изобразительности (микрообразов) на уровень целостных образов, т. е. образов цельных, завершенных проявлений жизни, феноменов реальности в их отношениях с конкретным окружением; далее образ цельного проявления действительности (или множества цельных образов) становится метафорой универсального бытия, это макрообразный уровень» [215, с. 9].

В историко-героических песнях линейных казаков и горцев подчас весьма конкретно заявляет о себе образ Другого, выраженный реальными историческими персонажами: имамом Шамилем, Кази-Муллой, Мухаммедом-Амином, генералом К. К. Фези, А. П. Ермоловым, М. Долгиевым и др. При всем коллективном, быть может, архетипическом взгляде на инаковость как на нездешнесть, опасность и отличность от Своего образы участников Кавказской войны (с обеих сторон) прописывались весьма конкретно. Историческая конкретика и достоверность данных образов может быть объяснена разными причинами.

Во-первых, народная традиция стремилась запечатлеть те события, свидетелями которых являлись авторы. Очень подробно, порой документально, в песнях фиксируются исторические реалии и событийный контекст. «Все эти подробности свидетельствуют о том, что большую часть военно-исторических песен в XIX веке по горячим следам событий сочиняли сами казаки или их командиры, нередко записывая текст» [19, с. 123].

Во-вторых, выполняя функцию социальной памяти, эти песни фиксировали героико-патриотические настроения, «представления о воинской доблести и стойкости, ненависти к врагам» [202, с. 74], передаваемые из поколения в поколение, цементируя традиционные отношения Своего и Чужого.

Попытки вырваться из контекста этих исторических реалий здесь нет. Конкретика в этих фольклорных образах вполне понятна и оправданна. Однако в пространстве русской литературы Другой становится более многогранным, разноплановым, но при этом удивительно цельным, могущим быть рассмотренным как образ Кавказа. Создаваемые классиками русской литературы поэтические образы Другого и его кавказские варианты хоть и являются

продуктом своего времени, но раскрываются в полной мере только с учетом общекультурной ситуации эпохи в целом: ее внутренних противоречий, «типов творчества, образа человека и мироощущения эпохи» [111, с. 126]. Возникнув в тотально монологичных условиях войны, эти образы являются «броском в будущее» [111], так как и отражают породившую их реальность, и одновременно не совпадают с ней, превосходят ее и предвосхищают ее будущность. Эту характеристику художественного литературного образа отмечает М. К. Осмаев, подчеркивая, что «литература отражает специфику определённой эпохи, его исторического контекста и социально-психологического фона, дополняя её новой идеей – авторской мыслью» [176, с. 187].

Затяжная военная кампания, как реальное обстоятельство встречи двух миров, не могла не повлиять на содержательную наполненность создаваемых образов. Безусловно, многие поэты характеризовали горцев, используя такие понятия, как воинственность, жестокость, хищничество, дикость, коварство. Так, А. С. Пушкин в поэме «Кавказский пленник» подмечает: *«Но скучен мир однообразный / Сердцам, рожденным для войны…»* [208, с. 17], императивом звучат слова М. Ю. Лермонтова о воинственности представителей горских культур: *«Им бог – свобода, их закон – война»*. О жестокости и грозности горцев можно так же судить по знаменитым строкам из «Казачьей колыбельной песни»: *«Злой чечен ползет на берег / Точит свой кинжал»* [128, с. 26]. Горец предстает как ожесточенный противник, быть может, даже хищник, живущий разбоем, однако, создавая такой изначально конфликтный образ, русские поэты понимали, что основа его лежит не в природной жестокости горского населения, а, прежде всего, в кровопролитной и длительной Кавказской войне. Непосредственные реалии происходящей встречи, конечно, запечатлевали себя в искусстве. Художественный образ создается в реальных жизненных условиях и в этом смысле всегда «есть часть этого мира» [74, с. 9].

В то же самое время создаваемые искусством художественные образы способны конструировать собственные духовные смыслы, а потому превосходить социокультурные реалии, их породившие. «Искусство – это живая жизнь

человеческого сознания внутри мира, меняющееся во времени сопереживание, художественное «сочувствие» бытию Вселенной, параллельное объективному развитию событий движение души» [75, с. 22]. Да, война как объективное обстоятельство встречи двух миров не предполагает, с точки зрения здравого смысла, пробуждения искреннего интереса друг к другу. Война – это разрушение привычного уклада жизни, нормальных человеческих взаимоотношений, ценностей. Другой как вторая сторона конфликта, преломившегося в военно-политической плоскости, есть враг, интерес к которому может быть продиктован не более чем «потребностью его осмыслить, оценить моральные и боевые качества, расширить свои знания о противнике в чисто практических целях» [135].

Искусство же – «это упражнение в человечности» [115, с. 45], которое создает, а не разрушает, в том числе и деформированные военным конфликтом человеческие взаимоотношения. Даже в таких непростых обстоятельствах, в условиях военных событий, искусство способно было на создание и фиксацию образов Другого, в которых Другой – не столько враг, сколько жертва этой войны, желающая ее прекращения. У А. И. Полежаева в «Черкесском романе» главный герой – *«Черкес красивый и младой / Не жаждет сечи и войны…»* [195, с. 96] и *«воевать с царем российским не намерен»* [195, с. 220] – представитель горцев Дагестана. «Кабардинская песня» А. Бестужева-Марлинского, описывая красоту природы Кавказского региона, заключает в себе созвучную названным произведениям А. И. Полежаева идею – *«Ветер шепчет ароматом / Сердцу путника: «Живи / Для природы и любви»* [21].

Понимание Кавказской войны как времени не только и не столько военного противостояния, сколько длительного и непростого периода обоюдного узнавания и консолидации стало определяющим для научной рефлексии относительно недавно. Творческое же сознание Художника, изначально более чувствительное и тонко реагирующее на все исторические перипетии, способно было в контекстуально случившейся встрече, разворачивающейся в условиях конфликта, уловить и понять самоценность возникшего Другого, его важность

для познания своего собственного, а также бессмысленность войны с ним. А. И. Полежаев в поэме «Чир-Юрт» одним из первых художественно отметил пагубность и разрушительность этой войны: *«…Да будет проклят нечестивый / Извлекший первым меч войны…»* [195, с. 247]. Поэт увидел и запечатлел все ужасы войны: разрушение привычного уклада жизни: *«…И стал пустынною могилой / Мятежных подданных аул / Все пусто в нем!»* [195, с. 236]), потерю свободы народами Северного Кавказа, смерть, горе и человеческие страдания, ставшие абсолютно обыденными явлениями в условиях войны: *«…Отчаянье и стон / И кровь и смерть со всех сторон!»* [195, с. 257]. Война изуродовала этот чудный, великий и дивный край. Не миновала эта участь и российскую действительность. Войной деформированы проходившие службу на Кавказе, попирающие принципы человечности и гуманизма: *«...Неумолимая рука / Не знает строгого разбора: / Она разит без приговора / С невинной девой старика / И беззащитного младенца…»* [195, с. 247].

Фольклорную традицию эта интенция также не обошла стороной. Ингушская песня «О Мальсаге», посвященная одному из главных героев ингушского фольклора Малсагу Долгиеву, содержит строки, осуждающие военные времена: *«Проклятье вам, времена Шамиля…»* [186, с. 119]. Переговорная группа, направлявшаяся к Шамилю и возглавляемая Долгиевым, была разбита. Стремление к миру разрушено. В ногайской песне «О невернувшемся казаке» устами горца говорится о горе, постигшем жену казака, которая «плачет и плачет»: *«Прошлым летом с женой простившийся, / Не вернется казак назад»* [187, с. 307]. Рассказ о противнике горским рассказчиком добавляет большего драматизма происходящему. За диссонансом военных действий художественная образность «обнаруживает пересекающиеся человеческие судьбы, человеческое общение, вытеснившее профанную модель кавказского мира как врожденно агрессивного» [237, с. 56]. К примеру, чеченская песня и сказание «Ахмад Автуринский» рассказывает о том, как перед сражением станичный казак предлагает чеченскому юноше, участнику Кавказкой войны, свою дружбу: *«И, обнявшись крепко, / Кунаками стали два героя наших»* [11,

с. 431]. Героизм в данном случае есть понимание тщетности и ненужности этой войны. Поэтическая традиция подчеркивает, что «решение «быть добрым» подчас требует большего мужества, чем быть непреклонным в бою» [174, с. 19]. Ахмад Автуринский был исторической личностью, авторитетным и уважаемым человеком в Чечне, о чем свидетельствует целый цикл преданий о нем. «В одном из них рассказывается, как вместе с казаком-побратимом он добыл себе жену – моздокскую или кизлярскую армянку» [19, с. 105], назвав своего сына Сату в честь своего кунака – казака Саньки. Другое предание повествует о мирном спасении (через переговоры) Ахмадом от русских войск аула Автуры. Даже будучи наибом имама Шамиля, Ахмад Автуринский не разорвал своих связей с кунаками-казаками.

«Всякий дисбаланс в отношениях человека и мира побуждает человека искать с ним равновесие» [114, с. 76], давая тем самым возможность взглянуть на эту драматическую обыденность несколько иначе, научиться «любить жизнь и прощать ее» [114, с. 77] даже в самых крайних ее проявлениях. Сюжеты взаимопомощи, уважения и гуманизма начинают проникать и в кавказский поэтический дискурс тех лет, ибо искусство предоставляет человеку возможность «сближения и единения с Другим на основе общности человеческих целей» [175, с. 43]. Едва ли не самая главная из них – человеческая жизнь. Общие проблемы и страдания, одинаково разделяемые как Своим, так и Другим, выступают в пространстве художественного образа той объединяющей основой, способной консолидировать драматично разрозненные войной отношения. При таком понимании Другого художественной традицией его присутствие, по точному замечанию С. А. Лишаева, «положительно преображено, а не обезображено» [132, с. 64] присущей ему инаковостью. Дружба представителей двух враждующих в реальности миров воспевается в песнях-сказаниях «Эли, сын Умаров из Акки», «О русском и чеченском юношах», «где русский молодец отбивает у царских властей горца, помогает своему чеченскому другу в его женитьбе» [80, с. 108–109]. Кумыкская народная песня «Бий и казак» рассказывает о случившейся дружбе представителей двух разных миров, идиллию которой нарушает не война,

а любовь к одной и той же девушке. Горец говорит о казаке весьма уважительно и видит в нем не завоевателя или жестокого врага, а равного себе: *«Знаю я тебя, мой казак, / Нет дурного в тебе ничего… / Я такой же, как ты, казак, / Да на тысячу одного / Я не променял бы его»* [23, с. 140–141]. Со-человечность искусства, его принципиальная внутренняя близость человеку и всему тому, что считается истиной в сфере гуманитарных отношений, делает возможным не просто фиксацию видимого Другого, отличного от своего, но наполнение его образов внешне не проговариваемыми, но внутренне присущими гуманистическими принципами. В песне терских казаков «Чеченцам» также заключена идея о возможности наступления мира с горскими соседями, если они будут жить трудом, оставив в прошлом набеги и хищничество: *«Живши правдой и трудами, / Ты увидишь мира свѣтъ, – / Тогда съ нами казаками / Будешь ближній другъ сосѣдъ!»* [265, с. 136].

Поэтому художественный образ как образ, творимый поэтами, субъективное мироощущение которых, безусловно, создает уникальное и неповторимое его своеобразие, испытывает на себе творческий акт, исходящий вместе с тем и от самой культуры. «Бегущее восприятие» (Д. С. Лихачев) Художника не констатирует реальность и данность, а «идет вслед» (Д. С. Лихачев), улавливая потенции этого мира и его глубину. «Культура дает искусству возможность не совпадать с ней, отличаться и превосходить, а потому – предвосхищать ее развитие» [98, с. 204]. Будучи результатом такого совместного творчества, художественный образ создает, конструирует пространство культуры, в том смысле, что «продуцирует собственные духовные смыслы, генерирует новые ценности... могущие не совпадать с объемом наличной духовной культуры» [111, с. 125].

Стремление запечатлеть мир в его потенциях, характерное для искусства, обнаруживает себя и в диалогизме как способе взаимодействия двух миров. Именно в художественной реальности, как ни в какой другой, реализуется возможность ухода от одностороннего взгляда на мир. Возможность художественного образа диалогически соединять в своей многоуровневой

структуре разные «разрезы» и пласты социокультурной реальности и субъективных интенций самого автора (или же коллективной памяти) делает его своеобразной формой осуществления диалогических потенций культуры, столь необходимых в военное время. Искусство действительно способно предоставить культуре поливариантную модель диалогизма, отличную от «сложившегося в обыденной практике и лингвистике взгляда на диалог как на определенный “механизм” коммуникации» [104, с. 16], способный существовать только в результате обоюдного желания ценностно-близких субъектов к взаимообогащению, пониманию и со-бытию.

Постижение Другого в процессе взаимодействия с ним всегда есть познание себя. Оба этих процесса – открытие Другого и самопознания – не сиюминутны и подразумевают сложную работу, прежде всего над самим собой. Познать себя – «значит раскрыть свою многомерность и одновременно целостность, диалогически столкнув свои разные “я”», – отмечает М. С. Каган [93, с. 36]. Разные «я» рассматриваемых пограничных общностей и субъектов в разной степени были способны к такому диалогу. Искусство способно создать это «встречное движение» (О. А. Кривцун) на пути к инаковому, которое всегда есть усилие и непростая работа по взращиванию и усложнению прежде всего своего собственного духовного мира и в конечном счете самопознания: «Через испытание аффектированными переживаниями происходит приобщение к самым разнообразным, противоположным сторонам бытия, осуществляется процесс самоидентификации» [113, с. 52]. Тезис о рискованности искусства, защищаемый О. А. Кривцуном, не выглядит безосновательным и лишенным смысла. Действительно, имея дело с отличным, инаковым и несхожим, обращаясь к нему, искусство способно вбирать многообразие незнакомого опыта, «усложняя мир и душу человеческую» [113, с. 49], способствуя духовному росту и «внутреннему самопревышению» [114, с. 59].

И с той, и с другой стороны эти образы есть попытка самопознания, поиска своей идентичности. Причинами Кавказской войны, как было отмечено ранее, во многом явились усиливающиеся социально-экономические и военно-

политические противоречия. Однако длительность этого конфликта, его многомерность и нелинейность позволяют говорить и о его культурной составляющей, актуализирующей проблему идентичности. С эскалацией конфликта присутствие Другого в пространстве Своего стало рассматриваться северокавказским миром как опасность. Сохранение самостийности и своеобразия северокавказскими народами стало видеться как острая необходимость, хотя «российская власть, в целом трепетно относившаяся к горской самобытности, предпочитала без нужды не вмешиваться в образ жизни автохтонов, ограничиваясь в основном запретом наиболее одиозных проявлений “буйной вольности”, таких как хищничество и пленопродавство» [31, с. 98].

Безусловно, культурный контекст мог вносить и вносил недопонимание между горцами и русскими (как покушение на древний обычай гостеприимства горцы могли воспринимать требование А. П. Ермолова не предоставлять разбойникам приют; возвращение российских пленных могло восприниматься как нарушение древней традиции аманатства, стремление положить конец горским набегам на Кавказскую линию расценивалось как покушение на устои хозяйственно-экономической жизни местного населения и т. д.), но абсолютизировать его не стоит. Все же та модель, которую предлагала российская власть местным народам, была более предпочтительна и полезна большинству мирного населения, чем абсолютное сохранение традиционного уклада жизни. Да и, к примеру, практика набегов, была свойственна не только горцам: у противоположной стороны такой институт также существовал и способен был «играть не менее провоцирующую роль» [40, с. 96]. Но такая перспектива стала понятной далеко не сразу, так как трансформационный потенциал горских народов во многом был ограничен. Да и продуктивные научные дискуссии относительно Кавказской войны долгое время были затруднены политическими и идеологическими спекуляциями. Художественные образы Другого, создаваемые обеими сторонами случившегося конфликта, вбирали в себя все многообразие интенций, их питающих. Боясь потерять себя в пространстве большой империи, во многом воспринимая ее как угрозу Своему, инаковость стала заявлять о себе

все громче. Не будет преувеличением сказать, что и кавказской художественно-поэтической традиции о возникшем Другом была отведена важнейшая роль культурной рефлексии. «Встречное движение» (О. А. Кривцун), столь необходимое для развертывания полноценной рефлексии, всегда сложно и предполагает усилие и внутреннее напряжение. Но только так, свободно, по-хорошему пристрастно и очеловеченно, раскованно и подвижно, не боясь приоткрыть возникшую инаковость во всем многообразии ее проявлений, человек в состоянии «обжечься болью другого, заставить его содрогнуться и таким образом привнести изменения в себя самого» [114, с. 68]. Особенно важным этот процесс представляется для кавказского мира, большая синкретичность форм духовной культуры которого не смогла породить каких-либо других механизмов культурной рефлексии.

Создаваемые кавказскими поэтами и народной традицией образы Другого, более подробно анализируемые во второй главе данной работы, на первый взгляд, лишены той самой «мерцающей двойственности» (М. С. Каган), благодаря которой только и возможно смотреть на художественный образ как на творимый и творящий феномен. Вместе с тем эти образы не так однозначны и даже на уровне фольклорной традиции уже предполагают некоторую дифференциацию Другого (образ России / образ царизма), попытку осознать топос своего собственного, делая его «более восприимчивым, богатым, широким и утонченным» [101, с. 147–148].

Безусловно, обозначенные атрибуты Своего не возникли в одночасье, но принципиально были заложены случившейся встречей с Другим: «Воздействие российской культурной среды способствовало пробуждению чувства национального самосознания и у горца» [172]. Ценность авторских образов Другого, вышедших из-под пера кавказских авторов, сложно переоценить, так как они представляют собой сплав как коллективного опыта о Другом, так и индивидуальный, личностно прочувствованный взгляд на возникшую инаковость: «Научившись присваивать духовный опыт Другого и принимать иную по отношению к себе сущность, Художник формирует новые ипостаси

своей самости за счет усвоения пережитого “чужого”. Также благодаря чужому эмотивному опыту Художник может пробуждать неизвестные себе до определенного момента собственные черты, свойства, способности» [157, с. 64]. Русские поэты, как и многие просвещенные слои общества того времени, находились в поиске основ национального самосознания, определения места России в мировой истории. Общественно-политическая дискуссия, представленная противостоянием западников и славянофилов, только лишь в 1840–1850-е годы заявит о себе в теоретическом дискурсе. Поэты в этом смысле предвосхитили течение времени. Именно на Кавказе, по словам Г. Д. Гачева, «русский человек испытывал особо острую лишнесть свою... но именно в этом контакте совершалось самоопределение русского духа» [45, с. 74–77]. Потребность в критическом взгляде на свое собственное бытие породила интерес к инаковому. На материале Кавказа действительно «решались проблемы бытия человека в мире» [80, с. 198], его места среди Других, «не равных, но подобных» (А. И. Полежаев).

«В произведениях искусства в художественной форме моделируются различные жизненные ситуации, решаются различные жизненные проблемы» [151, с. 47]. Проблема поиска идентичности, остро стоявшая перед Россией еще с дохристианских времен, так и не получила своего окончательного завершения и в XIX веке. Е. Ю. Потапчук отмечает, что «противостояние Востока и Запада достигло своего апогея в русской историософии XIX – XX вв., пытавшейся осмыслить пограничное геополитическое положение России» [198, С. 235]. Она лишь обретала все новые грани. В частности, противостояние охранительно-консервативных и прогрессистских сил в общественно-политической сфере российских реалий середины XIX века – еще одна вариация проблемы идентичности, также ставшая важнейшей смысловой структурой русской культуры. И если в общественно-политическом разрезе данной дуальности идеи, высказываемые тем или иным ее крылом, были принципиально несводимы, то в сфере искусства вся эта полярность трансформируется в причудливую смесь демократизма и консерватизма, ориентализма и просвещения. «Русские

литераторы XIX века противопоставили теории западничества П. Я. Чаадаева» (согласно которой Восток – регион обреченный, а «Россия минус Азия равно Европа») собственную теорию: «Двуликий Янус – Русь», глядящий одновременно на Азию и Европу. Все кавказское творчество А. С. Пушкина, А. А. Бестужева-Марлинского, В. Г. Белинского, М. Ю. Лермонтова, А. И. Полежаева, Л. Н. Толстого и других поэтов России – это вариация тем Европы, Азии и, как области их синтезирования, России», – отмечает М. Ш. Абдулаева [1, с. 130].

«Мерцающая двойственность» (М. С. Каган) художественного образа подразумевает это, причем сосуществование разных начал в структуре художественного образа не предполагает конфликтности. Действительно, мир Кавказа – через античный пласт – близок общеевропейскому культурному контексту. Молодая послепетровская империя нуждалась в подчеркивании своей европейскости. Архаичная культура горских народов в целом принималась на уровне официальной власти, военного руководства и государственной бюрократии.

Безусловно, нельзя назвать толерантными высказывания А. П. Ермолова о горцах: «Не мне сдесь губить войско моего Государя, и не мне гибнуть от глупых сдешних народов!» [192, с. 47]. Однако эти слова принадлежат человеку, от военного искусства которого зависели жизни российских солдат и офицеров, а также стабильность и безопасность южных границ государства. Однако ожесточенность человека, ежедневно встречавшегося лицом к лицу с опасным противником, видевшего способы ведения им войны, становится понятной, а стремление трансформировать некоторые древние традиции и обычаи горского населения – вполне закономерным.

Поэты же, обратившись к художественной фиксации древних обычаев и традиций горского населения, не только открывали их для русской читающей публики, но и через них смотрели на себя: на свои ценности, устои и нормы. Песни линейных казаков также наполнены опытом Другого, военизированными ценностями, традициями, древними обычаями, но абсолютной ассимиляции не произошло. Казачество, преданное царю и Отечеству, обнаруживает себя особой

общностью, которую «Россия противопоставила воинственным народам Кавказа» [181, с. 103].

Именно тесное сближение взаимоисключающих противоположностей, попытка целостного взгляда на себя и на Другого представлена в искусстве и, в частности, в литературе, роль которой для первой половины XIX века сложно переоценить: «У народа, лишенного общественной свободы, литература – единственная трибуна, с высоты которой он заставляет услышать крик своего возмущения и своей совести» [48, с. 198]. Литература выступила той силой, которая в условиях российского государственного деспотизма способна была завуалированно и иносказательно заявить о чаяниях российской интеллигенции XIX века. Посредством обращения к Другому, фиксации его образности поэты, как русские, так и кавказские, пытаются говорить о важном и значимом прежде всего для «своего» мира.

Вместе с тем не только и, быть может, не столько непростые реалии российской действительности определили за литературой ведущее положение среди всех видов искусства. Понимая искусство как феномен культуры, можно сказать, что «между сложившейся культурной доминантой и конкретной практикой искусства располагается то, что можно обозначить как определенный *тип творчества*, формирующийся на каждом этапе истории… определяющий конкретный механизм духовной деятельности» [111, с. 126]. Литературное творчество предполагает создание художественного образа с помощью слова, которое изначально имеет тесную взаимосвязь с мышлением, а потому способно вбирать в себя многовековой опыт народа, запечатлевать его в целостных, ярких, гибких, подвижных и изменчивых образах: «Литература свободно переносит действие в пространстве и времени, обладает возможностью развертывания в одном произведении нескольких сюжетных линий…» [78, с. 156]. В ракурсе проблемы фиксации образа Другого эта особенность литературы становится смыслоопределяющей. Другой не одномерен, он сложен и изменчив. Визуально зафиксированной статичности живописного или скульптурного образа в литературном образе нет. Этот образ живет в пространстве сюжета, меняясь

вместе с ним. Многие виды искусства – театр, кино, отчасти музыка – имеют литературную основу и зависят от развития художественной литературы, но не наоборот.

Именно эти его обнаруженные характеристики есть проявление предпринятого поэтами усилия по гуманизации Другого, его очеловечивания: «Искусство демонстрирует человеку его человеческие качества, и в той мере, в какой эта демонстрация охватывает исторически актуальные для данной социокультурной ситуации характеристики, можно говорить о доминантности того или иного его вида» [79, с. 148]. В созданной системе образности Другого с обеих сторон гуманизм присутствует, превосходя тем самым наличный уровень духовности, деформированный войной.

Значимость фольклорной песенной традиции в фиксации и переживании Другого сложно переоценить. Для мира Северного Кавказа устная традиция была во многом единственным способом постижения возникшей инаковости (в силу бесписьменного характера этих культур). Кавказские реалии первой половины XIX века «не породили научно-философских традиций» [24, с. 33], способных всесторонне и системно познать самое себя (исключением являются редкие работы по истории и этнографии народов Северного Кавказа, написанные Ш. Ногмовым «История адыгейского народа» (1838 год) [169] и У. Лаудаевым «Чеченское племя», опубликованное в 1872 году на русском языке [123]). Эти работы еще не претендуют на строгую научность и порой достаточно вольно интерпретируют этнографический материал. К тому же они были немногочисленны и посвящены изучению своего, а не Другого.

Именно поэтому искусство выступило на данном этапе **первичным механизмом фиксации и понимания Другого**. Специфика художественного познания состоит в том, что «искусство не абстрагирует объект от отношения к нему субъекта» [68, с. 37], они существуют в особом единстве, целостно, а потому художественный взгляд – это всегда личностно прочувствованный, индивидуально увиденный опыт, одухотворяющий и очеловечивающий ту реальность, которую он отражает: реальность двух миров, временно

несопрягаемую ввиду военного противостояния, но открывающую – в художественном своем варианте – возможность для самоопределения и более «глубинного осознания самое себя» (Н. А. Хренов). Такой аспект искусства позволяет рассматривать его не только как «отзвук и зеркало эпохи, но как обладающую пробуждающей, пророческой силой сферу, способную действовать глубоко и на большом протяжении» [101, с. 10]. Произведения как русских поэтов, так и кавказских авторов не являются только лишь художественным воспроизводством объективной реальности, в которой творили Художники. Они представляют собой первые попытки открыть себя (для себя самого и для Другого).

Созданные русскими классиками первой половины XIX века образы Кавказа являлись, пожалуй, единственным источником информации о данном регионе. Попытки наукообразного изучения Кавказа, безусловно, предпринимались с XVIII века[11]. Среди работ этого времени можно назвать произведения И. Г. Гербера «Известия о находящихся с Западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекою Курой народах и землях, и их состоянии в 1728 г.», «Записки участника Персидского похода 1723 г.» Дж. Белла, «Географические и статистические описания Грузии и Кавказа» И. А. Гильденштендта [224, с. 20]. Эти произведения, ориенталистские по своей сути, наполнены экзотичными описаниями данного региона, практически лишенными научной объективности. Больший интерес вызывали не этнографические, культурные или религиозные аспекты, характеризующиеся пестротой и многообразием на Кавказе, а географические и биологические описания. Более того, многочисленными назвать эти работы также не представляется возможным. Научная мысль о Кавказе первой половины XIX века характеризуется ограниченным количеством масштабных исследований. Ученые, исследующие этот регион, в основном сосредоточились на описании социально-политических особенностей горской жизни. Вместо глубокого изучения

[11] Подробнее проблема научных исследований Кавказа в XVIII–XIX веках освещена в работе: Ибрагимова З. Х. Царское прошлое чеченцев: наука и культура. – Москва : ПРОБЕЛ-2000, 2009. – 980 с.

культурных, экономических и социальных процессов, происходивших на Кавказе, акцент делался на обосновании отсталости и неразвитости местных форм общественного устройства. Это подход способствовал формированию стереотипов о Кавказе как о «диком» и «нецивилизованном» крае, требующем внешнего вмешательства и «цивилизационной миссии» Российской империи.

Таким образом, научные исследования этого периода часто отражали основной вектор восприятия инаковости, свойственный тому времени: эволюционно понимаемый Другой, находящийся на более примитивной стадии развития и нуждающийся в окультуривании и преодолении своей отсталости. Имело место и стремление оправдать экспансионистские амбиции России. Ученые, как правило, игнорировали богатство и разнообразие местных культур и традиций, что ограничивало понимание сложности и многомерности возникшего Другого. В целом можно сказать, что научная мысль XVIII – первой половины XIX века развивалась в русле позиции, близкой к государственной, носящей практический характер и вписывающейся в просвещенческие принципы отношения к инаковому. Наполнены эти работы и весьма распространенными стереотипными описаниями, и штампами, характеризующими мир Кавказа и его жителей. Однако «любой исследователь не должен допускать в своих трудах этноцентризма, оценочных суждений по отношению к другой культуре и следовать релятивистскому принципу, то есть должен уметь убирать шоры своей культуры, если хочет увидеть жизнь других народов в истинном свете» [82, с. 170]. Этим и продиктована некоторая «однобокость» проводимых исследований.

Этнографический, конфессиональный и художественный аспекты, во многом питавшие творчество русских поэтов-романтиков, науке XVIII – первой половины XIX века не были интересны. Работы, посвященные данной проблематике, появятся только лишь во второй половине XIX века: «Этнографические очерки Аргунского округа» А. П. Ипполитова (1868), «Адаты и судопроизводство по ним» А. В. Комарова (1868), «Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории» Е. Маркова (1887), «Начало мюридизма

на Кавказе» М. Б. Лобанова-Ростовского (1865), работы В. Ф. Миллера, создавшего свою школу кавказоведения, классический труд М. М. Ковалевского «Закон и обычай на Кавказе» (1890), написанный на основе первых археологических раскопок, проводимых в данном регионе, и др. Исключением, пожалуй, является одна из немногих работ начала XIX века, автором которой является академик Генрих Юлиус Клапрот, «подробно описавший племенной состав населения Северного Кавказа» [80, с. 81], дополненный его лингвистической классификацией.

Попытки анализа русскими учеными Кавказской войны также относятся ко второй половине XIX века, в то время как поэтическое осмысление произошедших военных событий происходило практически одновременно и в контексте этих событий. Примечательно также и то, что научный анализ целиком и полностью выстраивается в русле военного нарратива, обязательными характеристиками которого являлось описание вечной и правильной, прогрессивной борьбы цивилизованной России с варварскими и отсталыми горскими племенами: Н. Дубровин «История войны и владычества русских на Кавказе» (1871–1888), В. Потто «Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях» (1886–1897), Р. Фадеев «60 лет Кавказской войны» (1860).

Таким образом, роль искусства в формировании образов Другого определялась, во-первых, спецификой его языка: высказывание с помощью художественных образов, которые обладают двойственной природой, сочетая в своем содержании внешне обусловленное и внутренне прочувствованное, и, во-вторых, со-человечной природой самого искусства, максимально приближенного к человеку и во все времена говорящего о человеке и человечности. Художественный образ, как открытая модель, обладает двойственной природой: отражая преображенную реальность, он в состоянии не совпадать с ней не только самим фактом создания второго бытия («небытия, вымысла, игры в жизнь» [92, с. 53]), но и возможностью превосходить наличный уровень духовных основ культуры, совершать «бросок в будущее» [111, с. 22], заявляя о том, что

явственно не проговаривается в культуре, но внутренне присутствует и требует времени для своей актуализации. Это сложное время благодаря искусству стало временем не только военных действий, но и «временем обоюдного узнавания, формирования и расширения каналов мирного общения» [246, с. 132].

Фольклорные традиции кавказских общностей и горских народов, располагавшихся на границе двух миров, заключали в своей основе диалогический потенциал, необходимый как для познания Другого, так и для осознания Своего. Безусловно, этот потенциал был различен (в силу большего традиционализма горских народов), однако в этом и заключается способность искусства: предоставить культуре поливариантную модель диалогизма, определить вектор для дальнейшего процесса самопознания.

Поэты по обе стороны случившейся встречи, создавая свои произведения, фиксирующие образ Другого в реалиях, деформированных военными событиями, подспудно вглядываются внутрь самих себя. Искусство в этом смысле действительно есть дитя своего времени (В. В. Кандинский), своеобразное «зеркало» культуры, вглядываясь в которое и отражаясь в котором культура познает, изучает себя. Механизмы самопознания, столь важные как для своего, так и для Другого, во многом были запущены благодаря искусству и его работе по фиксации образности друг друга. Искусство действительно выступило на данном этапе лучшим пространством для саморефлексии.

Особое значение имел тот вид искусства, который становится для данного периода основным для фиксации образов Другого. Это художественная литература и фольклор. Обращение к слову как средству создания художественного образа выглядит неслучайным. Наличие изначальной тесной взаимосвязи с мышлением делает слово максимально емким средством фиксации всего многообразия жизни. Образы, запечатленные в литературе, обладают гибкостью и изменчивостью, развиваясь вместе с развитием сюжета. Такой Другой – разнообразный, меняющийся, живой – создает возможность для постепенного и осторожного его принятия.

Выполняя функцию социальной памяти, фольклорная же традиция конкретно и сообразно историческим реалиям конституирует Другого, определяя и пространство Своего.

2.2. Образ имама Шамиля в песенном фольклоре терского и гребенского казачества

Художественный образ имеет многоуровневую природу, которая в конечном итоге определяет его целостность. Обнаружение целостного образа Другого, сотканного из исторически обусловленных компонентов, культурно определяемых, но и индивидуально прочувствованных, является одной из задач настоящего исследования.

Художественный образ есть не простое количественное прибавление смыслов, сложение их в единую сумму, но наращивание, объемное и качественное разрастание. О подобном приращении смыслов в структуре художественного образа можно говорить, по меньшей мере, в двух аспектах. Первый касается бытия художественного образа во времени. М. М. Бахтин отмечал, что образ раскрывается только в большом времени» [17, с. 369], и в этом заключается его важнейшая характеристика: быть всегда творимым и творящим, не совпадающим с самим собой. Вариативность трактовок и интерпретаций одного и того же образа, разворачивающихся в историко-культурном контексте, дополняют эту особенность.

Вместе с тем объемность художественного образа может быть понимаема и как постепенный переход с более конкретных вариантов образности к макрообразам – «переход с уровня конкретной изобразительности (микрообразов) на уровень целостных образов (Т. Л. Рыбальченко). На этом уровне все составляющие цельного образа формируют его многомерный, претендующий на универсальный характер.

«Зеркальные» образы Другого, исследуемые в данной работе, также имеют многоуровневую структуру. На уровне конкретной изобразительности обратимся к исследованию образа Другого, выраженного образами имама Шамиля,

запечатленного в песенном фольклоре терских и гребенских казаков, и генерала А. П. Ермолова, представленного в чечено-ингушском и дагестанском песенном фольклоре. Народная память сохранила образы данных исторических персонажей, созданных в контексте конкретных исторических событий, отношение к ним участников и современников.

Созданный в состоянии непосредственной встречи с инаковостью, в ее каждодневном, опасном присутствии в пространстве Своего, образ Другого становится весьма конкретным и детализированным. Фольклорная традиция линейных казаков сохранила множество военно-исторических песен, посвященных событиям Кавказской войны: «Герои песен в фольклоре казаков – это реальные исторические лица, и действуют они в реальных исторических событиях» [105, с. 180]. Песни северокавказских народов также сохранили в народной памяти образ грозного «“проконсула Кавказа”, чьим именем горские матери пугали своих детей» [249, с. 11].

Исторические песни как жанр фольклорной традиции обладают изначальной двойственностью, столь необходимой для художественного мироощущения: с одной стороны, «понятие исторического жанра вообще не совсем уместно в применении к фольклору, т. е. коллективному, никогда не застывшему постоянных формах творчеству» [69, с. 12]. С другой стороны, эти песни «содержат в себе исторические реалии, имена известных деятелей, эпизоды и факты, следы и отголоски исторических эпох» [38, с. 57–58].

Вместе с тем только лишь исторической обусловленностью отнюдь не исчерпывается данный образ. Есть в нем и обусловленное архетипически [109, с. 21–23]. В некоторых случаях заметно и влияние политического фактора [105, с. 182] на формирование данного образа. Тесное культурное взаимодействие горской среды и казачьих сообществ не могло не оказывать влияние на специфику создаваемого образа Другого. Все эти обстоятельства дают основание полагать, что образ имама Шамиля, сложившийся в песнях терского и гребенского казачества, вбирает в себя различные интенции, влияющие на его содержание.

«В сфере народных знаний и культуры никогда не создается нечто без важной, общественно обусловленной причины и цели» [240, с. 204]. Фиксация в фольклоре терских и гребенских казаков образа имама Шамиля – руководителя имамата, главного противника царской власти в регионе с 1834 года – является закономерной и исторически обусловленной. В казачьих песнях, равно как и в горских, образ героя (своего или чужого) не прописывается развернуто. Образ Шамиля органично вплетается в рассказы об исторических событиях, в которых он и линейные казаки принимали непосредственное участие.

С одной стороны, в казачьих песнях фиксируется военный талант Шамиля (*«И Шамилеву таланту / Мы потачки не дадим…»* [205, с. 90]; *«Вѣдь Кавказ добыть не шутка, / Храбрый тамъ тѣснился врагъ…»* [178, с. 78]), тактика ведения им боевых действий (*«Пусть Шамиль завалы строить, / Сваи башни да нибесъ…»* [184, с. 152]; *«В горы круты мы пойдемъ / Здѣсь Шамиля подождемъ…»* [185, с. 52]) – все то, что было важно для овнешняемости в образе имама как военного противника. Шамиль в некоторых казачьих песнях именуется «Шмель» (*«Шмель чиченца(ы)фъ са(ы)бираить»* [234, с. 46], что представляется неслучайным: неуловимость имама, его умение уйти от противника вызывали удивление среди казачества и регулярной армии.

С другой стороны, во многих исторических песнях имеет место обращение к образу имама Шамиля в контексте его поражения, бегства с поля боя, оставления своих боевых позиций. Трусость, малодушие и боязливость становятся главными качествами, характеризующими Шамиля. Все эти качества, безусловно, осуждались в казачьей среде. Но именно в обращении к ним амбивалентность образа имама демонстрируется наиболее ярко. Так, в песне «Эй, суньженцы ма(ы)латцы» рассказывается о взятии двух важных аулов Большой Чечни (Автуры и Гельдиги), в бою за которые Шамиль принимал личное участие и был разбит: *«Всѣ бягуть, Шамиль бягить / Адъ бальшова страха, / Гы(а)варять, Шамиль плакалъ, / Рвалъ сваю папаху»* [273, с. 45].

Подобный рефрен встречается и в песне, повествующей о походе Шамиля в Кабарду в 1846 году, также закончившегося неудачей для горцев: *«Нам*

в добычу все осталось – / Кабардинский весь обоз, / А Шамиль назад убрался / В дураках, повеся нос» [205, с. 90]. В песне-воспоминании о походе в Дарго в 1845 году, которым руководил князь М. С. Воронцов, также можно встретить упоминание о бегстве Шамиля из своей временной резиденции, но рассказывается об этом с акцентом на трусость имама перед приближающимися русскими войсками: *«Горцы и Шамиль трухнули…»* [19, с. 120].

Очевидно, что «песенный герой – не индивидуум с присущими только ему чертами характера, а тип, воплощающий в себе определенные, заранее приданные ему качества» [10, с. 227]. Вслед за фольклорной традицией в образе Другого фиксируются наиболее существенные черты, отличающие его от Своего: как правило, его трусость, коварство, лукавство, бахвальство, малодушие.

Пленение имама Шамиля в ауле Гуниб в 1859 году князем А. И. Барятинским, не только зафиксированное в официальных исторических источниках, но и нашедшее отражение в песенном фольклоре казаков, также подспудно знакомит нас с разными аспектами образности предводителя горцев. В «Военном сборнике» содержится статья «Несколько слов о взятии Гуниба и пленении Шамиля», записанная со слов генерала И. Д. Лазарева, выступившего переговорщиком с имамом о сдаче в плен, в которой кратко запечатлен внешний облик Шамиля в момент переговоров с ним («человѣкъ высокаго роста, съ угрюмымъ лицомъ» [252, с. 131]).

В «Военном сборнике» пленение Шамиля не имеет иронического подтекста. Русские военачальники с уважением относятся к пленному имаму, говоря о правильности такого решения для сохранения жизней преданных Шамилю наибов: «Шамиль! Всему міру извѣстно о твоихъ подвигахъ, и слава ихъ не померкнетъ, если ты, покоряясь силѣ судьбы, выйдешь сегодня къ главнокомандующему и предашься великодушно государя императора, чѣмъ спасешь отъ гибели 1,000 человѣкъ… И такъ, заверши свои славные подвиги поступкомъ благоразумія и великодушія» [252, с. 132].

Воинские заслуги Шамиля, его полководческий талант никоим образом не умаляются военной аристократией, принимавшей пленение имама: «И такъ,

грозный владыка Чечни и Дагестана, герой 43 года, Ахульго, ичкеринскаго лѣса и Дарго, неуступавшій военными дароваиіями умнѣйшимъ полководцамъ и оказывавшій нерѣдко сопротивлеиіе, непреодолимое даже для храбрѣйшихъ и самыхъ стойкихъ въ мірѣ войскъ – кавказскихъ, послѣ тридцатилѣтней геройской обороны, истощенный въ неравной борьбѣ, сдается тѣмъ же самымъ войскамъ» [252, с. 133]. Шамиль с недоверием относился к подобному отношению к себе. А. И. Руновский, штабс-капитан русской армии, пристав при пленном Шамиле, в своих воспоминаниях фиксирует подобный стереотип поведения в образе имама: «Ваши мальчишки радуются, видя меня в плену, но они не сердятся на меня и не желают мне зла… наши мальчишки закидали бы пленного грязью, а если бы им позволили, то прибили бы его и даже убили» [213, с. 9].

С точки зрения дворянской этики и представлений о чести, доблести и достоинстве такое поведение по отношению к пленному логично и естественно. Не противоречит оно и политико-управленческой позиции империи. Новые территории, входившие в состав Российской империи, «структурировались в единый государственно-правовой организм» [31, с. 57]. Местную элиту российское самодержавие также старалось инкорпорировать в состав государственной элиты. Известно, что в 1869 году Шамилю был пожалован дворянский титул. Поэтому такой гуманизм по отношению к предводителю горского сопротивления был вполне уместен.

С другой же стороны, сдача в плен абсолютно не приветствовалась ни в горской среде, ни в среде казачества. Казак должен «рубиться, насмерть биться», но не сдаться в плен. Именно поэтому в казачьих песнях («Было дело на Кавказе», «Вот послушайте-ка, братцы» и др.) имеет место сатирический аспект по отношению к Шамилю, связанный с его пленением: *«Началъ Шамиль бунтоваться, / Въ прошедшіе годы, / А теперь пошелъ скитаться… / Вышелъ врагъ изъ моды!»* [189, с. 95]. Войско имама *«отъ страсти не геройской отъ штурма бѣжало»* [189, с. 96], оставило свои позиции, укрывшись в горах. В мемуарах мюрида Шамиля Мухаммада Тахира аль-Карахи «Три имама»,

посвященных проблеме распространения мюридизма на Кавказе, автор фиксирует в образе имама резкое неприятие им трусости и малодушия: «Русские потому не уходят, что видят в малодушных трусах готовность подчиниться им во всем» [163, с. 166]. При описании передачи сына Шамиля – Джамалуддина – в аманаты автор произведения «Блеск горских сабель в некоторых шамилевских битвах» («Барикат ас-суйуф ал-джабалийа фи ба‘д ал-газават аш-шамилийа») фиксирует отказ имама от встречи с русскими «до тех пор, пока осажденные не отнесли его отказ к трусости. Тут Шамиль встал разгневанный и пошел впереди мюридов» [164, с. 33].

Эти качества являются исключенными из пространства Своего, отторгаются они и в плоскости Другого. В даргинской песне «Шамиль» встречаем схожий мотив: *«И считал имам не зря: / Лучше смерть в лихом бою, / Чем в неволе у царя / Коротать позорно век»* [266, с. 68]. Топологическая и культурная близость данных обществ способствовали некоторому единству в понятиях приемлемого и отторгаемого. Исторические реалии, культурная близость казачьих обществ и горцев во многом определяли вектор другости, в пространстве которого создавался образ непокорного имама. Трусость отторгается из пространства Своего и Другого, но горский фольклор пытается объяснить причину такого поведения имама. В аварских песнях возможность пленения Шамиля зачастую объясняется вероломностью наибов и их предательством имама: *«Я гьал гIурусазда гIайиб щиб бугеб – / ГIарцух мун вичанин наибзабаца. / ГIурус пачаясда хатIаго гьечIо – / Кагътица вачарав Дагъустаналде»* [10, с. 227] (*«Вина ли на русских? – О, страшная быль! – / За деньги наибами предан Шамиль. / Предатель царю посланье писал, / Предатель царя в Дагестане призывал»* [48, с. 154–155]).

Фольклор, представляя собой устное народное творчество, элиминирует индивидуальность автора создаваемых песен. Поэтому обнаружить индивидуально прочувствованное, субъективно определяемое в данном образе затруднительно. Вместе с тем в научном дискурсе ведется дискуссия об авторстве казачьих исторических и военных песен, выдвигаются идеи о влиянии

социального положения автора в казачьей среде на специфику изложения песни, оценку событий, описанных в произведении, подходе в вербальном определении героев [105, с. 182].

Однако доподлинно установить авторство песен не представляется возможным, но это не означает, что в структуре создаваемых фольклорных образов невозможно обнаружить психологические интенции, питающие данный образ. Можно говорить об архетипическом уровне, определяющем коллективные представления терских и гребенских казаков. Ю. Н. Кононова отмечает, что образ любого противника в фольклоре казаков основывается на «архетипе захватчика» [109, с. 22], по отношению к которому действовать нужно непримиримо. Шамиль и его войско именуются в казачьих песнях «подлецами», «злодеями», «вражьим сбродом», «ордой», просто «врагами» или же «басурманами»: *«Мы зладѣивъ фсѣхъ сталкнули / Изъ завалафъ, кы(а)къ шутофъ…»* [234, с. 39]. Имеет место фиксация безнравственности в образе имама, его хитрость и коварство (*«Там Шамиль, не успевая / В своих действиях у нас / Устрашал, нам угрожая / Непредвидимо напасть»* [204, с. 93]), продиктованные, с одной стороны, особенностями ведения боевых действий в горах, а с другой – архетипическим восприятием инаковости, свойственной казачеству.

Совершенно очевидно, что подобными описаниями Другого казачьи песни стремились не только выразить свое нравственное его непринятие, но и героизировать и возвысить Свое. Свой мир и его представители на контрасте наделяются противоположными качествами, безусловно, принципиально лучшими и значительными: «суньженцы ма(ы)латцы», «орлы», «дралися словно львы», «разудалые бойцы» и др. На фоне и по контрасту с вражеским Другим формируется образ героического Своего. Герой, безусловно, является признанным образцом Своего. Как отмечает В. М. Пивоев: «Феномен героизма связан с двумя крайностями: защитой “своих” и убийством “чужих” в соответствии с мифологической аксиологикой» [191, с. 17]. Использование возвышенных и совершенных образов для описания Своего мира призвано подчеркнуть принципиальное его отличие от сферы Чужого. Свое,

противостоящее агрессивным притязаниям Чужого, представляется на контрасте с ним как принципиально правое, положительное, справедливое Враждебность Чужого служит средством эскалации Своего, отстаивания своей идентичности.

Деятельность имама-реформатора во многом была связана с созданием военно-теократического государства и распространением мюридизма на Кавказе. «По русским историческим источникам Шамиль изображается талантливым и энергичным вождем полчищ фанатиков, узурпировавшим ханскую власть» [144, с. 53]. На сегодняшний день известно, что идеи Шамиля не пользовались всеобщей популярностью и абсолютной поддержкой среди горского населения. Да и методы, с помощью которых имам пытался привить любовь горцев к мюридизму, были жестокими и вызывали отторжение.

Современник и очевидец событий, связанных с распространением мюридизма на Кавказе, Мухаммад Тахир Аль-Карахи в работе «Три имама» создает образ Шамиля как творца и самого искреннего проповедника этих идей, человека, который следовал им беспрекословно и требовал этого от остальных. В равной степени это относилось как к бытовой, так и к военной сфере. Мухаммад Тахир описывает борьбу Шамиля с музыкой, танцами, считавшимися «богохульствованием» [144, с. 69], проповедованием идей газавата, открывавшего сподвижникам имама «честь и славу на этом свете и вечное блаженство на том» [144, с. 182]. Шамиль именует себя «защитником и охранителем святой веры» [144, с. 68], сражающимся с «врагами Аллаха» [144, с. 65].

Данный аспект образности имама Шамиля прослеживается и в фольклоре. При изображении имама в даргинской песне выделяются наиболее существенные черты Шамиля, связанные с его религиозностью и следованию идеям мюридизма: он «праведный», высшая награда для воина – «храбро умереть в бою» [266, с. 70]. Лезгинский фольклор также сохранил образ воина ислама: *«Шамил гьахьай гъазаватда / Я чан гайн кани гада, / За зи хиял нел вигьин гил. / Чан аслан яз кьейи гада? (За газават Шамиля / Жизнь отдавший любимый, / Кого же мне любить, / Льву подобный, любимый?)»* [38, с. 62]. Первоначальный текст «Молитвы Шамиля», имеющей на сегодняшний день массу вариантов, также фиксировал

религиозность имама, даже в момент пленения: *«На горе стоял Шамиль, / Богу он молился / Черну бурку расстелил, / Низко поклонился»* [230, с. 33].

Очевидно, что религиозный «разрез» в образе имама был важен для горцев. Он мог иметь разные оттенки в своей поэтической оценке, но неминуемо присутствовал в структуре создаваемого образа.

В казачьем фольклоре данный аспект образа Шамиля не представлен так явно и выпукло. Горцы и Шамиль в целом рассматривались как приверженцы ислама (вряд ли в казачьей среде имела место дифференциация ислама и мюридизма, часто можно встретить именование «басурмане»), обобщенно представленного в исторических песнях казаков через обращение к внешней стороне данной религии. В песнях можно встретить упоминание служителей культа – *«муллы ихъ»* [189, с. 96], наименование Бога и последователей религии – *«паклонники Аллаха»* [234 с. 49], образно-символическое изображение ислама – *«Крестъ высоко православный / Надъ луною воздвигать»* [179, с. 79].

Незаинтересованность в обращении и детализации религиозного аспекта в образе имама Шамиля можно объяснить двояко. С одной стороны, военизированность, культ силы, свойственные казачьей культуре, фиксируют аналогичные черты в образе противника. Шамиль интересен песенному фольклору как военачальник, полководец, возглавивший горское сопротивление. С другой же стороны, главной мишенью для «мюридов оставались не столько российские власти, сколько свои же соплеменники» [31, с. 90], вероотступники. Против них устраивались походы, порой заканчивающиеся жестокими расправами и разорениями целых сел и аулов. В работах очевидцев данных событий и современников Шамиля (Гаджи-Али «Сказание очевидца о Шамиле» [34], Саййд Абдурахман, сын Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газигумуки ад-Дагестани «Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля») содержатся сведения о подобных «карательных» походах против горцев, не желавших подчиняться воле имама и исповедовать мюридизм, причем таких сюжетов «в работах вышеупомянутых авторов больше, чем эпизодов борьбы собственно против русских» [31, с. 92].

Можно отметить, что уже фольклорные образы Другого, выраженные образом имама Шамиля, представляют собой не столько «слепок» с реального исторического персонажа, точную и правдоподобную его копию, сколько феномен культуры, опоэтизированное его видение, случившееся под влиянием многих факторов. Исторические реалии оказали влияние на формирование данного образа в части обращения и акцентуации в нем военного нарратива. Шамиль в песнях казачества – это военачальник, предводитель горцев, военному таланту которого отдают дань уважения. Это военный противник, храбрость и отвагу которого отмечают в своих песнях казаки. Непримиримость является важнейшей характеристикой отношения к Шамилю со стороны казачества.

Но только лишь историческими реалиями формирование образа не ограничивается. Объективная причина случившейся встречи – Кавказская война – в пространстве народной памяти становится своеобразным катализатором, актуализирующим древние архетипические представления о Своем и Чужом. «Архетип захватчика» – с одной стороны, и герой-казак, борющийся с захватчиком, погибающий в этом бою, но остающийся «бессмертным» в памяти предков, – с другой. Другой выступает важным элементом познания Своего.

Архетипическая основа в образе Шамиля, представляя собой «неизменяемое ценностно-смысловое ядро-матрицу, первичное представление о мире» [276, с. 178] все же имеет культурную специфику. Культурная близость казачьих обществ и горских народов (традиционные культурные установки казачества: высокий статус мужчины, военизированный характер культуры» [181, с. 103], культ силы и мужества – были близки и повседневной жизни горцев) ярким штрихом в образе имама Шамиля сделала его трусость и малодушие, продиктованные сдачей в российский плен. Как представляется, эти качества не случайно фиксируются в образе Другого. Осуждаемые в пространстве Другого, они равно неприемлемы и для Своего. Через обращение к отторгаемому в Другом идет процесс самопознания.

Подобная амбивалентность в образе имама Шамиля, соединение приемлемого и отторгаемого, исторически продиктованного и культурно

обусловленного, дает возможность рассматривать его в качестве феномена культуры. Этот образ, создаваясь в пространстве «пограничной» культуры казачества, впитавшей многие традиции и обычаи соседних горских народов, обладает определенной степенью универсализма в прочтении Другого, признании общего и похожего между Своим и Чужим.

2.3. Образ Северного Кавказа в зеркале русской поэзии первой половины XIX века[12]

Русской литературной традиции, обладающей огромным творческим потенциалом, разнообразием приемов и целой плеядой талантливых авторов, во многом удалось подняться над этой конкретностью: «Искусство в основе своей неточно» [131, с. 56] и как таковое способно создать целостный образ Другого, в котором Свое и Чужое сосуществуют, а не противостоят друг другу. Другой впускается в пространство Своего посредством обнаружения интереса к нему. Русские поэты, создававшие образ Другого, находясь на Кавказе и непосредственно встречаясь с этим Другим, все же делают его неоднозначным, сложным, мастерски прописывая разные его аспекты. В нем существует как бы «множественность правд» [131, с. 12], стремление поэтов уловить в обнаруженной инаковости и то, и другое. Научная мысль придет к подобной методологической позиции намного позже. Искусство же сделало это контекстуально.

Опоэтизированный, во многом комплементарный, возвышенный образ Другого, представленный в русской литературной традиции, безусловно, представляет собой совершенно иной уровень образности. Можно говорить о формировании образа Кавказа в пространстве русской поэзии первой половины XIX века как макрообраза. Через обращение к разным «разрезам» кавказских

[12] Ключевые положения данного параграфа нашли отражение в публикации автора: Казакова Е. А. Сравнительный анализ русских образов Кавказа и кавказских образов России первой половины XIX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота. – 2015. – № 1 (51) : в 2-х ч. – Ч. II. – С. 80–87.

спецификаций Другого (природно-географической, конфессиональной, традиционной) создается целостный образ Кавказа. Рассматриваемый как феномен культуры, данный образ сочетает в себе общекультурный контекст своего создания, исторические реалии и субъективное мироощущение самих поэтов, делающее этот образ всегда личностно окрашенным и индивидуально прочувствованным.

Вместе с тем образ «никогда полностью не развернут и у автора» [131, с. 64], обладая потенцией развертывания у читателя. Для русской читающей публики XIX века ракурс, в котором представлялся Другой, был чрезвычайно важен, так как формировал настроения и представления о нем в Петербурге. Бесконечно далеки от событий, происходящих на Кавказе, долгое время были и высокопоставленные столичные чиновники. Поэты, обращаясь к кавказскому материалу, способствовали преодолению режима незнания, запечатлевая в образе как овнешняемые характеристики Другого, продиктованные, к примеру, природными и географическими условиями, кардинально отличающимися от среднерусской равнинности, так и содержательные, обусловленные этническими, конфессиональными, традиционно-бытовыми аспектами его инаковости.

Именно романтики «открыли» Кавказ для русской литературы, создали разноплановую систему образности этого инакового мира, притягательную своей непохожестью миру Своего и пугающую своей нарочитой естественностью. «Душевная размашистость русского человека была искусственно скована сконструированными сдержками и неорганичностью системы, в которую он включен» [54, с. 51]. Кавказ как мир предельных состояний являл собой очевидную противоположность российской скованности и условности. Одним из первых к художественному осмыслению темы Кавказа обратился А. С. Пушкин. «Взгляд этих людей был чрезвычайно важен, так как именно поэты явились проводниками случившегося взаимодействия, осуществляемого помимо и вопреки официальных властных структур, а потому более свободного и живого» [97]. Это целостный взгляд, наполненный любованием и интересом, лишенный научной аналитичности и стремления разложить на части наблюдаемый мир.

Предпринимавшиеся с XVIII века попытки наукообразного изучения Кавказа [80] наполнены стереотипными ориенталистскими описаниями. Кавказ интересует в большей степени как мир с особыми географическими условиями, в которых угадывалось то, что свойственно было Востоку во взгляде ориентализма: дикая природа, не тронутая цивилизацией, горный пейзаж, отдаленность от центральной России. Этнографического, этического или религиозного интереса, питавших творчество поэтов, в научной мысли не наблюдалось. Мы уже отмечали малочисленность и некоторую ограниченность (идеологическую заданность и предубежденность) научных работ о Кавказе первой половины XIX века. Более масштабное и всестороннее изучение Кавказа начнется чуть позже, во второй половине XIX века. Пока же можно говорить о наличии работ, наполненных стереотипными представлениями о Кавказе как о причудливом Востоке, экзотичном, непонятном, но отсталом, нуждающемся в культурной коррекции со стороны Российской империи.

Взгляд поэтов на мир Кавказа лишен научной аналитичности. Вместе с тем это и не обывательский взгляд, для которого Кавказ есть вечная и изначальная «угроза своему миру, своей чести и достоинству» [260]. Угроза эта возникает из длительной войны, развернувшейся в данном регионе, не принесшей обывателю ощущения правильности и результативности проводимой цивилизаторской миссии. Культурная коррекция, о которой говорила наука, подпитываемая официальной идеологией, невозможна – такой вывод формулирует обывательское мышление. Воинственность и дикость Кавказа неизменны. Поэтического восхищения, подобного лермонтовскому «Прекрасен ты, суровый край свободы!», в этом нет.

Взгляд поэтов на мир Кавказа целостен. В создаваемых поэтических образах органично переплетаются, дополняя друг друга, разные аспекты кавказского мира, увиденного поэтами. Реалии, в которых создаются эти образы, деформированы длительной войной, которая явно или подспудно присутствует во многих произведениях русских поэтов. Однако творческое сознание поэтов трансформировало войну в русло, при котором только и возможно достичь

предельности своих состояний, испытать себя, рисковать и именно в этом приблизиться к Другому, рутинная жизнь которого всегда наполнена риском и угрозами. Именно война «обеспечивала состояние свободы» [80, с. 197]. Другой становится интересен, ему пытаются подражать, постепенно обрисовывая его образ фразой А. И. Полежаева о «немилых, но подобных». Даже весьма агрессивный образ злого чечена, который «точит свой кинжал», созданный М. Ю. Лермонтовым в «Казачьей колыбельной песне», и «рефрен «чеченца за рекой» [260] из «Кавказского пленника» А. С. Пушкина, с одной стороны, есть вполне понятное проявление ожесточения, вызванного войной, с другой же, по точному замечанию А. А. Цуциева, «красота жизни-в-риске, под этой вечной угрозой, невозможность рутины и обыденности» [260]. Необходимо обнаружить более широкий, общекультурный контекст создания этих образов, чтобы понять их многослойный характер.

Почему поэты ищут «жизни в риске»? Чем продиктовано их стремление вырваться из обыденности и рутинности, обратившись к мифическому идеалу гармонии, найденному на Кавказе? Почему Кавказ представлялся «выходом из дискомфорта, возможностью психологической компенсации... открытостью для ищущего русского дворянина романтизмом» [54, с. 34]? Ответы на эти вопросы следует искать в создаваемых поэтами образах Кавказа, понимаемых как феномены культуры. Художественный образ как образ творимого и творящего предполагает более широкое и целостное его рассмотрение, с учетом внешних и внутренних факторов, оказывающих влияние на искусство и содержание его образов. Постараемся определить эти обусловленности. В качестве источников, содержащих в себе образы Кавказа, выступают поэтические произведения А. А. Бестужева-Марлинского, А. С. Грибоедова, М. Ю. Лермонтова, А. И. Одоевского, А. И. Полежаева, А. С. Пушкина, которые были созданы во время Кавказской войны и потому ярко или исподволь запечатлели в своем содержании драматизм, продиктованный военным столкновением. Все из названных авторов в первой половине XIX века были знакомы с Кавказом не только заочно, через свойственный тому периоду метод романтического

восприятия Другого, но и лично (будучи сосланными на Кавказ вследствие преследования властью, проживая в этом регионе некоторое время, находясь здесь на военной службе). Безусловно, опоэтизированный образ Кавказа первой половины XIX века в большинстве случаев не подразумевает какого-то географического членения. Это цельный мир, многочисленные народы которого объединены экзотичностью.

Личное знакомство с этим древним миром позволяет поэтам приоткрыть формальную экзотичную инаковость Кавказа: «Познание этого мира превращалось для многих солдат и офицеров имперской армии в образ жизни» [181, с. 102]. Художественные образы наполняются самобытными этническими традициями, архаичными представлениями, причудливо сочетающимися с исламским мироощущением. Мир Кавказа усложняется при личном соприкосновении с ним русских поэтов. Усложняется и его образ, получая некоторую дифференциацию. В примечаниях к своим произведениям русские поэты «пытаются объяснить значения слов, незнакомых русскому читателю: аул, уздень, шашка, сакля, байрам, чихирь, канлы» [147, с. 163]. Примечательно также и то, что уже у А. С. Пушкина «Кавказ отделен от Крыма, а само общество Востока распадается на разные культурные слои, в которых действуют свои законы и обычаи... отличные от европейской цивилизации, но отнюдь и не идентичные между собой» [261, с. 240]. От целостного образа Кавказа постепенно отпадает и Грузия, с которой первоначально образ Кавказа был непосредственно связан. Причина кроется в «изначально общей религиозной основе, принадлежность к которой маркируется как изначально христианское, то есть “родное”, не “чужое”» [261, с. 241]. В произведении А. И. Одоевского «Брак Грузии с Русским царством» художественно воплотились два образа – «черноглазой и чернобровой Девы, «невесты» (Грузия) и «могучего и гордого», «светло-русого Исполина» (Россия), чья встреча поэтом представляется не иначе как озаренный любовью брак, покончивший для Грузии с «пасмурными годами» и «печалью» прошлых лет: *«Вечно к России любовью гори!»* [170, с. 27].

Именно поэтому представляется возможным говорить об образах Северного Кавказа, созданных поэтами. Территориально «основным ареалом Кавказской войны оказались земли Северного и Среднего Нагорного Дагестана и Чечни» [224, с. 113], окончательно покоренные Российской империей только к концу второй трети XIX века.

Северный Кавказ являлся миром, в котором в каком-то древнем синкретизме сосуществовали как архаичные, мифологические представления разных народов и этносов, населявших эти территории, так и мусульманская вера. Научный дискурс об исламе и мусульманах в XVIII – первой половине XIX века «не отличался объективностью и был наполнен распространенными стереотипными представлениями об этой религии. Ислам оставался чем-то принципиально инаковым, чуждым и враждебным русской христианской культуре, вынужденной формироваться и сосуществовать с такого рода аномальностью» [97]. Призрак «мусульманского повстанчества» (Д. Ю. Арапов) характеризовал и позицию официальной власти. «Признав ислам и познакомившись с ним ближе, – отмечает И. Л. Бабич, – власти империи научились бояться его» [224, с. 105]. Такая позиция виделась достаточно странной, учитывая давнее знакомство России с исламом и умение противостоять исламскому фактору в конфликтах с Турцией. Однако она становится объяснимой, учитывая, что только на Кавказе «среди всех европейских пограничий первой половины XIX века ислам был подкреплен мощным боевым духом… в силу молодости ислама для данных территорий» [54, с. 254] и его тесным переплетением с традиционными верованиями.

Попытки исламизации Северного Кавказа предпринимались с XVI века крымскими и турецкими эмиссарами, пытавшимися с помощью религии укрепить свои политические позиции в данном регионе и ослабить русское христианское влияние. Как отмечает В. В. Дегоев, «исламизация, по крайней мере внешне, шла более успешно, чем христианизация в силу изначальной предрасположенности горцев к идее предопределения, одной из главных в Коране» [58, с. 31]. Безусловно, близкой и идеологически просчитанной имамом Шамилем для

разрозненного чеченского населения стала и идея священной войны. Однако подлинно мусульманами горцы так и не стали. Впитав в себя самобытные традиционные представления горских народов, причудливые языческие ритуалы, дополненные налетом христианской обрядности, ислам в глазах власти превратился в незнакомый и опасный феномен, граничащий с фанатизмом. Искусству же удалось снять эту чужесть. Ислам входит в поэтические произведения не просто как экзотика и замысловатый сюжет, но как один из главных истоков художественного творчества поэтов, как один из аспектов образности Кавказа.

В силу названных обстоятельств мы сосредоточились на изучении образов именно Северного Кавказа, созданных русскими поэтами, по разным причинам здесь оказавшимися (отбывание наказания, проживание, несение воинской службы). Северный Кавказ представляет собой как раз тот максимально и наиболее выпукло представленный мир Другого, который официальными и властными структурами рассматривался исключительно в русле эволюционного подхода к инаковому. Этот мир следует окультуривать и просвещать. Цивилизаторская миссия Российской империи служит достижению этих целей.

Поэты же смогли увидеть за кажущейся отсталостью кавказского мира самобытность и уникальность. Поэты даже в условиях Кавказской войны, участвуя в сложнейших военных операциях, оказались способны принимать Чужой мир как иной, требующий понимания. Свой мир, пришедший на территорию Другого, воспринимается поэтами как гость. «Гостей бездомный прах», – такой образ создает А. И. Одоевский в произведении «Куда несетесь вы, крылатые станицы?». Российская империя – гость на этих территориях, с точки зрения поэтов, и должна уважать этот древний мир. Не солдат империи должен определять взаимоотношения между мирами, а «живое слово, которое может способствовать пробуждению человечности» [174, с. 18].

Вчувствование в мир Кавказа рождало совершенно уникальные в своей многомерности образы, которые одновременно были и удивительно целостны. Можно говорить об универсалистском взгляде на Другого, представленном

в творчестве русских поэтов о Северном Кавказе. Поиски гармонии двух миров, деформированных войной, единства, выстраиваемого на основе диалога и стратегий гуманизма и мира, – вот что определяло взгляд на Кавказ как на мир, подобный миру России.

Северный Кавказ в произведениях русских поэтов разный. Конструирование этой разности стало возможным вследствие многих факторов. Истоки подобного конструирования художественного образа, конечно, обнаруживаются в самом методе его создания – романтизме. «Русский романтизм был частью романтизма общеевропейского, – отмечает Е. А. Маймин, – и в качестве такового не мог не принять в себя некоторых его существенных свойств: недоверие к рассудочным понятиям, сильный интерес к непосредственному чувству и т. д.» [142, с. 15]. Именно эта предельность душевных состояний в образе Кавказа и привлекала русских поэтов. Кавказ органически встроился в романтическую концепцию двоемирия, с которой, безусловно, были знакомы русские поэты. С определенным чувством предпонимания подходили они к конструированию образа Кавказа, ища в нем узнаваемые романтические черты. Этот мир был иным, нежели привычный и обыденный, необязательно идеальным, но открывающим другие качества и характеристики бытия. В таком разрезе данный образ может быть рассмотрен как вариант эволюционно понимаемого Другого, с той лишь разницей, что изначальность и первозданность этого Другого не требует преодоления. Он менее развит, более архаичен в сравнении со Своим, но этим и привлекателен. Упорядоченное и косное Свое давно утратило эти качества.

Этот мир обладал свободой, которая в произведениях русских классиков выступает как «предмет почти религиозного культа, как существо надземное, надчеловеческое, недоступное вполне нашим чувствам и имеющее на земле лишь свое слабое подобие» [146, с. 36]. Кавказ как мир предельных состояний являл собой очевидную противоположность российской скованности. Будучи свидетелями борьбы кавказских народов за свою независимость, русские поэты увидели эту борьбу за свободу – борьбу подлинную и реальную.

Но только лишь методом конструирования художественного образа не объяснить его многомерный характер. Художественный образ, как образ творимого и творящего, вбирает в себя и важнейшие интенции, исходящие из самой ткани культуры данной эпохи. Ранее мы отмечали, что первая половина XIX века вошла в историю русской культуры как время становления национального самосознания. Географическое расположение России одновременно в пространстве Запада и Востока определило вечную мировоззренческую расколотость русского человека. Поиск определяющей основы этого мировоззрения – проблема не новая для России, но именно в XIX веке ее звучание стало во многом определяющим. Именно в это время русская классическая культура вступила в пору своей зрелости, универсальности как близости к европейским идеалам Просвещения, но вместе с тем и самобытности как попытки обнаружения своего собственного самосознания. Воздействие российской культурной среды способствовало пробуждению чувства национального самосознания. Рост национального самосознания, начавшийся в России несколько позже, чем в странах Европы, определил вектор будущих общественно-политических дискуссий в среде читающей русской публики. Поэты же одни из первых предощутили это внутренне напряжение. Соединив в своем творчестве Восток и Запад (то, что принципиально было несводимо в общественных дискуссиях западников и славянофилов, начавшихся в 1840–1850-х годах), русские поэты именно на материале Кавказа показали возможность такой встречи. На материале Кавказа действительно «решались проблемы бытия человека в мире» [80, с. 198]. Нельзя не согласиться с М. Ш. Абдулаевой, отметившей, что «все кавказское творчество А. С. Пушкина, А. А. Бестужева-Марлинского, М. Ю. Лермонтова, А. И. Полежаева, Л. Н. Толстого, В. Г. Белинского и других поэтов России – это вариация тем Европы, Азии и, как области их синтезирования, России» [1, с. 130]. «Всемирная отзывчивость», которую подчеркивал в своей «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевский (1880), как нельзя лучше характеризует то состояние русской культуры, которое во многом определило ее возможность воплощать в себе ценности – идеи как Востока, так

и Запада, не изменяя себе как таковой. «Речь идет о способности *реагировать на* или *отвечать на* все, что приходит извне – и реагировать на это *положительно*» [167]. За противоречиями военных событий, определивших исторический контекст, обнаруживает себя культура, которая, благодаря русским классикам и создаваемым ими образам, пытается превосходить эту тотальную монологичность исторических реалий. Ведомые стремлением к самопознанию, русские поэты первой половины XIX века обращались к миру Другого, сохраняя за ним право быть инаковым, но вместе с тем конструируя его образ целостно и универсально.

Именно тесное сближение взаимоисключающих противоположностей, попытка целостного взгляда на себя и на Другого представлена в художественной литературе первой половины XIX века. Мир Северного Кавказа, деформированный войной, стал тем инструментом, благодаря которому выстраивался процесс самопознания для России. Познать себя – «значит раскрыть свою многомерность и одновременно целостность, диалогически столкнув свои разные “я”», – отмечает М. С. Каган [93, с. 36]. Мир России в переложении поэтов есть не противоборство Запада и Востока, а диалогическое их сосуществование, максимально полно нашедшее свою представленность в мире Кавказа времен его покорения Российской империей. Северный Кавказ не только и не столько Восток (географический, сакральный и ментальный) [261, с. 240], сколько мир, в котором сошлись идеалы свободы и несвободы, цельности и членения, предельности состояний человеческого духа и его ограниченности. Наиболее ярко ощутившие эти противоречия именно на Северном Кавказе, русские поэты в своих произведениях демонстрируют читателю не только сложность и многомерность Своего, сопротивляющегося отождествлению с любой однозначной, недвусмысленной и абсолютно лаконичной в своем звучании идеей, но и некоторую близость Другого, которое влечет своими крайностями. Согласимся с мнением Т. Х. Ахмадовой, подчеркивающей, что «осмысление духовного богатства Востока, коим представлялся мир Кавказа, вносило огромный вклад в творчество русских писателей» [12, с. 55].

Через коллизии этих противоречий выстаивается целостный образ как самое себя, так и Другого. Образ Кавказа в произведениях классической литературы первой половины XIX века конструируется из множественных его проявлений. Другой, как и Свое собственное, многомерен, но при этом удивительно целостен – так можно сформулировать доминирующее отношение к Другому среди русских поэтов первой половины XIX века. Восприятие Кавказа как «немилого, но подобного» (А. И. Полежаев) уже тогда, помимо официальных властных структур и разворачивающего научного дискурса об этом регионе и вопреки им, претендует на универсалистское понимание Другого, внутренне схожего со Своим, но внешне и в своих проявлениях абсолютно различного.

Инаковость Северного Кавказа в создаваемых художественных образах преломляется через обращение к различным аспектам этого мира. Многомерный образ Северного Кавказа складывается из восхищения дикой, первозданной, как будто отрешенной от всего происходящего, вечной и неизменной природой региона (*«Великолепные картины! / Престолы вечные снегов…»* [208, с. 17], *«Я счастлив был с вами, ущелия гор…»* [127, с. 41]), манящей и пугающей одновременно. Горы в особенности очаровывали русского дворянина своей отличностью от привычного равнинно-тривиального среднерусского пейзажа. Они во многом являлись воплощением «мятежа природы против унылой упорядоченности…» [54, с. 28]. Вместе с тем многочисленные горные ущелья, отроги и скалы своей резкой контрастностью и предельностью вызывали чувство почти хтонического ужаса у русского интеллигента. Так, в произведении А. С. Грибоедова «Хищники на Чегеме» встречаем следующие строки: *«…Не в краю вы сел и нив. / Здесь стремнина, там обрыв…»* [56]. Этот край полон опасностей, жесток, не знает жалости и полутонов. И природа здесь воплощена в каком-то своем поистине предельном состоянии.

Да, мир Кавказа пределен, полон крайностей, и природа вторит этому миру. Здесь нет места равнинности, степенности, свойственным русскому пейзажу. Но это различие вовсе не означает принципиальной несводимости двух миров. М. Ю. Лермонтов в произведении «Валерик» создал яркий, сильный,

запоминающийся образ «гармонии вселенной – неба» [174, с. 17]: *«Под небом места много всем…»* [129]. Только такой максимально предельный образ гармонии мог быть создан на Кавказе. Эта идея о гармонизации отношений двух миров под единым для этих миров небом есть не что иное, как попытка поэтов заявить о принципиальной близости этих миров, внешне раздираемой военными столкновениями.

Поэтические произведения русских классиков уже в начале XIX века были наполнены экзотическими, неизвестными, но чарующими русскую читающую публику образами традиций и обычаев горцев Северного Кавказа, составляющими этнографический разрез данного образа. Здесь в художественном воплощении представлены древние обычаи, распространенные на Северном Кавказе: гостеприимства, кровной мести, абречества, почитания старших, куначества и т. д. Обращение к такому этнографическому материалу, безусловно, обогатило образ Северного Кавказа, подчеркнув в нем самобытность, уникальность и отличность от Своего. Однако не только жажда суровой экзотики толкает поэтов на включение этнографического материала в свои художественные тексты. На этом материале было весьма удобно продемонстрировать этическое ядро образности Кавказа, через рутинное поведение людей показать те нормы, которые обязывают их поступать именно так, а не иначе, дополнив их тем, что пока явно не проговаривалось в культуре, но предощущалось.

Художественная фиксация обычая кровомщения, наполненная дикими средневековыми практиками в отношении к канлы (кровнику): отрубание головы, ушей и рук у кровника [145], выжигание глаз и вырывание языка [107, с. 363]», – наверное, введены в структуру создаваемого образа не столько с целью демонстрации природного хищничества горцев. Поэты создают не отторгаемый, а притягательный образ Другого, способный даже в своей, казалось бы, отрицательной нравственности возвыситься над насилием и враждебностью, привнесенными войной. Усиливать эту сторону создаваемого образа Кавказа, сгущать краски имело смысл только в том случае, если речь шла об определенной претензии на истину. Истина же в данном случае заключалась в том, что мир

Кавказа в произведениях русских поэтов – это мир большой нормативной условности, «утверждения достоинства, следования Закону – набега, гостеприимства, кровомщения, почитания старших, страха проявить трусость» [260]. У М. Ю. Лермонтова в поэме «Хаджи Абрек» находим такой пример: *«…Открыл – и дар его кровавый / Скатился тихо на траву. / Несчастный видит, – боже правый! / Своей Леилы голову!»* [130, с. 246]. К сожалению, война делает насилие практически обыденностью, но даже она не в силах изменить данные его формы, представленные в древних кавказских традициях. И в этом смысле образ Северного Кавказа наделяется цельностью, монолитностью, невозможностью сиюминутных изменений. Этот древний мир живет по извечному закону, изменить который не в состоянии даже разрушительная и длительная война, которая во многом есть война и против этих древних, жестоких, архаичных традиций, – «институт кровной мести в весьма полном своем объеме сохранялся вплоть до конца XIX века» [85, с. 49].

Вместе с тем этнографический разрез образа Кавказа, преломляясь в творческом сознании поэтов, обрастает такими аспектами, которые позволяют говорить о нем как о «преодолевающем наличный человеческий опыт» [113, с. 51]. Именно в этих образах, изначально жестоких, диких и антигуманных, обнаруживает себя попытка говорить от лица гуманизма. Искусство, как сфера наиболее тонко и чутко реагирующая на самые драматичные коннотации человеческого бытия, впервые заговорило о гуманизме и осторожном принятии Другого. Подобная трансформация никогда не бывает возможной без сложнейшей внутренней работы над собой, которую совершают поэты. Они не стремятся разрушить тот извечный Закон, определяющий цельность образа Кавказа, но дают возможность сосуществования рядом с ним другого взгляда. Именно в художественной реальности, как ни в какой другой, реализуется возможность ухода от одностороннего взгляда на мир, предоставляющая варианты, плюрализм возможностей и средств для преодоления чуждости и экзотичности Другого.

Отказ от кровного мщения представлен в поэме А. С. Пушкина «Тазит». Увидев убийцу своего брата, Тазит отпускает его, так как тот был «один, изранен,

безоружен» [210, с. 246]. Он не просто не стал мстить обидчику, но и не захотел исполнять этот горский обычай «не по совести», то есть без соблюдения «множества этических требований, составляющих неписаный кодекс кровной мести» [145]. Тазит руководствуется в своем благородном порыве не этнической традицией прощения кровника, а общечеловеческими понятиями гуманизма, чести и достоинства. Этот благородный акт гуманизма не приемлет отец Тазита Гасуб, по точному замечанию В. Г. Белинского, воплотивший идеал чеченца: «...отец Тазита – чеченец душой и телом, чеченец, которому непонятны, которому ненавистны все не чеченские формы жизни... который в сыне может любить только истинного чеченца» [20, с. 549]. Искусство берет на себя ответственность продемонстрировать вариативность человеческих решений, многомерность жизни человека и многослойность его духовного мира.

Проявлений такой многомерности образа Кавказа предостаточно в произведениях классиков. Предельность чувств и состояний, граничащих с дикостью и средневековой жестокостью, находит свой положительный, приемлемый выход на страницах произведений поэтов. Однако оба этих состояния (крайности, выраженной в стремлении действовать согласно древнему закону, и сглаженной, приемлемой ее формы как стремления жить по универсальным принципам гуманизма, чести и достоинства) присутствуют в образах Кавказа. С одной стороны, традиционное представление об абреке как «“разбойнике”, “изгое”, “бродяге на почве мести”, …опиравшемся в своих действиях на болезненно трансформированные практики насилия» [145] (пушкинское *«…Кто режет хладною рукой / Вдовицу с бедной сиротой… / Кто не прощает, не щадит. / Кого убийство веселит…»* [206, с. 34]). С другой стороны, присутствие в образе абрека намека на раскаяние за свои поступки: *«Всех чаще образ старика, / Давно зарезанного нами, / Ему на мысли приходил…»* [206, с. 36].

В повести М. Ю. Лермонтова «Измаил-Бей» поэтом создается полный крайностей и противоречий образ главного героя, который сочетает в себе как традиционные черты в глазах русской читающей публики, свойственные Кавказу

и его жителям, так и не определяемые традицией. С одной стороны, слова Измаил-Бея, сказанные русскому воину, выражающие искреннюю ненависть и презрение к русским, которые разрушили его Отчизну и традиционный быт (*«Как ты, я русских ненавижу…»*), с другой же стороны, его решение принять путника, руководствуясь законом, древними понятиями чести и достоинства, проявив тем самым гостеприимство (*«Ты прав; на честь мою надейся! / Вот мой огонь: садись и грейся»* [126, с. 167]). Вместе с тем принятие путника есть и проявление простого человеческого гуманизма.

Северный Кавказ, как максимальное воплощение Другого географически, этически, этнографически, интересен для нас и религиозной инаковостью по отношению к Своему. Мы отмечали важность традиционных верований для данного региона, причудливо переплетавшихся с исламским вероучением. Важность литературных образов ислама, созданных русскими поэтами, сложно переоценить. Именно они являлись «проводниками» представлений об исламе и мусульманине, определяя и закладывая вектор другости. Обладая весьма ограниченной информацией о Кавказе, русское общество XIX века воспринимало его сквозь призму литературных произведений, и потому ракурс, в котором представал в них Кавказ и ислам, был чрезвычайно важен: «Пушкин преодолевает сложившуюся традицию “небылиц” о Востоке вообще и об исламе в частности... поэтически точно отображая стилистику Корана и мусульманской культуры» [155, с. 79].

Если для кавказских поэтов, представителей официальной власти имамата, обращение к религиозной основе образа России было принципиально важной задачей, способной пусть на основе средневековых стереотипных представлений о христианстве и христианах представить Россию как Чужой и опасный мир, против которого можно и нужно вести газават, то для русских поэтов обращение к исламу имело совершенно иной смысл и значение для построения художественных образов. В целостном образе ислама поэты художественно репрезентируют основы исламского вероучения (о строгом единобожии данной религии – таухиде, представленном в источнике исламского вероучения – Коране,

текст которого был переведен на русский язык в 1790 году М. И. Веревкиным) и культа (обращение к художественным образам шахады, намаза, закята). Однако внимание русских классиков все же было направлено не на религиозно-богословские аспекты толкования Корана, а на образную структуру этой книги. Ислам был интересен поэтам, во-первых, как своеобразный источник поэтического вдохновения и творчества, обладающий, выражаясь словами Я. Гордина, «бытийной полнотой» и целостностью, столь необходимыми для творческого сознания Художника. Поэтизированный, музыкальный стиль написания Корана был созвучен поэтическому тексту.

Во-вторых, поэты стараются гармонизировать чуждость ислама и его извечную конфликтность для мира России (в представлениях официальной власти, научного дискурса и обывателя первой половины XIX века). У А. С. Пушкина в «Подражаниях Корану» есть строки, свидетельствующие о принципиально мирном характере этой религии, который поэт стремится подчеркнуть и сознательно избежать искажений в трактовке данного вероучения: *«…Спокойно возвещай Коран, / Не понуждая нечестивых!»* [209, с. 48]. Средствами поэтической стилизации и эстетизации создавались поистине художественные образы ислама, коррелирующие с собственно религиозной канвой данного вероучения.

В-третьих, можно утверждать, что исламский контекст в кавказских произведениях служил важным средством для самопознания и осмысления своей идентичности. В условиях, когда вопросы национального самосознания, его ценностей и идеалов становились особенно актуальными, исламская образность предоставляла поэтам возможность поэтизированно и иносказательно выразить свои мысли о месте русской культуры в мировой истории. Русские поэты, в частности А. С. Пушкин, стремились зафиксировать насущные проблемы Российской империи, используя олитературенный исламский дискурс как инструмент для анализа и критики современных им реалий. Его произведение «Подражания Корану», написанное в последние годы южной ссылки, представляет собой не просто художественное переложение сур священной книги

мусульман, но и глубокую поэтическую рефлексию, в которой образы ислама становятся метафорами для выражения несправедливости и несвободы, царивших в российском обществе начала века. Явно пренебрежительное пушкинское наименование верующих (*«…Коран дрожащей твари проповедуй»*), очевидно, нельзя рассматривать только лишь в ракурсе мусульманства. В годы южной ссылки, соприкоснувшись с бытом мусульман, А. С. Пушкин на примере религии более жесткой и непримиримой, рассматривающей человека как зависящее от бога существо, постоянно нуждающееся в его руководстве, демонстрирует, что подобная покорность выступает удобным инструментом для манипулирования человеком. Религия, по его мнению, сковывает сознание человека, лишая его свободы выбора и самостоятельности. «Восстань, боязливый!» – призыв поэта, который, безусловно, касается не только мусульман, но и всех, кто живет в условиях угнетения и зависимости. Эта фраза становится универсальным манифестом, обращенным ко всем, кто стремится к свободе и самовыражению, независимо от их религиозной принадлежности. Таким образом, исламский контекст в произведениях Пушкина и других поэтов становится не только средством художественного выражения, но и важным инструментом для осмысления сложных вопросов идентичности и свободы в условиях исторических реалий.

Поэма А. И. Полежаева «Чир-Юрт», повествующая о борьбе одноименного дагестанского селения с царскими войсками в 1832 году, также содержит в себе художественно запечатленный образ ислама и мусульманина: *«И поучает мусульман / Перед началом первой битвы / Читать прилежнее молитвы / И верить твердо в Алкоран… / Вот тайна властвовать умами! / Вот легковерие людей…»* [195, с. 240]. «Власть над умами», о которой говорит А. И. Полежаев, вполне применима и к религии как таковой, безотносительно конкретной конфессии. Принципиальной для автора являлась идея демонстрации «зашоренности» человека, находящегося во власти какой бы то ни было религии, а тем более такой строгой, как ислам. Ислам, как и в случае с образами,

созданными А. С. Пушкиным, есть удобный материал для художественного выражения этой идеи.

Создав целостный, олитературенный образ ислама, русские поэты приблизили мусульманство к миру России. Этот образ интересен, не отторгается русской культурой и не воспринимается как нечто чуждое, непонятное и враждебное. Наше глубокое убеждение состоит в том, что конфликтности образа поэтам удалось избежать, во-первых, благодаря интерпретации ислама целостно, не по отдельным фрагментам, вырванным из контекста священных книг и писаний, и, во-вторых, вследствие акцентирования внимания «не на толковании смыслов, содержащихся в сурах и аятах Корана, а на образной структуре главной священной книги мусульман» [30, с. 4]. В условиях ограниченности знаний об исламе, отсутствия доступа к оригинальной мусульманской литературе, распространения «экзотических сообщений о народах, его исповедовавших... большинство из которых оказывались обычными слухами» [29, с. 9], опоэтизированный образ ислама послужил сближению двух миров – христианского и мусульманского. Отсутствие оппозиционности в данном образе послужило его признанию на русской почве в качестве инакового, но не конфронтационного. Взгляд на мир Кавказа сквозь призму мусульманского вероучения дополняет и без того многомерный образ этого мира.

В данном случае можно говорить о попытках гармонизации искусством расколотой реальности, длительное время пребывающей в состоянии враждебности. Не обострение различий, а обнаружение внутреннего единства – вот главная задача, стоявшая перед поэтами, работавшими над созданием образов Северного Кавказа. Этот регион (особенно его труднодоступные горные районы) длительно и ожесточенно сопротивлялся против становления частью Российской империи. «Воины империи», пришедшие на эти территории, видели в них прежде всего объект для окультуривания и просвещения. Самобытность этого мира, его абсолютная инаковость по отношению к Своему выступали как проявление неразвитости и примитивности. «В представлениях Петербурга, – отмечает З. Х. Ибрагимова, – горское бытие принадлежало к “низшей реальности”...

которая была некой глиной, сырым материалом, сферой реализации властных фантазий» [80, с. 197]. Обыватель в силу длительной войны находился в состоянии почти постоянного если не страха, то опаски, вызванных присутствием этого инакового в повестке. Поэты же предприняли попытку взглянуть на возникшую инаковость непредубежденно, создав целостные, наполненные, завораживающие образы Северного Кавказа, вместе с тем подчеркнув в этой целостности многомерность этого мира. Поэты видят не примитивность Северного Кавказа, а его архаичность, традиционность и неиспорченность. Обращаясь к разным аспектам в создании образа (географическому, этнографическому и этическому, конфессиональному), русские классики уходят от одномерного восприятия данного региона – восприятия, обусловленного войной. В этом разрезе образ Другого сочетает в себе как универсалистские интенции, так и релятивизм, признание за ним самостийности.

Военный нарратив, определявший стереотип восприятия Северного Кавказа официальной властью, научным дискурсом и обывательским мышлением, в произведениях русских поэтов становится фактором, заострившим интерес на инаковом и обнаружившим интерес к самим себе. Искусство, как никакая другая форма духовной культуры, отвечала этой потребности в самопознании, наиболее ярко заявившей о себе в начале XIX века. На фоне и по контрасту с появившимся Другим русская культура пытается осознать самое себя, свое место в мировой истории и культуре.

Искусство, всегда демонстрируя многообразие духовного мира человека и культуры, возможность не совпадать с собой в наличном своем состоянии, и в данном случае стремится сохранить за собой право многозначно смотреть на мир Северного Кавказа. Однако при всем разнообразии, заложенном поэтами в образность Кавказа, и в силу этой разности – абсолютном, казалось бы, несовпадении его с миром России, именно искусство заявляет о близости этих миров, тонко проводя в пространство этих образов гуманистические ценности и идеалы. «Мысля категориями высокими, общечеловеческими, поэты не

забывают о боли человека, связанной с самым противоестественным, что может быть на земле, – враждой между людьми, войной» [174, с. 15]. Сюжеты взаимопомощи, уважения и гуманизма начинают проникать в поэтический дискурс России и Кавказа тех лет, подспудно конструируя будущность культурного пространства. Военные действия завершатся, гордые кавказские культуры покорятся Российской империи. В состоянии расколотости мира, попирания гуманистических ценностей культуры поэтическая мысль способна была создавать образы непроговариваемого, но предощущаемого в культуре, не совпадая с наличным ее состоянием, но продуцируя важные и универсальные духовные ценностии смыслы.

2.4. Образ генерала А. П. Ермолова в чеченском и дагестанском песенном фольклоре

Приход России на Кавказ и оценка Кавказской войны долгое время носили однозначный в своей отторгающей интерпретации характер. Колонизация, стремление к постоянному расширению территории, с одной стороны, и национально-освободительная война, борьба за независимость – с другой. Деятельность генерала А. П. Ермолова также оценивалась в контексте правильности и необходимости жестокой борьбы с горцами, которые, по словам самого Ермолова, «понимают только язык силы». Фигура Ермолова, будучи весьма дискуссионной, долгое время подавалась однообразно: «для одних она предстает только в бело-розовых красках, для других – только в черных» [90].

Очевидно, что истина где-то посередине. Личность человека всегда многогранна, в ней переплетены самые разные качества, характеристики и интенции. Исторические реалии и культурный контекст также дополняют и расширяют эту полифонию. Фигура А. П. Ермолова не могла быть столь однозначной, как ее хотели представлять. Его деятельность на Кавказе была разнопланова: военные походы сменялись работами по хозяйственному и экономическому развитию региона, развитию промышленности, сельского хозяйства. «Во взаимоотношениях с горцами применялся весьма гибкий подход,

когда российская сторона предпочитала мелочно не вмешиваться во внутреннее самоуправление кавказских народов, ограничиваясь в основном запретом антирусских выступлений и забирая в свое ведение разбор уголовных дел» [31, с. 63].

Фольклорной традиции как горских народов, так и казачьих обществ удалось зафиксировать двойственность в образе генерала. В казачьей песне «Дедушка наш Ермолов» (1818 год) (другое название – «Генерал Ермолов на Кавказе») генерал представлен как бравый полководец, гроза горцев, который «на всех страх наводит» [242]. За счет решительности А. П. Ермолова, его неукоснительного следования принципу планомерного продвижения вглубь горских территорий, неминуемости отпора набеговым действиям горцев слава о главнокомандующем Кавказским корпусом и его бойцах «по всему Кавказу ходит». Солдаты и казаки уважали своего военачальника. Неслучайно в песне он именуется «наш дедушка». Сам А. П. Ермолов также относился к казакам с глубоким уважением. Атаман терского казачьего войска М. А. Караулов в работе «Терское казачество в прошлом и настоящем: (памятка терского казака)» приводит цитату А. П. Ермолова о линейных казаках: «Полное уваженіе мое пріобрѣли Линейные казаки. Прежде видалъ я ихъ небольшими частями и не такъ близко, но теперь могу судить и о храбрости ихъ и о предпріимчивости. Конечно изо всѣхъ много различныхъ казаковъ въ Россіи едвали есть подобные имъ» [102, с. 144].

С другой же стороны, не все произведения казачьего фольклора подчеркнуто комплиментарны в отношении генерала А. П. Ермолова. На этот факт обращают внимание исследователи, отмечая, что А. П. Ермолов, появившись на Кавказе, начал реформировать казачьи войска: «В 1818 г. самоуправления лишилось Гребенское войско. Жизнь казаков все более регламентировалась, что не могло не вызывать недовольства. На казачество возлагались все новые повинности (постойная, подводная, дорожная, паромная и др.), что казачьим самосознанием было зафиксировано в пословице: “Служба казачья, а жизнь собачья!”» [18, с. 251]. Атаман терского казачьего войска М. А. Караулов

отмечает, что служба казаков-линейцев особенно сложна: «При построеніи крѣпостей Св. Креста, Кизляра и Моздока Гребенцы исполняли работы по доставкѣ лѣса и строительнаго матеріала… Позже казаки безплатно содержали по Тереку почтовыя станціи, паромы и каючныя переправы, рубили просѣки въ лѣсахъ, строили вмѣстѣ съ солдатами новыя укрѣпленія, и т. д. …въ особенности отягощены полки Моздокскій и наиболѣе Гребенской…» [102, с. 143]. В фольклоре такое положение дел отражено фразой *«Жизнь казачія плохая, / Зато слава велика»* [258, с. 127].

Образ генерала А. П. Ермолова запечатлен и в фольклоре кавказских народов, где он также представлен в контексте исторических событий, важных для исторической памяти горцев. Значимость фольклорных произведений для формирования весьма конкретного образа инакового сложно переоценить. Не поддается сомнению и весомость песенного фольклора горских народов как основы для дальнейшего письменного, индивидуального творчества. Б. М. Магомедов отмечает, что «устное народное творчество, как часть самобытной культуры, было главной магистральной линией в художественном творчестве аварцев… и стало главной основой, на которую опирается письменное творчество» [141, с. 5]. Устное народное творчество в этом случае представляло собой очень важный канал фиксации, закрепления и накопления социальной информации.

Начало своей деятельности на Кавказе А. П. Ермолов связывал с покорением Чечни и Дагестана, именно поэтому обратимся к песенному фольклору народов, проживающих на данных территориях (чеченцев, даргинцев, аварцев), зафиксировавших в своих произведениях образ русского генерала. Работа с кавказскими фольклорными произведениями возможна в переводном варианте: некоторые даргинские песни, записанные в середине XIX века в ауле Кубачи, в русском переводе содержатся в «Сборнике сведений о кавказских горцах» [223]; чеченские песни о походах А. П. Ермолова зафиксированы в работе атамана терского казачьего войска М. А. Караулова «Терское казачество в прошлом и настоящем: Памятка терского казака» [102]) и на языке оригинала

(в этом отношении особую эвристическую ценность для данного исследования представляет работа А. А. Ахлакова «Героико-исторические песни аварцев» [10], в которой автору удалось собрать и систематизировать богатейший песенный материал, собранный в исследовательских экспедициях.

В кубачинской песне о походе А. П. Ермолова в Акушу есть строки, подчеркивающие значимость фигуры генерала для исторической памяти горцев: *«Народная память сохранитъ славу объ Ермоловѣ до тѣхъ пор, пока міръ не разрушится»* [190, с. 43]. Если бы этот образ был однопланов и прост в своем прочтении, то маловероятно, что ему придавалось бы столь важное значение в горском фольклоре. Историк М. П. Погодин в биографии А. П. Ермолова отмечает, что генерал был значимой фигурой для мира Кавказа: «Имя Ермолова прогремѣло по всѣмъ горам» [193, с. 435].

Даже горцы, испытавшие на себе военную мощь русской армии, возглавляемой генералом А. П. Ермоловым, нашли в себе силы обнаружить и зафиксировать в образе генерала разные его характеристики, порой весьма противоречивые. Однако именно многослойность, неоднозначность делает образ живым и правдоподобным, а стремление приоткрыть разные его грани подспудно определяет мотив самопознания. «Встречное движение» (О. А. Кривцун), столь необходимое для развертывания полноценной рефлексии, всегда сложно и предполагает усилие и внутреннее напряжение. Не боясь приоткрыть возникшую инаковость во всем многообразии ее проявлений, человек в состоянии «обжечься болью другого, заставить его содрогнуться и таким образом привнести изменения в себя самого» [114, с. 68]. Особенно важным этот процесс представляется для кавказского мира, большая синкретичность форм духовной культуры которого не смогла породить каких-либо других механизмов культурной рефлексии.

Специальной, акцентированной развернутости образа генерала в кавказских песнях нет, равно как нет ее и в казачьих песнях, фиксирующих образ имама Шамиля лишь косвенно, в определенный момент времени. Исторический

контекст является определяющим для формирования образов героев в фольклорных произведениях, однако не исчерпывается им.

Образ генерала А. П. Ермолова, представленный в песенном фольклоре кавказских народов, не так однозначен, как может показаться на первый взгляд. Этот образ складывался под воздействием исторических реалий, во многом задающих вектор другости в его прочтении (образ завоевателя, захватчика). Вместе с тем основа фольклорного образа, пусть и исторически своеобразного, зачастую имеет более глубинные корни. Древние архетипические представления также повлияли на формирование данного образа. Однако имела место и попытка народного творчества включить в данный образ свои оценки этого исторического персонажа, быть может, отличающиеся от общепринятых.

Чеченская песня «Садись, муж мой, на коня», опубликованная М. А. Карауловым, фиксирует образ А. П. Ермолова в контексте его очередного военного похода. Горец-муж убеждает свою жену бежать с детьми в лес, чтобы спрятаться от прихода русских. Сам же А. П. Ермолов в песне представлен жестоким, опасным, непримиримым врагом, разрушающим привычный уклад жизни горцев: *«Намъ русскій врагъ готовитъ сѣти: / Ермоловъ рать свою ведетъ…»* [102, с. 146]. А. П. Ермолов представляется не только военным, но и поистине духовным лидером русской армии, под предводительством которого она не может не одержать победу: *«Опаснѣй грома русскихъ рать: / «Они убьютъ тебя штыками, – / Тебя отвага не спасетъ, / Когда Ермоловъ ихъ ведетъ»* [102, с. 146]. «Грозный Ярмул», как называли его горцы, несокрушим, непобедим: *«Ермолову преграды нѣтъ, – / Меня убьютъ, я это знаю...»* [102, с. 146].

Его образ становится созвучным типичному образу завоевателя, каких в истории кавказских народов было достаточно. Типизация в фольклорных произведениях, не только кавказских, но и казачьих, является важнейшим механизмом конструирования образа Другого, предполагая выделение главного, отказ от второстепенного и несущественного. В дагестанской песне эта обобщенность подчеркивается нарицательным употреблением имени генерала: *«Пайибни щиб бугеб ярмалупазда?» / «В чем особенно Ермоловых-то винить?»*

[10, с. 124]. Вместе с тем такое обобщение всегда выражено чувственно-конкретно, а потому неповторимо и исторически своеобразно.

Типичность образа завоевателя основывается на исторической памяти горцев, запечатлевшей в фольклоре многие образы захватчиков, налетающих на мирные аулы и села, подобно буре, сметающих все на своем пути. В кубачинской песне «Про поход Ермолова в Акушу», предпринятого для наказания акушинцев за участие в возмущении дагестанских владений в 1818 году, А. П. Ермолов как раз представляется такой разрушительной силой: *«Ермоловъ! Развѣ тебѣ не жаль было разорять нашу Даргу, / видя слезы и слыша плачъ и рыданіе нашихъ бѣдныхъ женъ и дѣтей?»* [190, с. 44]. Исследователи отмечают, что подобный способ фиксации образа завоевателя свойственен народным преданиям кавказских этносов. Эти предания, как правило, «начинаются мотивами нападения врагов на мирное население, которое изображается в бытовой обстановке занятым своим хозяйством… Мотив трагизма еще больше усиливается, когда описывается расправа врагов с мирным населением: крики женщин и детей заглушали звук пуль и т. д.» [38, с. 207] (*«...Вдовы горцев слезы льют, / Плачут сироты в горах…»* [188, с. 30]).

Типичным в изображении образа Ермолова-завоевателя является акцентуация его стремления покорить Кавказ, Дагестан. Вся военная мощь будет брошена на реализацию этой цели: *«КъачIана имансиз къватIив вахъине / ЛъарагI чурхъилилан, чабхъен балилан, / ГьаркIасу магIарда чадрал чIвалилан, / Бусурманлъиялде хвалчен къвагIилин, / Дайтилазул хъала цIед бухIилилан, / ЦIияб гьатIан гьабун кашиш телилан»* (*«Собрался выступить неверный в поход: / – Плоскость я разграблю, набег совершу, / На горе Аркас шатры разобью, / В ущелье Аймаки пушки поставлю, / На мусульманство саблей размахну, / Крепость Дайтилов огнем спалю. / Новую церковь возведу, назначу попа»*) [10, с. 126]. Даргинская песня создает образ не просто военного противника, но духовного недруга, врага ислама, стремящегося неистово сражаться с этой религией.

Вместе с тем Российская империя проводила на Кавказе достаточно осторожную конфессиональную политику по отношению к исламу: «Правительство понимало, что выгоднее поставить себе на службу ислам, чем распространять среди исповедующих его православие» [49, с. 73]. Царское правительство, вводя определенные запреты (например, устранение мусульманских лидеров от участия в судебных делах, запрет на совершение хаджа), стремилось не бороться с мусульманством как таковым, а ограничить влияние «исламской элиты, придерживающейся протурецкой ориентации и враждебно относящейся к России» [49, с. 73]. Даже первоначальная ретивость А. П. Ермолова в отношении к «глупым муллам» постепенно трансформируется в более взвешенную политику.

Подобное «сгущение красок» в отношении к исламу в пространстве художественного призвано подчеркнуть опасность возникшей инаковости, ее принципиальную ценностную различенность со Своим.

Завоевательные устремления А. П. Ермолова в дагестанских песнях подчеркиваются через обращение к образу Надир-шаха – персидского правителя, желавшего в XVIII веке подчинить Дагестан. В песне кубачинцев русский генерал прямо уподобляется Надиру: *«Ты такъ разорилъ насъ и навелъ столь великій и сильный страхъ на нашъ народъ, какъ персидскій шахъ»* [190, с. 44]. А. П. Ермолов грозен, жесток и беспощаден. Приближение его армии страшит горцев до того, что *«кадіи и старшины постаръли и посъдъли»* [190, с. 43], как только А. П. Ермолов пришел в Акушу. Противник *«разбъжался въ разные стороны, страшась сильнаго и храбраго Ермолова»* [190, с. 43].

Однако историческая память помнит не только бесчинства и жестокость Надир-шаха, по лекалу которого во многом выстраивается образ Ермолова, но и разгром его армии на Кавказе. Страх перед русским генералом сменяется назиданием ему усмирить свой пыл в борьбе с горцами. Бесстрашие и сила духа горцев позволят им дерзко ответить на угрозы русских войск: *«Но не очень ты гордись, / Верноподданный гяур. / Ведь персидский Надир-шах / Тоже с войском*

приходил, / А когда разгромлен был, / Он сказал: “Пусть в Дагестан / Ни один персидский шах / Не является с мечом!”» [188, с. 30].

Вместе с тем только лишь отторгающим модусом не ограничивается образ генерала А. П. Ермолова в кавказских песнях. Наряду с подчеркнуто выпуклым отображением завоевательных характеристик в образе русского генерала горское сознание фиксирует его полководческий талант (*«Тамъ, гдѣ ни курица, ни лисица, во всю свою жизнь, не могли бы отыскать тропинки, чтобы пробраться въ Даргу, – Ермоловъ въ три часа нашелъ дорогу»* [190, с. 43]), военную доблесть (*«Ты пріобрѣл въ Даргѣ и на всемъ Кавказѣ столь великую славу, какъ турецкій султанъ»* [190, с. 44]. Историк М. П. Погодин в своих воспоминаниях о Ермолове отмечает, что горское руководство относится к генералу с особым пиететом, признавая величину его фигуры для кавказского мира: «Когда Шамиля спросили въ Москві, что онъ желаетъ видѣть? онъ отвѣчалъ прежде всего: “Ермолова”. Шамиль, на верху своего могущества, показывалъ всегда особенное уваженіе къ имени Ермолова» [194, с. 512–513].

А. П. Ермолов воспринимается горским сознанием как воин: горцы видели в А. П. Ермолове сильного, отважного и мужественного человека, верой и правдой служившего царю и Отечеству. Данный аспект образности русского генерала позволяет рассматривать его в контексте универсалистской трактовки восприятия инаковости. Культ мужества, доблести и патриотизма был также присущ горским обществам. Причин тому было несколько: практически перманентная борьба горцев с разного рода захватчиками порождала акцентуацию и воспевание героического сопротивления им, формирование идеалов стойкости и мужества перед лицом опасности: «И, чтобы не проявить малодушия в опасной ситуации, воины могли прибегать к крайним мерам. По свидетельству автора XIX века, представители одного из западночеркесских племен в «смертельном бою против татар <…> решившись умереть или спасти свою независимость, привязали каждый к себе одного из своих детей, дабы не сдаться врагу» [103, с. 178].

С другой стороны, умение горцев не терять присутствия духа даже в самых сложных жизненных обстоятельствах продиктовано, по мнению А. А. Ахлакова, самими природно-климатическими условиями, в которых горские общества возникали и бытовали: «Нагорный Дагестан представлял собой один из самых суровых и труднодоступных районов Кавказа. Обстоятельства жизни с детских лет вынуждали горца к умеренности, приучали его к перенесению трудностей и лишений, выковывали у него смелый, стойкий характер» [10, с. 5–6].

Дагестанская песня фиксирует такие качества в образе генерала А. П. Ермолова, как мужество и отвагу, подмечая, что *«на враговъ он бросался какъ голодный и разъяренный левъ»* [190, с. 44]. За мужество горцы уважали даже врагов: «Ни в одной из героико-исторических песен враг не назван трусом, хотя в его адрес направлены самые презрительные слова, полные ненависти: не велика доблесть победить трусов» [35, с. 39]. При всем этом образ труса находит свою обширную репрезентацию в фольклоре северокавказских народов. На это обращает внимание А. Р. Гашарова, отмечая, что «образ труса, которому противопоставлен образ героя, хорошо представлен во многих песнях народов Дагестана» [46, с. 340]. Но это не касается образа генерала А. П. Ермолова. А. П. Ермолов – военный противник, завоеватель, враг, мужество и отвага которого вызывают уважение в горской среде, будучи безусловно созвучны ценностям этого мира.

Однако не только совпадение некоторых ценностных ориентаций делает образ А. П. Ермолова интересным и неоднозначным. В некоторых песнях встречаются поистине гуманистические черты, смягчающие завоевательные интенции в образе генерала: *«Бѣдныхъ ты наградилъ деньгами, а голодныхъ накормилъ хлѣбомъ»* [190, с. 44].

Появление этих черт в образе А. П. Ермолова также отчасти объясняется и меняющимися историческими реалиями (силовые методы борьбы с непокорными горцами постепенно дополняются политическими, культурными и торгово-экономическими средствами). Так, А. П. Ермолову удалось «нейтрализовать акушинцев во время волнений соседних народностей в 1823

году. За изъявление покорности он отменил дань, которую до сих пор выплачивало даргинское общество» [10, с. 128]. В 1826 году, после чеченского восстания 1825 года, А. П. Ермолов обнародовал «Прокламацию к чеченцам», которая заявляла об изменении царской политики в отношении к чеченцам на более компромиссную и либеральную. Важное значение для горского населения имел пункт о том, чтобы «по бедности народа штрафов денежных ни за что не взыскивать» [31, с. 94].

М. П. Погодин, биограф А. П. Ермолова, в своих воспоминаниях о генерале рассказывает историю о немирном горце, который «имѣлъ случай оказать какую-то важную услугу Ермолову и находился подъ его покровительствомъ» [194, с. 513]. Горец этот всю жизнь хранил лоскуток бумаги, «на которомъ надписано было рукою Алексѣя Петровича два слова: “Не тронь его. Ермоловъ”. Чуть покажемъ ее кому, въ случаѣ нужды, и насъ тотчасъ отпускаютъ – казаки и офицеры» [194, с. 514]. Этот пример красноречиво свидетельствует о том, что, защитив горца от притязаний российских войск, А. П. Ермолов сдержал данное им слово. Суровость, жестокость, грозность генерала не помешали ему поступать благородно. Можно с осторожностью говорить, что в данном случае имеет место интерес к психологической составляющей образа.

Образ А. П. Ермолова, обрастая новыми характеристиками, становится удивительно целостным. Многомерность образу придает и стремление «заглянуть в себя» посредством обращения к Другому. Мы уже говорили о потенциале искусства в деле самопознания. Для мира кавказских народов сфера художественного выступила практически единственным средством рефлексии. Открыть множественность, неоднозначность, многоуровневость в Другом – значит познать себя. В процессе такого самопознания обнаруживается, что Свое далеко не всегда правое и героическое. Порой оно может быть малодушным, алчным и мелочным. Такие крайности особенно ярко становятся овнешняемыми при соприкосновении с Другим.

Корысть и предательство своих феодалов с точки зрения народной памяти привели к победе А. П. Ермолова и разгрому горцев в Мехтулы: *«Гайибни щиб*

бугеб ярмалупазда – / Нух гьабуралъуса хIама билъуна / Гьакий нух гьабуна, хадув вачана. / Огь дур талихI къваяв, Азайни шамхал – / Шушазе гьаруна гьал бусурбаби. / Хъорчол хъошилъ къарал гъарим лъарагIал / ГIурусал рихъидал рохъазде анна» (*«В чем особенно Ермоловых-то винить? – / Ведь по проложенной тропе проходит осел: / Шоссе проложил, по нему провел, / О, не будет тебе счастья, азайнинский шамхал, / Это ты рассеял, раздробил мусульман. / Кумыки бедные, жившие в камышовых саклях, / Вынуждены были уйти в леса»*) [10, с. 131]. Исследователи отмечают, что в песне речь может идти о конкретном историческом персонаже – шамхале Тарковском, который был подданным Российской империи, исправно служившим царю. В образе шамхала сосредотачиваются все самые отторгаемые качества, которые обнаруживаются и в пространстве Своего: малодушие, трусость, корыстолюбие, озабоченность только собственным благополучием и т. д.: *«БацIикьа тIурулел цIани гIадинан / ТIурун ина руго я гьал ханзаби. / ЦIудукьа кьерулел мокъокъал гIадин / Кьеркьедулел руго цинги нуцаби» («Как козы, бегущие от волков, / Убегают вовсю эти ханы все. / Как куропатки, прячущиеся от орла, / Прячутся и трусят нуцалы эти»*) [10, с. 132]. Попытка взглянуть на самих себя, побуждаемая встречей с Другим, представляет очень важную внутреннюю сложную работу не только для понимания Своего собственного, но и возникшего Другого.

Подводя итог, следует отметить, что проведенный нами анализ позволяет говорить о многослойности образа генерала А. П. Ермолова. Однозначной стереотипностью, располагающейся только лишь в плоскости отторгающего модуса Другого, данный образ не ограничивается. Безусловно, исторический контекст во многом определял вектор другости. Образ А. П. Ермолова – это образ завоевателя, захватчика, жестокого и бескомпромиссного, разрушающего все на своем пути.

Вместе с тем данный образ выстраивается на основе более глубинных, архетипических установок горского менталитета. Историческая конкретика дополняется типичностью и обобщенностью образа завоевателя.

Специфика художественного образа, в отличие от научной рефлексии о Другом, заключается в способности взглянуть на возникшую инаковость вариативно. Образ Ермолова, запечатленный в горском фольклоре, не лишен этой вариабельности. Наряду с завоевательными интенциями в образ проникают вполне гуманистические характеристики генерала, который поступает благородно и с честью, держит данное слово, помогает и поступает милосердно по отношению к горцам.

Являясь прекрасным средством самопознания, искусство дает возможность взглянуть на себя посредством Другого. В этом отношении обращение к образу Ермолова позволяет продемонстрировать неоднозначность Своего. Не гениальный полководческий талант русского генерала является причиной многих поражений горцев, а малодушие и предательство своих. Художественная фиксация этого факта представляется важным шагом для сложного, длительного и непростого процесса самопознания.

2.5. Образ России в дагестанской поэтической традиции[13]

Вторая сторона случившейся встречи – мир Северного Кавказа, представленный разнообразием этносов и народностей, вне сомнения, предпринимает попытку осмыслить и осознать происходящее, обращаясь к имеющимся в его распоряжении механизмам. Именно поэтому обращение к поэтическим произведениям кавказских авторов представляется эвристически ценным для настоящего исследования, так как позволит обнаружить целостные образы России, встреча с которой хоть и не была чем-то принципиально новым (учитывая, что многие кавказские народы уже вошли в состав империи), но разворачивалась в условиях возросшего военного противостояния, безусловно, вносившего свои коррективы и по-своему расставлявшего акценты в фиксации этой инаковости. Согласимся с мнением А. А. Цуциева, подчеркивающего

[13] Ключевые положения данного параграфа нашли отражение в публикации автора: Казакова Е. А. Литературная репрезентация «Другого»: кавказские образы русской культуры первой половины XIX века // Дом Бурганова. Пространство культуры : научно-аналитический журнал. – 2013. – № 4. – С. 118–135.

большую сложность в описании и последующим анализе кавказского образа России в сравнении с русскими образами Кавказа и его жителей: «...русский взгляд гораздо более развернут в доступной литературе и прессе. Что касается кавказских “образов русских”, то они большей частью не проговорены в литературе, свернуты в рутинных установках и стереотипах; их “феноменологию” трудно построить на цитировании опубликованных источников» [260]. Однако источники, заключающие в себе данную образность, все же есть. К их числу А. А. Цуциев относит:

а) собственные русские воспроизведения, изложения, версии кавказских представлений – от русской классики до современной русской публицистики;

б) западные описания, в том числе и те, в которых видна определенная политическая, «программная» заданность;

в) собственные кавказские «дежурные» или искренние признания в любви к русскому народу, мало что дающие для понимания всего спектра отношений к русским; также мало прибавляют к этому спектру и некоторые русофобские откровения;

г) социологические опросы, но их ценность серьезно снижается щепетильностью вопросов и знанием респондентов о том, как нужно прилично выглядеть в своих ответах на эти вопросы [260].

Последние три типа источников, заключающие в себе кавказские образы России, основаны в большей степени на анализе документов 1990-х годов, далеко исторически и временно отстоящих от интересующего нас периода. Предметом же настоящего исследования являются художественные образы Другого, которые, по нашему мнению, изначально отличались вариативностью в прочтении инаковости, а потому более расположены к постепенному открытию и принятию Другого, нахождению в нем схожего со Своим, в чем-то универсального, но вместе с тем и акцентуации специфичного. «Изначальная неточность» (Д. С. Лихачев) художественного образа, продиктованная пересечением разных интенций, его наполняющих, дает возможность многоуровневого видения Другого. Из предложенной А. А. Цуциевым классификации источников наиболее

близок теме данного исследования первый тип, однако образы России, созданные все же русскими классиками, не подразумевают взгляда извне. Нам же интересен образ Другого, созданный таким же Другим по отношению к нему. Постулат «вненаходимости» наблюдателя оказывается в данном случае смыслоопределяющим. Обращение к молодой авторской, «профессиональной» литературной традиции северокавказских народов представляется в этой связи весьма актуальным. Рассмотрев на примере фольклорной песенной традиции горцев Северного Кавказа образ генерала А. П. Ермолова (частная вариация образности, имеющая коллективный творческий характер), обратимся к изучению целостного образа России, представленного в творчестве дагестанских народных поэтов и исламских поэтов-мыслителей военно-теократического государства имамат. Сопоставление этих уровней образности Другого позволит рассмотреть его целостно, обнаружить схожее и особенное в его образе на уровне как коллективного творчества, так и индивидуально прочувствованного, продиктованного творческим мироощущением автора.

Обращение к дагестанской народной поэтической традиции и арабо-мусульманской, представленной творчеством поэтов-мыслителей военно-теократического государства-имамат, продиктовано бесписьменным характером большинства кавказских народов (по некоторым сведениям – вплоть до 1917 года [7, с. 40]). Отсутствие письменности у большинства кавказских народов делает молодую дагестанскую поэтическую традицию, во многих случаях представленную арабоязычными произведениями или же написанными на кавказских языках (письменная поэзия существовала в Дагестане на семи языках: аварском, даргинском, лакском, кумыкском, лезгинском, табасаранском и татском [27, с. 192]) в арабской графике (аджам) [224, с. 27], эвристически ценной для нашего исследования. Именно в «горской поэзии представлена удивительная взаимосвязь устного и письменного творчества» [27, с. 192], что делало создаваемый образ «мерцающе двойственным» (М. С. Каган), заключающим в своем содержании как древний, архетипический пласт коллективных представлений и чаяний, так и индивидуальный, авторский, а потому – всегда

субъективный взгляд на представленный феномен. Народные поэты сумели не только «гармонически “сплавить” лучшие традиции родного фольклора, но и поднять их на качественно новый уровень… сумели создать высокохудожественные произведения именно индивидуального творчества» [236, с. 80].

«В Дагестане, – отмечает П. А. Бороздина, – можно отметить три вида поэтического творчества: фольклор, письменная поэзия и арабоязычная поэзия» [27, с. 192]. Фольклор, вбирая в себя многовековой опыт народа, в форме коллективных, традиционных представлений образно запечатлевает значимые события или явления его истории. В рамках данного исследования обращение к песням, сказаниям народов Северного Кавказа представляется необходимым и эвристически ценным, так как именно они заключают в себе во многом архаичный, традиционный разрез образности Другого, природа которого коллективна: «Фольклорный текст в целом представляет собой не форму самовыражения индивида, но форму существования традиции» [62, с. 65]. Традиция есть воспроизводство устоявшегося, значимого и глубоко укорененного в коллективной памяти и представлениях. Традиция связана с прошлым, значение которого для фольклорных произведений сложно переоценить: «В философии чеченцев, основанной на фольклорном сознании, не совсем четко очерчена дефиниция “время будущее”. Оно принадлежит мистике (“Хиндерг – Далла бен цахаьа” – “Что будет в будущем – одному богу только известно”» [62, с. 71]). То есть «в сознании чеченцев прошлое является более понятной субстанцией, нежели будущее» [63]. В фольклоре запечатлено это прошлое: архаичное, самобытное, обращение к которому есть обращение к самому себе, к истокам и глубинам своего самосознания.

Вместе с тем уже в песенном фольклоре образ Другого (в нашем случае – генерала А. П. Ермолова) заключает в себе многомерность, соединяя в своем содержании как архетипически продиктованные черты, так и исторически обусловленные, дополненные попыткой придать образу русского генерала психологизм. Именно поэтому этот образ не так однозначен, как может

показаться на первый взгляд. В то же самое время фольклор, безусловно, питает и более позднюю письменную поэтическую традицию, не исчезая из авторских произведений бесследно. Ожесточенное сопротивление притязаниям Российской империи нашло свое отражение не только в фольклорных песнях чеченцев, ингушей, аварцев, даргинцев, но и в первых попытках дагестанской национальной литературной традиции зафиксировать и осмыслить Другого. Такими образами наполнены произведения классика дагестанской поэзии середины XIX века кумыка Ирчи Казака (1830–1879), аварского поэта Магомедбега из Гергебиля (1830–1917), лезгинского поэта Етима Эмина (1837–1889), цахурского поэта Молла Абдуллы (1829–1869), Гаджи-Али из Инхо (1845–?), написанные в годы Кавказской войны. Произведения поэтов-баталистов Аминатила Магомеда из Гимры, Нурмухаммеда из Салты, написанные после смерти имама Шамиля, также косвенно говорят о Другом, противостоящем героическому Своему.

Поэтические произведения данных авторов обладают высокой эвристической ценностью для данного исследования. Памятники этой молодой национальной литературы, во многом близкой к фольклорным традициям, представляют собой первые попытки личностной художественной фиксации происходящих в регионе событий, осмысления Другого, обстоятельства восприятия которого носили характер военного противостояния. Эта литература «уходит от прямого и внешнего использования народной поэзии в сторону художественного постижения действительности на уровне личностного творчества» [201, с. 7].

Сочинения дагестанских авторов на арабском языке, в том числе поэтов – мыслителей военно-теократического государства имамат, также содержат в себе попытку зафиксировать образ Другого. Произведения Хаджи-Мухаммада ас-Сугури (1812–?), Гаджи-Али из Чоха, Аль-Карахи Мухаммеда-Тахира (1809–1880), Абдурахмана Хаджи-Сугури (1792–1891), Абдар Рахмана насыщены религиозной патетикой: «Создание в Дагестане целой оригинальной литературы на арабском языке связано с распространением и расцветом на Северном Кавказе вообще средневековой арабской культуры с ее своеобразным “ренессансом”

в местных условиях» [10, с. 116]. Значимость и особый пиетет по отношению к арабскому языку продиктован восприятием его как языка Корана, считавшегося священным. Именно поэтому «дагестанские алимы-поэты, воспитанные на традициях средневековой арабской литературы, ставили арабскую поэзию выше родного народного поэтического творчества» [10, с. 116].

Образ России, созданный молодой литературной традицией, дополненной фольклорной основой, может показаться, на первый взгляд, более однозначным и менее многослойным, однако это не так. Художественный образ, будучи образом творимым и творящим, внутренне заключает в себе двойственность, привносимую внешними обстоятельствами (исторические условия, социокультурная реальность, общекультурный контекст) и внутренними интенциями самого автора.

Внешние, исторические обстоятельства случившейся встречи с Другим – Кавказская война – наиболее ярко и внешне определяемо повлияли на содержание создаваемых образов миром северокавказской поэзии. «В военное время градация отношений упрощается, сводится к противопоставлению “Свой” – “Враг”» [120, с. 34]. На Северном Кавказе подобная эскалация была усугублена рядом факторов. Этот мир, ощутив себя, по точному выражению А. И. Руновского, «горько обманутыми русскими», на которых вначале смотрели как на своих избавителей от деспотизма и тирании местных феодалов. Однако «установленные нами порядки не только не прекратили тираннію туземныхъ владѣтелей, но предоставивъ имъ право управлять народами на прежнихъ основаніяхъ, подкрѣпили это право, до этого боязливое и шаткое, русскими пушками и штыками» [214, с. 62]. Газаватский мюридизм, во многом выступая идеологическим содержанием военно-теократического государства имамат, в пространстве которого создавали свои образы поэты-мюриды, являясь следствием возросших социальных противоречий в регионе, все же определял вектор другости. Именно поэтому можно говорить о произошедшей трансформации образа Другого, коим предстала Россия, в образ врага, который, по точному замечанию Е. Н. Шапинской, «наполняется различным конкретным содержанием

в зависимости от конкретных социальных и культурно-исторических условий» [268, с. 57]. Но, несмотря на ситуативный характер, во многом определяющий содержание данного образа, в нем также присутствует изначальная инвариантная часть, раскрывающая его через такие характеристики, как жестокость, угроза, лживость и т. д.: «Чужой несет угрозу “своей” культуре; он – воплощение жадности, враг всего святого, он жесток и фанатичен; он – палач и носитель смерти» [268, с. 57]. Представляется неслучайным переход к иному термину, характеризующему Другого – Чужой. Другой – «немилый, но подобный» (А. И. Полежаев), с которым возможно взаимодействие и общение. Чужой же кардинально несхож и противопоставлен своему. Он есть воплощение «отвергающего модуса Другого» [132, с. 66], который связан с «ощущением угрозы “своему”» [132, с. 66]. Это крайняя форма Другого, преломившаяся в пространстве кавказской поэзии во вражеском его образе.

Не иначе как через категорию «враг» смотрит на Россию и оценивает ее пребывание на северокавказских территориях дагестанский поэт первой половины XIX века Хаджи-Мухаммад ас-Сугури, чье творчество было пронизано мотивами освободительной борьбы кавказского народа с царским гнетом. Программным произведением данного автора является поэма «Три имама, или Век-Давитель», «написанная в жанре послания к другу-единомышленнику, с которым поэт делится своими сокровенными мыслями, чувствами, навеянными… сложившейся обстановкой в Дагестане» [160]. Будучи все-таки поэтическим произведением, а не исторической хроникой, строгой хронологичностью и историзмом эта поэма не отличается. Исторический ее пласт представлен эмоциональным описанием правления трех имамов: Гази Мухаммада, Гамзата и Шамиля, – среди которых, безусловно, автор особо выделяет последнего, а также сценой его пленения князем А. И. Барятинским 25 августа 1859 года: *«Беспечность наша помогла достичь вершины / Врагу коварному… и обратить в руины / Последний наш оплот. / Горят жилища, и враги ликуют...»* [8]. От такого Другого нельзя ждать великодушия, снисхождения и милости. Он – завоеватель, которому нужно противостоять. Такими интенциями

наполнена гражданская лирика лезгинского поэта Е. Эмина. В стихотворении «1877-йисан бунтариз» («Бунтам 1877 г.») содержатся следующие строки: *«Урусатдин кIеви зулум / Са къуз вичиз жеда къалум. / Стха, вуна ая фагьум, / Гьар садаз успат хьана хьи» («Жестокое насилие царской России / В один день к ней самой вернется. / Брат, ты подумай, / Это же стало очевидным для каждого»)* [122, с. 129].

Обостренная антагонистичность Своего и Чужого, приведшая к формированию образа врага, предполагает строгое противопоставление в сфере прежде всего моральных ориентиров: Свое является воплощением положительных качеств, в то время как Чужое кажется средоточием негативного, разрушительного и уничижительного начала. В поэтическом тексте это проявляется в обращении кавказских авторов к таким оборотам, как «вражьи своры», «вражья орда», «зверье», «безнравственные северяне» (Е. Эмин), используемым при описании врага, коим представляется Россия. В произведении М. Абдуллы «Имам Шамилилхъа, Даниял султанылхъа» («Имаму Шамилю и Даниял-султану») Россия похожа на «обезумевшего медведя», «бешеного шакала», «пьяные собаки» которого набросились на села и аулы, разрушив их до основания. Анимализация образа врага имеет двойственное значение: «с одной стороны, подчеркивает его нечеловеческую (из иного мира) природу, а с другой – служит средством осмеяния» [14, с. 138]. Характеризуя поведение и действия русских войск на Кавказе, многие произведения изобилуют яркими образными сравнениями: «словно воры», ведут себя русские офицеры, при встрече с горцами они «как грызуны от соколов стремятся в норы» и т. д. [8].

Военный контекст, безусловно, оказал немаловажное влияние на апеллирование именно к этим эпитетам и оборотам в формировании образа Другого. Однако, запечатлев в художественном образе подобные характеристики, относящиеся к Другому, ставшему Чужим, автор, не мог не вложить в создаваемый образ более глубинные смыслы, основу которых следует искать в целостном общекультурном контексте. Искусство как феномен культуры предполагает нахождение этой «мерцающей двойственности» (М. С. Каган) в

структуре художественного образа. Более широкий, общекультурный пласт, позволивший бы обнаружить истоки такого видения Другого, следует искать в содержании самих северокавказских культур, традиционных и архаичных по своей сути. Мир Кавказа, по точному выражению А. А. Цуциева, избыточно условен: «…это гораздо более пристрастный мир, наполненный многочисленной аудиторией, исподволь или прямо судящей, оценивающей, предписывающей» [260], беспрекословно требующий соблюдения всех предписанных правил, норм и обязательств. Соответствовать этому миру весьма непросто. Россия же воспринимается представителями кавказского мира «как мир, свободный от культурных условностей» [260], более фрагментарный, лишенный цельности. За спиной этого мира как будто бы нет того мощного, обязывающего соответствовать слоя традиций и правил, который определяет суть и специфику мира Кавказа. Однако речь здесь идет о разных культурных разрезах встретившихся миров. Нормативная избыточность традиционной культуры – несомненная ее характеристика. Нормы и правила, выражающиеся в ритуалах и обрядах, призваны, с одной стороны, способствовать социализации человека, сопровождая его на протяжении всей жизни, с другой – четко разграничить пространство Своего и Чужого.

Традиционная культура, в основе которой лежит определенная мифология, с ее помощью определяет пространство Своего (понятного, нормального и безопасного) и пространство Чужого как не просто незнакомого и неизвестного, но «иного мира, не адаптируемого к собственной системе и, следовательно, определяемого в категориях враждебности и чуждости» [124, с. 17]. Дуальность «свое – чужое» есть глубинное основание культуры, которое с развитием этой культуры если не элиминируется, то несколько смягчается. В этой связи национальная культура менее подвержена воспринимать инаковое настороженно и с опаской. Традиционная же культура оперирует к принципиальным несхожестям Своего и Чужого.

В крайне отторгающих, на первый взгляд, образах России, созданных кавказскими авторами, подспудно все же прочитывается их гуманистическая

направленность. Проявляется она в попытках, осознанных или бессознательных, определить в образе России ту интенцию, которая является акцентуирующей для определения ее как врага. Ни в одном из исследуемых нами произведений кавказской поэтической мысли не встречается упоминание самого слова «Россия». Молодая северокавказская литература и древняя народная традиция оперирует словом «царь». Россия есть царь: *«Русский пачагь (царь) – яростный враг»* [38, с. 62], – говорится в одной из лезгинских песен о Шамиле. В стихотворении Й. Казака «Сыйдан тюшдю ойболатлар къылавлу» («Кинжал булатный нынче не в чести») поэт рисует крайне негативный образ России, преломленный сквозь призму ее завоевательных устремлений: *«Бу пачалыкъ алып къойгъан тюгюлмю? / Бу пачалыкъ энни бизге нетмеди?»* (*«Отчизну не спасти… / На всем теперь проклятый царский гнет. / Царь отобрал у нас, что только мог...»*) [95, с. 22]. В стихотворении «1877-йисан бунтариз» («Бунтам 1877 г.») Е. Эмин говорит о жестокости царской России: «*Урусатдин кIеви зулум / Са къуз вичиз жеда къалум. / Стха, вуна ая фагьум, / Гьар садаз успат хьана хьи» («Жестокое насилие царской России / В один день к ней самой вернется. / Брат, ты подумай, / Это же стало очевидным для каждого»)* [122, с. 129]. В произведении М. Абдуллы «Имам Шамилилхъа, Даниял султанылхъа» («Имаму Шамилю и Даниял-султану») встречается упоминание Николая I, ассоциировавшегося с Россией: *«НикIалай паччагьей шак' ин диван гьау» («Царь Николай вот так нас наказал»*) [2, с. 394].

С одной стороны, эти понятия выступают в произведениях кавказских авторов как тождественные и одинаково отторгающие. Недифференцированность и своеобразный синкретизм в отношении данных понятий, по нашему мнению, во многом отражает традиционно-мифологический уровень восприятия Чужого, свойственный кавказским авторам. Это глубоко укорененные, быть может, архетипические коллективные представления о Чужом, как «совокупности всех низших черт характера в людях» [275, с. 354], юнгеанская синкретичная, недифференцированная «Тень». Эта «Тень» задает понимание Чужого в русле

крайней оппозиционности, рассматривая чужесть как данность «более низкого и неразвитого характера» [275, с. 345] в сравнении со Своим.

С другой же стороны, можно сказать, что горское сознание в качестве палача видит все же русский царизм, а не русский народ в целом, не мир России как таковой. Даже мотивы социального протеста против феодализма облекаются в произведениях чеченской, ингушской и дагестанской традиций в образы борьбы с российским присутствием в регионе, а не со своей феодальной знатью: *«Неравенство, гнет, нищету дал царь…»* [99, с. 444].

Попытка посмотреть на Другого разнопланово представлена и в поэме «Наиб Гьасаназ» («Наибу Гасану»), которая посвящена событиям 1877 года. Е. Эмин характеризует Россию не в таких резко отторгающих красках, апеллируя к человечности и великодушию царской власти. Нет в этих строках и революционного рвения, характеризующего поведение горцев: *«Бунтар авур чIавуз еке, / ЧIур хьана чи гьар са уьлкве… / Къупарламиш хьана эллер, / Буьтуьн далда хьана чуьллер…» («Когда подняли большое восстание, / Разрушился каждый уголок нашей земли… / Взбудоражились люди, / Одним большим укрытием стала пустошь…»)* [122, с. 128]. Они, скорее, выражали сожаление по поводу случившегося. Субъективная оценка данного события со временем менялась, отношение к Другому также трансформировалось. Именно этим и ценен авторский взгляд на возникшую инаковость. Основываясь на событиях исторических реалий, он всегда индивидуален, субъективен и по-хорошему пристрастен. Субъективное мироощущение поэта способно было увидеть, пусть и в ограниченном временном промежутке, иные стороны возникшего Другого, которые в условиях расколотой войной реальности были столь необходимы для гармонизации отношений с ним.

Все это, как представляется, есть стремление искусства быть другим, не совпадать, «быть готовым вбирать в себя незнакомый опыт и самопревышаться» [113, с. 59], быть гуманным в столь негуманное время. Обобщенное представление о Чужом, свойственное архаичному восприятию (Чужой тотально опасен), в художественной плоскости начинает дифференцироваться, давая этому

Чужому надежду на понимание дальнейшее принятие. Авторы же, филигранно вплетающие такие пассажи в создаваемые образы Другого, вне сомнения, обладают огромной свободой, столь необходимой творчеству. Предощутив эти сдвиги в структуре общественного сознания эпохи, искусство откликается на них. «Соблазн покорения всеохватывающей тьмы стереотипов» [113, с. 79], выход за рамки привычного и освоенного вместе с тем демонстрируют индивидуальность взгляда Художника, органично вплетенного в содержание создаваемого им образа.

Искусство способно создать это «встречное движение» (О. А. Кривцун) на пути к инаковому, которое всегда есть усилие и непростая работа по взращиванию и усложнению, прежде всего, своего собственного духовного мира и, в конечном счете, самопознания: «Через испытание аффектированными переживаниями происходит приобщение к самым разнообразным, противоположным сторонам бытия, осуществляется процесс самоидентификации» [111, с. 128].

Мы уже отмечали важность процесса самопознания, актуализированного встречей с Другим, для кавказских народов: «Постижение другого есть познание себя» [152, с. 20]. Потребность в самопознании наиболее ярко заявляет о себе «в переломные моменты истории, когда культура стремится глубже осознать самое себя… Тогда появляется интерес к образу жизни, психологии других народов» [259, с. 87]. Осознание своего «я» невозможно без обращения к опыту Другого, инакового и отличного. Потребность в самопознании, критическом взгляде на свое собственное бытие породили интерес к инаковому. Другой – единственный гарант нашей собственной идентификации, дающий возможность Своему обрести лицо. Обращаясь к Другому, фиксируя его образность, кавказская поэтическая традиция подспудно обращается к Своему, пытается понять его интенции, критически посмотреть на него, обнаружить в нем не только положительное и одобряемое, но и отторгаемое. Так, в произведении Магомедбега из Гергебиля «Шамилил къисмат» («Судьба Шамиля») автор рассуждает о причинах пленения имама и отмечает, что предательство своих

стало основной причиной такого исхода: *«Я нуж гIурусазул гIайиб щиб бугеб / ГIарцухъ мун вичанин наибзабаца / ГIурус пачаясда хатIа щай чIвалеб, / Кагътица вачанин Дагъистаналде…» («В чем ваша вина, русские, / За деньги продали имама наибы / Зачем обвинять русского царя, Коль бумага (письмо) привела его солдат в Дагестан…»)* [138, с. 28]. Безусловно, подобный исход длительного горского сопротивления был обусловлен далеко не только корыстолюбием и озабоченностью только собственным положением наибов Шамиля, но поэзия зафиксировала именно этот аспект. В поэме Хаджи-Мухаммеда ас-Сугури «Три имама, или Век-Давитель» также встречается подобная интенция: *«Беспечность наша помогла достичь вершины / Врагу коварному… и обратить в руины / Последний наш оплот. / Горят жилища, и враги ликуют...»* [255]. Мотивы самопознания робко начинают проникать в произведения северокавказских авторов, определяя Другого уже не только как жестокого врага, но и как фактор, вскрывающий несовершенство своего собственного.

Еще одной важной интенцией в образе Другого является его конфессиональная принадлежность. Особенно ярко эта сторона другости была представлена в произведениях поэтов – мыслителей военно-теократического государства имамат. Однако и национальная поэзия не обходит стороной этот аспект в образе Другого. В обеих поэтических традициях имеют место весьма распространенные средневековые представления о христианах как о неверных и неправедных, отпавших от истинной веры. Так, цахурский поэт М. Абдулла в произведении «Имам Шамилилхъа, Даниял султанылхъа» («Имаму Шамилю и Даниял-султану») говорит о том, что *«у неверного отсутствует милосердие»* [2, с. 398], так как только покорившиеся Аллаху (мусульмане) способны испытать на себе это качество Аллаха. В поэме «Век-Давитель» и «Касыде в ознаменование битвы при Шамхал-Бирды» Абдурахмана Хаджи-Сугури (1792–1891) конфессиональное описание русских воинов, пришедших на Кавказ, по умолчанию считавшихся христианами, определяется такими выражениями, как «неправедные», «неверные», «безбожники», «враги ислама», «ряды

несправедливых» и т. д.: *«…Чиня правеж, у нас неправедные правят… / …Неверные желают наших унижений… / …Приют ислама стал пристанищем безбожных...»* [8]. С этих же позиций смотрит на христиан и оценивает их первый имам Дагестана – Гази Мухаммад, который в своем произведении «Клич к газавату» отмечает: *«Законы неверных – собранье трудов Сатаны. / Те, кто им следует, будут в аду сожжены...»* [5]. Свои же – это «братья по долгу», «люди веры» [3, с. 62], такие эпитеты встречаются в описаниях Абдурахмана аль-Газигумуки – активного сторонника и участника освободительного движения под руководством имама Шамиля.

Ислам на контрасте с христианством представляется как истинная религия правды, свободы и благородства, нуждающаяся в защите от христианского натиска. Последователи исламской религии и прежде всего лучшие из них, коими представлялись для авторов великие имамы, и есть те самые вожди-воины, способные отстоять и сохранить исламскую веру. Художественные образы, создаваемые сторонниками мюридизма: Мухаммадом Эфенди аль-Яраги (Ярагским), Мухаммедом Тахиром аль-Карахи [164, с. 51], Абдурахманом Хаджи-Сугури (Согратлинским), Гази Мухаммадом ас-Сугури [8], Гаджи-Мухаммадом аль-Гимрави [5], Абдурахманом аль-Газигумуки [3], – во многом транслируют глубоко укорененные представления об исламе и христианстве, свойственные исламскому миру: «Жертвенная судьба Иисуса так диссонирует с судьбой и делами пророка Мухаммеда – мыслителя, воина, государственного деятеля в одном лице» [260]. Ислам ассоциируется с возможностью и необходимостью борьбы (объявление газавата – яркое тому подтверждение). Одним из первых, кто призывал народы Кавказа объединиться в борьбе с Россией и объявить газават, был Мухаммад Эфенди аль-Яраги. Первый имам, Гази Мухаммад, объявил газават Российской империи, после него, в период с 1834 по 1859 год, имам Шамиль объявляет газават. Понятно, что идеи мюридизма с обязательностью ведения «священной войны» с неверными, рассматривавшейся как путь к спасению, идеологически определяют военно-теократическое государство имамат. Христианская жертвенность, смиренность не сочетаются и идут в разрез

с исламскими принципами: *«КигIанго чорхол рухI хиралъаниги, / Хира гьабун гьечIищ гъазаватги кьун? / КьабгIилин, гъурилин, гъаза гьабилин…» («Как бы дорога ни была жизнь, / Но дороже ее газават, / Будем биться, рубиться, совершим газават»)* [138, с. 29]; *«Къынани хваабишиква гъазават гьау» («Пьяным собакам объявили священную войну»* [2, с. 395]). Исламская риторика в аргументации данных авторов играет ведущую роль.

При всей, казалось бы, однозначности данных образов, продиктованной религиозным их содержанием, они есть творение индивидуального сознания Художника. На фоне и по контрасту с религиозным Другим авторы данных произведений подспудно пытаются понять Свое. Да, степень свободы в создании этих образов во многом была ограничена религиозными догматами. К тому же личностный взгляд автора в данном случаем был во многом регламентирован их близостью шамилевскому режиму. Действительно, биографические сведения, к примеру, Хаджи Мухаммед Ас-Сугури, указывают на его причастность имамату: «Он был муфтием в имамате Шамиля» [8], Мухаммед Ярагский – духовным учителем имама Шамиля [4], Абдурахман Хаджи-Сугури – «одним из идеологов имама Шамиля» [8], Аль-Карахи Мухаммед-Тахир числился секретарем в канцелярии имама. «Смертная казнь ждала всякого уличенного или даже заподозренного в сношениях с неверными», – отмечает В. В. Дегоев [58, с. 99]. Очевидно, что из-под пера идеологически заинтересованных поэтов, среди которых был назван и первый имам Дагестана Гази Мухаммад, не могли выйти какие-либо иные произведения. Однако, и в этом мы согласны с А. Я. Зисем, невозможно видеть целостность художественного образа, акцентируя внимание на двух его крайностях: идеологическая направленность или свобода от идеологии. «В таких представлениях о творчестве и его продуктах дает о себе знать расщепление целостного содержания художественного произведения» [79, с. 132]. Именно поэтому осмысление искусства и создаваемых им художественных образов предполагает учет более широких пластов, определивших их содержание: «непосредственного, определяемого идейно-теоретической системой и более широкого, включенного в контекст традиции,

выражающего гуманистические и культурно-созидательные устремления творца» [79, с. 134]. Обнаружение этих качеств в созданных кавказскими поэтами образах России позволяет говорить об их целостности и многоплановости.

Не следует забывать и о поэтах, выступавших против политики мюридизма, проводимой имамами, а поэтому – против объявления религиозной войны в отношении России. Россия видится этим авторам сильной державой, способной, во-первых, положить конец междоусобицам и, во-вторых, способствовать культурному развитию региона. Среди них можно выделить Саида Араканского, Юсуфа Аксайского, Аюба Дженгутайского, Нурмагомеда Хунзахского, Джамалуддина Казикумухского. «Газават против российских властей нельзя вести, так как они не запрещают заниматься служением Аллаху и выполнять все религиозные каноны мусульман» [50], – такова основная идея религиозно-философских трактатов данных авторов. Исторические реалии действительно во многом подтверждали эту идею. Как отмечают историки, «уже к XVIII веку противостояние ислама и христианства на Кавказе давно прекратилось» [224, с. 92]. Доминирующим в данном регионе являлось суннитское направление исламской веры. Более того, не предпринимались и активные попытки христианизировать рассматриваемый регион. Принимая его под свое покровительство, «русские цари не обязывали его население менять веру. Они должны были лишь платить подать – ясак – и обязаться не предпринимать враждебных действий против российских властей» [224, с. 93–94]. Художественная же традиция закрепляет принципиально контрастный образ сосуществования двух религий, далекий от социокультурных реалий.

Можно сказать, что искусство, пусть и религиозное по своему содержанию, все же по-разному расставляет акценты в образности России и ее присутствии в регионе. Этот образ, во многом созданный на основе распространенных стереотипов относительно христианства и христиан, все же создается с той же целью, что и образы светского искусства, – гармонизации мира. И в этом смысле образ не равен наличному состоянию мира, его породившему: «Мир всегда ужасен, всегда “сорван с петель”, стоит “вверх ногами”» [113, с. 76], а во время

военного столкновения – тем более. Искусство берет на себя ответственность и непростую задачу – внести гармонию в этот деформированный войной мир, заронить, пусть робкую, пока отчетливо не проговариваемую, но уже художественно ощущаемую цельность. Через эти образы, созданные религиозно-философской поэтической традицией, человек пытается установить отношения с действительностью, ответить на ее вызовы и определить себя в ней.

Можно сказать, что образ России, созданный молодой кавказской поэтической традицией и фольклором, подтверждает нашу мысль о его многозначности и многослойности, определяемых самой природой художественного образа как образа творимого и творящего. Образ России, выстраиваясь в «отторгающем модусе Другого» (С. А. Лишаев), тем самым воплощает в себе ту историческую реальность, в которой он был создан. Однако «мерцающая двойственность» (М. С. Каган) художественного образа позволяет смотреть на него более широко. Создавая такой образ, поэты, народная традиция подспудно обращаются к древним, укорененным, во многом архаичным представлениям, свойственным традиционным культурам, коими являлись этнические культуры Северного Кавказа (избыточная нормативная условность этих культур, диктующая отношения пренебрежения к Другому, лишенному этой характеристики в глазах представителей этого мира; замкнутость, сосредоточенность на глубоко архетипической дуальности в вопросе выстраивания взаимоотношений с Другим по оси «свое – чужое»; продиктованная этим ксенофобия как боязнь Чужого и нежелание допускать его в пространство Своего). Такой целостный общекультурный контекст создания образа России определяет его стержневую направленность.

Вместе с тем всегда индивидуальное, творческое сознание поэта, участвующее в создании образа, делает возможным его насыщение идеями, воззрениями и интенциями, не совпадающими с породившей этот образ реальностью в данный момент. В этом и заключается культуротворческая природа художественного образа, который, будучи творимым миром и поэтом, в дальнейшем сам способен творить этот мир. Идеи гуманизма и гармонизации

мира, деформированного войной, робко начинают проникать в эти образы, трансформируя однозначный образ России как завоевателя и врага в лоно «немилого, но подобного» Другого (А. И. Полежаев).

Этот образ целостен, соткан из крайностей и противоположностей, но именно этим заслуживает к себе внимания как подлинный образ, демонстрирующий многомерность и многослойность духовного мира человека. Мы согласны с тем, что «понять себя – значит раскрыть свою многомерность и одновременно целостность» [93, с. 36]. Через испытание сильными, быть может, аффективными эмоциями, создающими пространство художественного образа России как врага, происходит взращивание своего собственного духовного мира, самопознание и самоидентификация. Первичное, отторгающее восприятие и фиксация образа Другого все же, как представляется, явилось важнейшей попыткой кавказских авторов осознать топос своего собственного, делая его «более восприимчивым, богатым и широким» [118, с. 147–148]. В образах России как Другого «горцы видели не только русского человека, русский характер, но видели самих себя, свою судьбу, свои мысли, думы, чаяния» [239, с. 50]. Сам факт того, что разные поэтические традиции (фольклорная, авторская национальная, авторская религиозно-политическая) по-разному пытались осознать Другого, говорит о сложном внутреннем движении навстречу ему, которое всегда есть внутренняя работа по взращиванию своего собственного духовного мира, самопознания. Обе стороны случившегося взаимодействия испытывали дефицит знаний друг о друге, нивелировать который пытались наиболее доступными способами, адекватными историческим и культурным реалиям. Искусство же способно не совпадать с этими реалиями, а потому – смотреть и фиксировать в образе Другого то значимое, что определит возможность его постепенного принятия в будущем.

В заключении главы резюмируем, что именно сфера художественного, способная диалогически сочетать в себе разные интенции, питающие художественный образ, выступила в первой половине XIX века первичной формой фиксации и постепенного узнавания возникшей инаковости, формой,

актуализировавшей процессы самопознания обоими мирами самих себя, формой, творческим сознанием Художника наполненной ценностью гуманизма и рискнувшей заговорить о ней. Живая ткань художественного образа, не ставшего, а всегда динамичного, определила многогранность в структуре зафиксированной инаковости.

Целостность «зеркальных» художественных образов Другого, созданных фольклорной и «профессиональной» поэтическими традициями России и Северного Кавказа, определяется, во-первых, обнаружением различных интенций, их питающих (отражение исторических реалий, в условиях которых создавались образы, общекультурного контекста и проблем, стоящих перед культурой в это время, а также авторского мироощущения, которое в состоянии предвосхищать наличный уровень культуры и культурных ценностей).

Вместе с тем целостность художественного образа понимается и как сочетание различных «пластов» образности Другого: микроуровня и макроуровня. Микроуровень представлен попытками определить персонифицированные образы Другого, заключенные в фольклорных песнях северокавказских народов и линейного казачества. Это образы знаковых исторических персонажей, определявших военный нарратив встречи двух миров, – имама Шамиля и генерала А. П. Ермолова. Макроуровневый «разрез» образа Другого представлен образами России и Северного Кавказа, представленными в авторской поэзии русских и северокавказских поэтов (народных и арабоязычных, приближенных к военно-теократическому государству имамат).

Такое своеобразное горизонтальное и вертикальное членение образов Другого определяет их целостность и делает «мерцающе двойственными» (М. С. Каган), неоднозначными, предпринявшими попытку выйти за пределы власти стереотипов об инаковом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поэтические произведения (фольклорные и авторские) являются значимыми источниками для обнаружения и изучения художественных образов Другого. Военный нарратив, в пространстве которого разворачивалась встреча России и Северного Кавказа, во многом не способствовал стремлению к узнаванию возникшей инаковости. Однако тенденция к осторожному открытию Другого, встреча и ежедневные контакты с которым происходили в условиях длительного конфликта, самопознанию на этой основе постепенно способствовали обнаружению не отторгающих, а объединяющих оба мира ценностей. Искусству (литературе) была отведена одна из ведущих ролей в этом процессе.

Изучение проблемы формирования «зеркальных» образов Другого в пространстве длительного конфликта (на материалах фольклорных и «профессиональных» поэтических традиций России и Северного Кавказа) позволило сформулировать следующие выводы:

1. Процесс формирования образов Другого, проанализированный в данном исследовании, происходил в условиях длительного конфликта, всегда акцентуирующего различия Своего и Другого. Двойственная природа художественной репрезентации, подразумевающая создание образа как реально существующего явления, но вместе с тем и включающая в свое содержание ментальные конструкты, складывающиеся в творческом сознании самих поэтов, интенции, исходящие из ткани самой культуры, делает возможным создание многослойных образов Другого. «Мерцающая двойственность» (М. С. Каган) художественного образа, как особенность его природы, вторит такому видению в фиксации возникшей инаковости. Более того, понимание художественного образа как феномена культуры, то есть вбирающего в себя общекультурный контекст, исторические реалии, но при этом способного с ними не совпадать, а предвосхищать и преобразовывать, делает искусство той формой культуры, которая в состоянии увидеть и зафиксировать разноплановость Другого, его

неоднозначность и изменчивость. Такой Другой – разнообразный, меняющийся, живой – создает возможность для постепенного и осторожного его принятия.

2. Целостность созданных «зеркальных» образов Другого определяется и по «вертикальной» системе координат: на уровне микрообразов, выраженных попыткой песенного фольклора зафиксировать персонифицированные образы знаковых исторических персонажей, во многом определявших вектор восприятия инаковости в пространсвте военного дискурса. Таковыми выступили образ имама Шамиля, запечатленный в фольклоре терского и гребенского казачества, а также образ генерала А. П. Ермолова, встроенный в песенный фольклор северокавказских народов. Эти образы при кажущейся однозначности, продиктованной тотальной властью архетипов, лежащих в их основе, все же не лишены попытки разнопланового видения инаковости. Более того, уже в них через фиксацию и постижение инаковости представлены первые попытки самопознания, встматривания внутрь самих себя. Сам факт того, что уже фольклорная традиция по-разному пыталась зафиксировать Другого, говорит о сложном внутреннем движении навстречу ему, которое всегда есть внутренняя работа по взращиванию своего собственного духовного мира, самопознания. Обе стороны случившегося взаимодействия испытывали дефицит знаний друг о друге, нивелировать который пытались наиболее доступными способами, адекватными историческим и культурным реалиям. Искусство же способно не совпадать с этими реалиями, а потому – смотреть и фиксировать в образе Другого то значимое, что определит возможность его постепенного принятия в будущем.

Макрообразный аспект восприятия Другого представлен образами России и Северного Кавказа, созданными «профессиональной» литературной традицией. В ходе проведенного исследования мы определили, что русские поэтические образы Северного Кавказа рассматриваемого периода многомерны, но в этой многомерности и целостны. Поэты видят архаичность, традиционность и неиспорченность в образе Северного Кавказа. Обращаясь к разным аспектам в создании этого образа (географическому, этнографическому и этическому, конфессиональному), русские классики уходят от одномерного восприятия

данного региона – восприятия, обусловленного войной. В этом разрезе образ Другого сочетает в себе как универсалистские интенции, так и релятивизм, признание за ним самостийности. Образ России, созданный молодой северокавказской национальной поэтической традицией, а также поэтами религиозно-теократического государства имамат, заключает в себе первые попытки авторов взглянуть на мир возникшей инаковости не так однозначно. Стержневая характеристика создаваемого образа определяется военным нарративом, однако уже в произведениях авторской национальной поэзии присутствует попытка дифференциации образов России, разграничения образа России и царизма, во многом приведшего к фиксации образа в отторгающем его модусе. Даже акцентуация конфессиональной стороны инаковости Другого в произведениях поэтов религиозно-теократического государства имамат представляет собой попытку внести упорядоченность в мир, деформированный военными событиями. Безусловно, степень свободы художественного поиска данных авторов была ограничена.

Но самое главное, что следует подчеркнуть в анализе образов России, созданных северокавказской традицией, – это попытка познать себя через Другого. Поэты по обе стороны случившейся встречи, создавая свои произведения, фиксирующие образ Другого в реалиях, деформированных военными событиями, подспудно вглядываются внутрь самих себя. Искусство действительно выступило на данном этапе лучшим пространством для саморефлексии, причем таким, которое говорило о важных и общих проблемах, но делало это всегда индивидуально. Особенно важным этот процесс представляется для кавказского мира, большая синкретичность форм духовной культуры которого не смогла породить каких-либо других механизмов культурной рефлексии. Первичное, отторгающее восприятие и фиксация образа Другого все же, как представляется, явилось важнейшей попыткой кавказских авторов осознать топос своего собственного, делая его «более восприимчивым, богатым и широким» (В. В. Кандинский). В образах России как Другого, представленных в русской литературе, «горцы видели не только русского

человека, русский характер, но видели самих себя, свою судьбу, свои мысли, думы, чаяния» [37, с. 28].

3. Гармонизирующий потенциал искусства, актуализирующий вечные и самые общие культурные ценности, среди которых в военное время выступает гуманизм, явился той «мягкой силой», способной образно заговорить об общности, а не об отличности Своего и Другого. Именно искусство заявляет о близости этих миров, тонко проводя в пространство этих образов гуманистические ценности и идеалы. «Мысля категориями высокими, общечеловеческими, поэты не забывают о боли человека, связанной с самым противоестественным, что может быть на земле, – враждой между людьми, войной» [174, с. 15]. Сюжеты взаимопомощи, уважения и гуманизма начинают проникать в поэтический дискурс России и Северного Кавказа тех лет, подспудно конструируя будущность культурного пространства. В состоянии расколотости мира, попирания гуманистических ценностей культуры поэтическая мысль способна была создавать образы непроговариваемого, но предощущаемого в культуре, не совпадая с наличным ее состоянием, но продуцируя важные и универсальные духовные ценности и смыслы.

4. Художественная фиксация Другого с обеих сторон выступила одним из первых способов закрепления его образов в культуре, постепенного их понимания и осторожного принятия. Фольклорная песенная традиция в образах, создаваемых с помощью слова, зафиксировала персонифицированную вариацию Другого, встреча с которым происходила в конткретных исторических обстоятельствах и в рамках конкретных событий. Важность этих образов сложно переоценить, так как именно на литературной основе в дальнейшем будут развиваться иные грани образности Другого (музыкальная, театральная, танцевальная и др.). Научная рефлексия и попытки изучения возникшей инаковости в русской культуре появятся чуть позже (северокавказская традиция не располагала такой возможнстью) и будут контекстуальны официальному взгляду на эту инаковость – взгляду, продиктованному длительной войной, а потому лишавшему возможности подойти к Другому с интересом.

Современные социокультурные реалии нисколько не уменьшают, а, быть может, делают более значимой роль искусства в процессе формирования образов Другого, увиденного и прочувствованного в ситуации военного конфликта. Разворачивающийся на востоке Украины конфликт также обострил проблемы идентичности, маркировки Своего и Другого и взаимодействия с этим Другим. Исследователи Н. С. Ищенко и Е. А. Заславская, например, обращаются к изучению современного медиаконтента, в пространстве которого представлены как научные, так и художественные источники, заключающие в себе образы Другого [87]. Обнаруженный предшествующий опыт позволяет говорить о значимости искусства в деле постепенной гуманизации расколотых войной взаимоотношений Своего и Другого. Перспективы дальнейшей разработки проблемы предполагают обращение к художественной образности Другого в сфере современной художественной реальности в различных текстах культуры. Современные методологии изучения репрезентации Другого позволяют это сделать [230].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдулаева, М. Ш. Русско-дагестанский литературный дискурс в контексте диалога культур / М. Ш. Абдулаева. – Текст : электронный // Теория и практика общественного развития. – 2011. – № 2. – С. 129–132. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/russko-dagestanskiy-literaturnyy-diskurs-v-kontekste-dialoga-kultur (дата обращения: 23.01.2025).

2. Абдулла, Молла. Имаму Шамилю и Даниял-султану / Молла Абдулла. – Текст : непосредственный // Антология дагестанской поэзии 18 – начала 20 века ; отв. ред. Х. М. Алиева. – Махачкала : АЛЕФ, 2021. – С. 392–400.

3. Абдурахман ал-Газигумуки. Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля: Калуга, 1281 г.х. ; пер. с араб., введ., коммент., указ. Н. А. Тагировой. – Москва : Восточная литература, 2002. – 318 с. – ISBN 5-02-018214-1. Текст : непосредственный.

4. Агаев, А. Г. Магомед Ярагский. Мусульманский философ. Духовный вождь дагестанского освободительного движения XIX века / А. Г. Агаев. – 2-е изд., испр. и доп. – Махачкала : Издательско-полиграфический центр ДГУ, 1996. – 212 с. – ISBN 5–7788–0143–2. – Текст : непосредственный.

5. Аль-Гимрави, Г.-М. Клич к газавату / Г.-М. Аль-Гимрави. – Текст : электронный // Аул: документы и литература по истории Дагестана и Кавказа. – URL: http://www.a-u-l.narod.ru/index.html (дата обращения: 08.02.2024).

6. Андреева, А. А. «Фронтир» как культурно-историческая категория / А. А. Андреева. – Текст : непосредственный // Вестник Майкопского государственного технологического университета. – 2014. – № 3. – С. 11–15.

7. Антология кабардинской поэзии / Редкол. : А. П. Кешоков [и др.] ; вступ. статья Х. Теунова. – Москва : Гослитиздат, 1957. – 299 с. – Текст : непосредственный.

8. Арабоязычная литература Дагестана / Под ред. М. Дугричилова. – Текст : электронный. – Махачкала, 2008. – URL:

https://vk.com/s/v1/doc/SeYWtl6VBxkFbyQpGptMOzz5JzaZSRpRQXmaCYdBqvKLnlAQp3U (дата обращения: 07.03.2024).

9. Афасижев, М. Н. Образ адыга в русской литературе и музыке XIX века / М. Н. Афасижев, А. А. Федусова. – DOI 10.26086/NK.2022.63.1.003. – Текст : непосредственный // Актуальные проблемы высшего музыкального образования. – 2022. – № 1 (63). – С. 15–23.

10. Ахлаков, А. А. Героико-исторические песни аварцев / А. А. Ахлаков ; отв. ред. Х. М. Халилов. – Махачкала : Типография Дагестанского филиала АН СССР, 1968. – 225 с. – Текст : непосредственный.

11. Ахмад Автуринский. – Текст : непосредственный // Песни народов Северного Кавказа ; авторы-составители: К. Ш. Кулиев, Н. Джусойты ; ред. Г. Г. Регистан. – 2-е изд. – Ленинград : Советский писатель ; Ленинградское отделение, 1976. – С. 427–431.

12. Ахмадова, Т. Х. Ислам в творчестве русских поэтов / Т. Х. Ахмадова, Х. М. Козуева. – Текст : непосредственный // Рефлексия. – 2019. – № 1. – С. 51–55.

13. Бадью, А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью ; пер. с фр. В. Е. Лапицкого. – Санкт-Петербург : Machina, 2006. – 126 с. – ISBN 5-90141-011-4. – Текст : непосредственный.

14. Баринов, Д. Н. Другой как Чужой в пространстве политического дискурса: идентичность, архетипы и «автономия культуры» / Д. Н. Баринов. – Текст : непосредственный // Другой в литературе и культуре: сборник научных трудов : в 2 т. – Т. 1 ; ред.-сост. А. Г. Степанов, С. Ю. Артемова. – Москва : Новое литературное обозрение, 2019. – С 127–148.

15. Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман ; пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. – Санкт-Петербург : Питер, 2008. – 240 с. – ISBN 978-5-469-00034-1. – Текст : непосредственный.

16. Бахтин, М. М. Работы 1920-х годов / М. М. Бахтин. – Киев : Next, 1994. – 383 с. – ISBN: 5-88316-019-1. – Текст : непосредственный.

17. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин ; прим. С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова. – 2-е изд. – Москва : Искусство, 1986. – 445 с. – Текст : непосредственный.

18. Белецкая, Е. М. Военные события в истории России XIX века и в песенном фольклоре терских казаков / Е. М. Белецкая, Н. Н. Великая. – Текст : непосредственный // Диалог со временем. – 2016. – Вып. 56. – С. 246–277.

19. Белецкая, Е. М. Исторические песни линейных казаков Терека и Кубани (дореволюционный период) : учебное пособие / Е. М. Белецкая, Н. Н. Великая. – Армавир : РИО АГПУ, 2016. – 191 с. – ISBN 978-5-89971-505-1. – Текст : непосредственный.

20. Белинский, В. Г. Полное собрание сочинений : в 13 т. – Т. VII : Статьи и рецензии. 1843. Статьи о Пушкине. 1843–1846 / В. Г. Белинский ; редкол.: Н. Ф. Бельчиков (гл. ред.) [и др.]. ; текст подгот. и коммент. сост. В. С. Спиридонов; ред. Д. Д. Благой. – Москва : Изд-во АН СССР, 1955. – 740 с. – Текст : непосредственный.

21. Бестужев-Марлинский, А. А. Кабардинская песня / А. А. Бестужев-Марлинский. – Текст : электронный. – URL: https://ru.wikisource.org/wiki/На_Казбек_слетелись_тучи_(Бестужев-Марлинский) (дата обращения: 24.01.2025).

22. Бижев, А. Х. Кавказская война: хронологические рамки и основные этапы / А. Х. Бижев – Текст : непосредственный // Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы. – Махачкала : Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Институт Российской истории, 1998. – С. 32–34.

23. Бий и казак. – Текст : непосредственный // Антология дагестанской поэзии : в 4 т. – Т. 1. Песни народов Дагестана ; сост. К. И. Абуков, А. М. Вагидов, С. М. Хайбуллаев. – Махачкала : Дагестанское книжное изд-во, 1980. – С. 140–143.

24. Билалов, М. И Эклектическая эволюция дагестанского духа / М. И. Билалов. – Текст : непосредственный // Дагестан и дагестанцы: взгляд на

себя : сборник статей ; под общ. ред. А.-Н. З. Дибирова. – Москва : РОССПЭН, 2013. – С. 30–41.

25. Блиев, М. М. Кавказская война: социальные истоки, сущность / М. М. Блиев. – Текст : непосредственный // История СССР. – 1983. – № 2. – С. 54–75.

26. Борев, Ю. Б. Эстетика : учебник / Ю. Б. Борев. – Москва : Высшая школа, 2002. – 511 с. – ISBN 5-06-004105-0. – Текст : непосредственный.

27. Бороздина, П. А. Дагестан в зеркале поэзии / П. А. Бороздина. – Текст : непосредственный // Берегиня. 777. Сова: Общество. Политика. Экономика. –2014. – № 1 (20). – С. 191–213.

28. Бурдье, П. Социология социального пространства / П. Бурдье ; пер. с фр. ; отв. ред. пер. Н. А. Шматко. – Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. – 288 с. – ISBN 978-5-903354-05-4. – Текст : непосредственный.

29. Ватейшвили, Д. Л. Русская общественная мысль и печать на Кавказе в первой трети XIX века / Д. Л. Ватейшвили. – Москва : Наука, 1973. – 460 с. – Текст : непосредственный.

30. Взаимопроникновение культур : Коран в русской поэзии : сборник / Изд. подгот. Ю. А. Гаврилов, А. Г. Шевченко. – Москва : Наука, 2006. – 181 с. – ISBN 5-02-034246-7. – Текст : непосредственный.

31. Виноградов, Б. В. Российская власть и горский традиционный уклад: очерки взаимодействия в конце XVIII – начале XXI века : монография / Б. В. Виноградов, В. Б. Виноградов, Ю. Ю. Клычников ; под ред. Б. В. Виноградова. – Славянск-на-Кубани : Издат. центр филиала КубГУ в г. Славянске-на-Кубани, 2012. – 224 с. – ISBN 978-5-91980-040-8. – Текст : непосредственный.

32. Военно-бытовые песни, поющиеся в станице Бороздинской, Терской области, Кизлярского округа. – Текст: электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 7. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью

на Кавказе, 1889. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_209/?ysclid=m4mvh933j6375706541 (дата обращения: 19.03.2024).

33. Выготский, Л. С. Психология искусства / Л. С. Выготский. – Москва : АСТ : Кладезь, 2024. – 478 с. – ISBN 978-5-17-158485-6. – Текст : непосредственный.

34. Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле : рукопись писарская / Гаджи-Али. – [Б. м.], 1859. – 129 л. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_010988978/ (дата обращения: 18.04.2024). – Текст : электронный.

35. Гаджиахмедова, М. Х. Стилевое своеобразие аварских народных героико-исторических песен о Кавказской войне / М. Х. Гаджиахмедова. – Текст : непосредственный // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – 2011. – Вып. 3. – С. 38–47.

36. Гаирбекова, З. С. Кавказская война как столкновение исторических времен, культурных миров, этнических мировоззрений / З. С. Гаирбекова. – Текст : непосредственный // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2012. – Т. 4, № 3. – С. 50–62.

37. Гамзатов, Р. Навстречу современности / Р. Гамзатов. – Текст : непосредственный // Литература Дагестана и жизнь : сборник статей. – Махачкала : Дагестанское книжное издательство, 1963. – С.17–28.

38. Ганиева, А. М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин : монография / А. М. Ганиева ; отв. ред. Г. Г. Гашаров. – Москва : Наука, 2004. – 239 с. – ISBN 5-02-032714-X. – Текст : непосредственный.

39. Гапуров, Ш. А. Дагестан в кавказской политике России в первой четверти XIX века : монография / Ш. А. Гапуров, Д. Б. Абдурахманов, А. М. Израйилов. – Нальчик : Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г., 2008. – 483 с. – ISBN 978-5-88195-953-1. – Текст : непосредственный.

40. Гапуров, Ш. А. К 150-летию окончания Кавказской войны: о хронологии, причинах и содержании / Ш. А. Гапуров, А. М. Бугаев, В. В. Черноус. – Текст : непосредственный // Научная мысль Кавказа. – 2014. – № 4. – С. 90–100.

41. Гасанова, З. И. Кавказский горский менталитет в изображении русской литературы XIX века : специальность 10.01.02 «Литература народов Российской Федерации» (северокавказские литературы) : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Гасанова Залина Ибрагимовна ; Дагестанский государственный педагогический университет. – Махачкала, 2009. – 23 с. – Библиогр.: с. 22. – Место защиты: Дагестанский государственный педагогический университет. – Текст : непосредственный.

42. Гатагова, Л. С. Россия и Кавказ: проблемы этнокультурного взаимодействия / Л. С. Гатагова. – Текст : непосредственный // Контактные зоны в истории Восточной Европы. – Москва : Институт российской истории РАН, 1995. – С. 119–127.

43. Гачев, Г. Д. Космо-Психо-Логос: национальные образы мира / Г. Д. Гачев. – Москва : Академический Проект, 2007. – 511 с. – ISBN 978-5-8291-0849-6. – Текст : непосредственный.

44. Гачев, Г. Д. Национальные образы мира : курс лекций / Г. Д. Гачев. – Москва : Академия, 1998. – 432 с. – ISBN 5-7695-0181-2. – Текст : непосредственный.

45. Гачев, Г. Д. Национальные образы мира. Центральная Азия: Казахстан, Киргизия. Космос ислама (интеллектуальные путешествия) / Г. Д. Гачев. – Москва : Издат. сервис, 2002. – 781 с. – ISBN 5-94186-009-9. – Текст : непосредственный.

46. Гашарова, А. Р. Песни о храбрецах в фольклоре народов Дагестана / А. Р. Гашарова. – DOI 10.33580/9785002123384_339. – Текст : непосредственный // Творчество Расула Гамзатова и актуальные проблемы теории и истории современной художественной культуры : материалы международной

научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения народного поэта Дагестана (г. Махачкала, 09–11 октября 2023 г.). – Махачкала : ИЯЛИ ДФИЦ РАН; АЛЕФ, 2023. – С. 339–343.

47. Генералу Круковскому. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 38. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1908. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_199/?ysclid=m4mvl8n3j4498390683 (дата обращения: 23.07.2024).

48. Герцен, А. И. Собрание сочинений : в 30 т. – Т. 17: Статьи из «Колокола» и другие произведения 1863 года / А. И. Герцен ; ред. В. А. Путинцев и И. Ю. Твердохлебов ; текст подгот. Ф. М. Иоффе ; коммент. И. М. Белявской и С. Д. Лищинер. – Москва : Изд-во АН СССР, 1959. – 541 с. – Текст : непосредственный.

49. Гичибекова, Р. М. Из истории политики самодержавия в отношении мусульманского мира Кавказа в первой трети XIX века / Р. М. Гичибекова, А. И. Омаров. – Текст : непосредственный // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – 2014. – Вып. 4. – С. 71–75.

50. Гичибекова, Р. М. Роль мусульманской элиты в народно-освободительной борьбе народов Северного Кавказа 20–50-х гг. XIX в. / Р. М. Гичибекова. – Текст : электронный // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 5. – URL: https://science-education.ru/ru/article/view?id=14812 (дата обращения: 07.03.2024).

51. Гожев, К. М. История и философия великой Кавказской войны: к вопросу о методологической концепции / К. М. Гожев. – Текст : непосредственный // Общество. Среда. Развитие. (TerraHumana). – 2008. – № 4. – С. 71–86.

52. Голованова, С. А. Концепция «фронтира» в современной кавказоведческой литературе / С. А. Голованова, В. Г. Шнайдер. – Текст : непосредственный // Вестник Адыгейского государственного университета.

Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2012. – Вып. 3. – С. 59–66.

53. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер ; послесл. Н. И. Конрада, Н. В. Брагинской. – Москва : Наука, 1987. – 218 с. – Текст : непосредственный.

54. Гордин, Я. А. Зачем России нужен был Кавказ? Иллюзии и реальность / Я. А. Гордин. – Санкт-Петербург : журнал «Звезда», 2008. – 288 с. – ISBN 978-5-7439-0136-4. – Текст : непосредственный.

55. Гордин, Я. А. Кавказ. Земля и кровь. Россия в Кавказской войне XIX века / Я. А. Гордин. – Санкт-Петербург : Журнал «Звезда», 2000. – 464 с. – ISBN: 5-7439-0058-2. – Текст : непосредственный.

56. Грибоедов, А. С. Хищники на Чегеме / А. С. Грибоедов. – Текст : электронный. – URL: https://www.culture.ru/poems/3589/khishniki-na-chegeme (дата обращения: 24.01.2025).

57. Дарендорф, Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф. – Текст : непосредственный // Социологические исследования. – 1994. – № 5. – С. 142– 147.

58. Дегоев, В. В. Имам Шамиль: пророк, властитель, воин / В. В. Дегоев. – Москва : Русская панорама, 2001. – 372 с. – ISBN 5-93165-043-1. – Текст : непосредственный.

59. Дегоев, В. В. Кавказ в системе международных отношений 30–60-х гг. XIX в. (Историография проблемы) : учебное пособие / В. В. Дегоев. – Орджоникидзе : СОГУ, 1988. — 74 с. – Текст : непосредственный.

60. Демин, И. В. Понятие границы в семиотике культуры Ю. М. Лотмана / И. В. Демин. – Текст : непосредственный // Ярославский педагогический вестник. – 2018. – № 3. – С. 243–249.

61. Джабаева, Т. Ч. Особенности феодально-крепостнических отношений у народов Северного Кавказа в первой половине XIX века / Т. Ч. Джабаева. – Текст : непосредственный // Вестник Майкопского государственного технологического университета. – 2023. – Т. 15, № 4. – С. 13–21.

62. Джамбеков, О. Д. О художественном времени в устно-поэтическом наследии чеченцев / О. Д. Джамбеков. – Текст : непосредственный // Культура Чечни : История и соврем. проблемы ; отв. ред. Х. В. Туркаев. – Москва : Наука, 2002. – С. 71–77.

63. Джамбекова, Т. Б. Чеченский фольклор и литература: актуальные проблемы взаимодействия на этапе зарождения и становления художественной литературы / Т. Б. Джамбекова. – Текст : непосредственный // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2012. – № 4 (107). – С. 63–69.

64. Джахиев, Г. А. О хронологии и периодизации кавказских войн (к постановке вопроса) / Г. А. Джахиев. – Текст : непосредственный // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – Вып. 3. – 2004. – С. 5–8.

65. Дзамихов, К. Ф. Кавказская война: некоторые историографические итоги и концептуальные проблемы изучения / К. Ф. Дзамихов. – Текст : непосредственный // Кавказская война: актуальные проблемы исторического дискурса (к 150-летию окончания). – Нальчик : Издательский отдел КБИГИ РАН, 2014. – С. 3–14.

66. Диалог и коммуникация – философские проблемы (материалы «круглого стола») / В. С. Библер, А. А. Брудный, Т. П. Григорьева, А. П. Огурцов [и др.]. – Текст : непосредственный // Вопросы философии. – 1989. – № 7. – С. 3–27.

67. Довгополова, О. А. Амбивалентность как характеристика образа Чужого / О. А. Довгополова. – Текст : непосредственный // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – Вып. № 1 (2). – С. 26–31.

68. Доманский, В. А. Искусство и литература как самосознание культуры / В. А. Доманский, С. И. Ануфриев. – Текст : непосредственный // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 1997. – Вып. 1, № 1. – С. 36–39.

69. Емельянов, Л. И. Отражение исторической действительности в фольклоре (Русские исторические песни XIV–XVI вв.) : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Емельянов Леонард Иванович ; Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом). – Ленинград : [б. и.], 1956. – 17 с. – Текст : непосредственный.

70. Еремеев А. Ф. Происхождение искусства : Теоретические очерки / А. Ф. Еремеев. – Москва : Молодая гвардия, 1970. – 272 с. – Текст : непосредственный.

71. Забияко, А. А. Художественный образ восприятия инокультуры как категория имагопоэтики / А. А. Забияко, Е. В. Сенина. – DOI 10.31079/1992-2868-2021-18-1-166-171. – Текст : непосредственный // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2021. – Т. XVIII, Вып. 1. – С. 166–171.

72. Заика, В. И. Понятие остраннения и компоненты художественной модели / В. И. Заика. – Текст : непосредственный // Вестник Новгородского государственного университета. – 2004. – № 29. – С. 97–103.

73. Закс, Л. А. Искусство как феномен культуры : специальность 09.00.04 «Эстетика» : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Закс Лев Абрамович ; Уральский государственный университет им. А. М. Горького. – Свердловск, 1975. – 22 с. – Текст : непосредственный.

74. Закс, Л. А. Проблемные поля онтологии искусства / Л. А. Закс. – Текст : непосредственный // Онтология искусства : сборник научных статей. – Екатеринбург : Гуманитарный университет, 2005. – С. 6–32.

75. Запесоцкий, А. С. Философия искусства Д. С. Лихачева / А. С. Запесоцкий, Т. Е. Шехтер, Ю. М. Шор. – Текст : непосредственный // Человек. – 2009. – № 2. – С. 17–33.

76. Земля адыгов = Адыгэмэ ячIыгу : Адыгэмэ ячIыгу / Майкоп. гос. технол. ун-т ; А. Х. Шеуджен Г. А. Галкин, А. К. Тхакушинов [и др.] ; под ред.

А. Х. Шеуджена. – 2-е изд., перераб. и доп. – Майкоп : Адыгея, 2004. – 1000 с. – Текст : непосредственный.

77. Земсков, В. Б. Образ России «на переломе времен» (теоретический аспект: рецепция и репрезентация «другой» культуры). / В. Б. Земсков. – Текст : электронный // Новые российские гуманитарные исследования. – 25.12.2006. – URL: http://nrgumis.ru/articles/81/ (дата обращения: 26.02.2024).

78. Зись, А. Я. Лекции по марксистко-ленинской эстетике / А. Я. Зись ; Совет по пропаганде марксист.-ленин. эстетике при Президиуме ВТО [и др.]. – Вып. 1. – Москва : [б. и.], 1960. – 199 с. – Текст : непосредственный.

79. Зись, А. Я. Методологические искания в западном искусствознании : Критич. анализ соврем. герменевтических концепций / А. Я. Зись, М. П. Стафецкая. – Москва : Искусство, 1984. – 238 с. – Текст : непосредственный.

80. Ибрагимов, Л. М. Художественное воплощение национальной ментальности в чеченской прозе XX века : специальность : 10.01.02 «Литература народов Российской Федерации (северокавказские литературы) : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Ибрагимов Лёма Махмудович ; Дагестанский государственный педагогический университет. – Махачкала, 2011. – 167 с. – Текст : непосредственный.

81. Ибрагимова, З. Х. Царское прошлое чеченцев: наука и культура / З. Х. Ибрагимова. – Москва : ПРОБЕЛ-2000, 2009. – 980 с. – ISBN 978-5-98604-151-3. – Текст : непосредственный.

82. Ильинская, Е. А. Бинарная оппозиция «свой – чужой» в культурологическом дискурсе / Е. А. Ильинская, Г. М. Бирженюк, Н. Р. Ременюк. – DOI 10.24158/fik.2023.4.25. – Текст : непосредственный // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 4. – С. 169–174.

83. Ильинская, Е. А. Культурология конфликта: к постановке проблемы / Е. А. Ильинская, Г. М. Бирженюк. – DOI 10.24158/fik.2023.5.34. – Текст : непосредственный // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 5. – С. 226–230.

84. Искусство в системе культуры : сборник статей / Сост. и отв. ред. М. С. Каган. – Ленинград : Наука : Ленингр. отделение, 1987. – 272 с. – Текст : непосредственный.

85. Исмаилов, М. А. Институты обычного права народов Дагестана: кровная месть – механизм действия и принцип реализации / М. А. Исмаилов, Л. С. Багомедова – Текст : непосредственный // Северо-Кавказский юридический вестник. – 2012. – № 4. – С. 41–50.

86. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.) / А. Л. Нарочницкий, В. Г. Гаджиев, Н. П. Гриценко [и др.] ; отв. ред. А. Л. Нарочницкий. – Москва : Наука, 1988. – 659 с. – ISBN 5-02-009408-0. – Текст : непосредственный.

87. Ищенко, Н. С. Образ Другого как структурная характеристика культурной границы (на примере Украины и Донбасса) / Н. С. Ищенко, Е. А. Заславская. – DOI 10.21209/1996-7853-2021-16-2-124-136. – Текст : непосредственный // Гуманитарный вектор. – 2021. – Т. 16, № 2. – С. 124–136.

88. Кабылинский, Б. В. Конфликт и культура: к вопросу об эффективном управлении / Б. В. Кабылинский. – DOI 10.22394/1726-1139-2017-11-119-124. – Текст : непосредственный // Управленческое консультирование. – 2017. – № 11. – С. 119–124.

89. Кавецкая, В. В. О культурологии конфликта / В. В. Кавецкая. – Текст : непосредственный // Вологдинские чтения : материалы научной конференции (г. Владивосток, 23–26 ноября 2010 г.). – Владивосток : Изд-во Дальневосточного государственного технического университета, 2010. – С. 22–27.

90. Кавказская война: символы, образы, стереотипы (к 150-летию со дня окончания) : сборник научных статей по материалам всероссийской научной конференции / отв. ред. Т. В. Коваленко ; редкол.: И. И. Горлова, А. В. Крюков, Н. А. Костина. – Краснодар : Экоинвест, 2015. – 328 с. – ISBN 978-5-94215-237-6. – Текст : непосредственный.

91. Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы : тезисы докладов международной научной конференции. – Махачкала : Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 1998. – 123 с. – Текст : непосредственный.

92. Каган, М. С. К вопросу о месте искусства в культуре / М. С. Каган. – Текст : непосредственный // Онтология искусства : сборник научных статей. – Екатеринбург : Гуманитарный университет, 2005. – С. 51–67.

93. Каган, М. С. Культура – философия – искусство (Диалог) / М. С. Каган, Т. В. Холостова. – Москва : Знание, 1988. – 64 с. – Текст : непосредственный.

94. Кажаров, В. Х. Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII – первой половине XIX в. : специальность : 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология» : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук / Кажаров Валерий Хаширович : Рос. АН Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва, 1994. – 44 с. – Текст : непосредственный.

95. Казак, Йырчи. Кинжал булатный нынче не в чести. – Текст : электронный / Йырчи Казак. Придет пора… = Заман гелир… : Заман гелир… : стихи и поэмы ; пер. с кум. К. Ханмурзаева. – Махачкала : Эпоха, 2009. – URL: https://www.litres.ru/book/irchi-kazak/pridet-pora-stihi-i-poemy-8683787/?ysclid=m4mv4b3mlp900192742 (дата обращения: 12.03.2024).

96. Казак, Йырчи. Придет пора… = Заман гелир… : Заман гелир… : стихи и поэмы. – Текст : электронный / Ирчи Казак ; пер. с кум. К. Ханмурзаева. – Махачкала : Эпоха, 2009. – 175 с. – ISBN 978-5-98390-056-1. – URL: https://www.litres.ru/book/irchi-kazak/pridet-pora-stihi-i-poemy-8683787/?ysclid=m4mv4b3mlp900192742 (дата обращения: 12.03.2024).

97. Казакова, Е. А. Искусство как поле диалога культур (по материалам русской, дагестанской и чечено-ингушской поэтических традиций первой половины XIX века) / Е. А. Казакова. – Текст : электронный // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2019. – № 4, Т. 10. – URL: https://sfk-mn.ru/PDF/02KLSK419.pdf (дата обращения: 26.02.2024).

98. Казакова, Е. А. Культуротворческий потенциал искусства (по материалам русской и северокавказской поэзии первой половины XIX века) / Е. А. Казакова. – Текст : электронный // Общество: философия, история, культура. – 2024. – № 4 (120). – С. 202–207. – URL: https://sciup.org/kulturotvorcheskij-potencial-iskusstva-po-materialam-russkoj-i-severokavkazskoj-149145370 (дата обращения: 02.02.2025).

99. Казакова, Е. А. Проблема Другого в пространстве культурологических теорий / Е. А. Казакова. – Текст : электронный // Научный поиск: личность, образование, культура. – 2024. – № 2 (52). – С. 93–99. – URL: http://sspu.ru/pdf/pages/journal/doi/articles/2024-2/15_v20240530110250.pdf (дата обращения: 24.12.2024).

100. Как трава росли мы… – Текст : непосредственный // Песни народов Северного Кавказа / Авторы-составители: К. Ш. Кулиев, Н. Джусойты ; ред. Г. Г. Регистан. – 2-е изд. – Ленинград : Советский писатель ; Ленинградское отделение, 1976. – С. 443–444.

101. Кандинский, В. В. О духовном в искусстве / В. В. Кандинский. – Москва : Эксмо, 2019. – 160 с. – ISBN 978-5-699-91768-6. – Текст : непосредственный.

102. Караулов, М. А. Терское казачество в прошлом и настоящем : Памятка тер. казака / М. А. Караулов. – Текст : электронный / Сост. подъесаул Тер. казачьего войска М. А. Караулов 2-й. – Владикавказ : Войск. штаб Тер. казачьего войска, 1912. – XVIII, 384 с. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003791521/?ysclid=m4mt70zz8r292437435 (дата обращения: 07.03.2024).

103. Карпов, Ю. Ю. Образ воина в культурно-историческом наследии горцев Кавказа / Ю. Ю. Карпов. – Текст : непосредственный // Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2015. – С. 168–226.

104. Кемеров, В. Е. Восток и Запад: судьба диалога : Исследования, хрестоматия, комментарий / В. Е. Кемеров, Н. П. Коновалова. – Екатеринбург : УралНАУКА, 1999. – 160 с. – Текст : непосредственный.

105. Киреева, Л. С. Горская тематика в исторических песнях терских казаков / Л. С. Киреева. – Текст : непосредственный // Сборник работ аспирантов. Гуманитарные факультеты. Дагестанский государственный университет им. В. И. Ленина. – Махачкала : Дагестанское книжное издательство, 1974. – С. 178–183.

106. Клычников, Ю. Ю. Деятельность А. П. Ермолова на Северном Кавказе (1816–1827) / Ю. Ю. Клычников ; под ред. и с послесловием В. Б. Виноградова. – Ессентуки : АГПИ, 1999. – 135 с. – Текст : непосредственный.

107. Ковалевский, М. М. Закон и обычай на Кавказе / М. М. Ковалевский. – Москва : Кучково поле ; Аудит недропользования и консалтинг, 2012. – 432 с. – ISBN 978-5-9950-0297-0. – Текст : непосредственный.

108. Козер, Л. Функции социального конфликта / Л. Козер ; пер. с англ. О. Назаровой ; под общ. ред. Д. Г. Ионина. – Москва : Идея-пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000. – 205 с. – ISBN 5-7333-0015-9. – Текст : непосредственный

109. Кононова, Ю. Н. Архаичные черты образа врага (на материалах песенного фольклора казаков-линейцев) / Ю. Н. Кононова. – Текст : непосредственный // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа : материалы Девятой международной Кубанско-Терской научно-практической конференции (г. Армавир, 24–25 октября 2014 г.) ; под ред. Н. Н. Великой, С. Н. Лукаша. – Армавир : ИП Шурыгин В. Е., 2014. – С. 21–23.

110. Кравчук, П. Ф. Искусство в системе социальной коммуникации / П. Ф. Кравчук, С. А. Толкушева. – Текст : непосредственный // Вопросы культурологии. – 2007. – № 8. – С. 35–37.

111. Кривцун, О. А. Искусство как феномен культуры / О. А. Кривцун. – Текст : непосредственный // Вестник культурологии. – 2011. – № 1. – С. 123–132.

112. Кривцун, О. А. История искусств в свете культурологии / О. А. Кривцун. – Текст : непосредственный // Современное искусствознание: Методологические проблемы. – Москва : Наука, 1994. – С. 51–78.

113. Кривцун, О. А. Мера человеческого в искусстве: исторические модификации / О. А. Кривцун. – Текст : непосредственный // Человек. – 2014. – № 3. – С. 47–65.

114. Кривцун, О. А. Мера человеческого в искусстве: исторические модификации / О. А. Кривцун. – Текст : непосредственный // Человек. – 2014. – № 4. – С. 57–82.

115. Кривцун, О. А. Творческое сознание художника / О. А. Кривцун. – Москва : Памятники исторической мысли, 2008. – 369 с. – ISBN 978-5-88451-227-6. – Текст : непосредственный.

116. Кривцун, О. А. Художник на сцене воображаемого / О. А. Кривцун. – Текст : непосредственный // Человек. – 2005. – № 3. – С. 63–77.

117. Кругов, А. И. Ставропольский край в истории России (конец XVIII–XX в.) : регион. учебник для старших классов общеобразоват. учеб. заведений / А. И. Кругов. – Ставрополь : Ставропольсервисшкола, 2001. – 351 с. – Текст : непосредственный. – ISBN 5-93078-065-X.

118. Кудрявцев, А. А. Специфика формирования и историческая роль гребенского и терского казачества на раннем этапе развития / А. А. Кудрявцев. – Текст : непосредственный // Гуманитарные и юридические исследования. – 2015. – № 4 (8). – С. 82–88.

119. Культурология. XX век : словарь / Редкол.: Ж. М. Арутюнова [и др.] ; гл. ред., сост. и авт. проекта А. Я. Левит. – Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. – 630 с. – ISBN 5-7914-0022-5. – Текст : непосредственный.

120. Купцова, И. В. Образ «другого» в сознании художественной интеллигенции в годы Первой мировой войны / И. В. Купцова. – Текст : электронный // Интеллигенция и интеллигентоведение в начале XXI века: результаты и перспективы : материалы 30-й Международной научно-теоретической конференции (г. Иваново, 26–27 сентября 2019 г.). – Иваново :

Изд-во «Ивановский государственный университет», 2019. – С. 34–37. – URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_41816128_93546578.pdf (дата обращения: 03.02.2025).

121. Кургузов, В. Л. Свое – чужое – наше как алгоритм развития культуры / В. Л. Кургузов. – Текст : электронный // Культура и цивилизация. – 2011. – № 1. – С. 109–125. – URL: http://www.publishing-vak.ru/file/archive-culture-2011-1/7-kurguzov.pdf (дата обращения: 02.02.2024).

122. Кюреви, М. Етим Эмин (1840–1880) / М. Кюреви. – Москва : Азбука-2000, 2020. – 336 с. – ISBN 978-5-91333-046-8. – Текст : непосредственный.

123. Лаудаев, У. Чеченское племя (с примечаниями) = Чеченское племя (съ примѣчаніями) : научная статья / У. Лаудаев. – Текст : непосредственный // Сборник сведений о кавказских горцах = Сборникъ свѣдѣній о Кавказскихъ горцахъ : сб. науч. ст. – Тифлисъ : в Типографии Главного Управления Наместника Кавказского, 1872. – Вып. VI, Исследования и материалы. – С. 1–62.

124. Леви-Строс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс ; пер., вступ. статья и примеч. А. Б. Островского. – Москва : Республика, 1994. – 384 с. – ISBN 5-250-01662-6. – Текст : непосредственный.

125. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. В. В. Иванова. – Москва : Академический Проект, 2008. – 555 с. – ISBN 978-5-8291-0984-4. – Текст : непосредственный.

126. Лермонтов, М. Ю. Измаил-Бей / М. Ю. Лермонтов. – Текст : непосредственный // Собрание сочинений : в 4 т. – Т. 2. Поэмы и повести в стихах. – Москва : Правда, 1969. – С. 134–197.

127. Лермонтов, М. Ю. Кавказ / М. Ю. Лермонтов. – Текст : непосредственный // Кавказ в русской поэзии : сборник / Сост. В. А. Бойченко. – Ростов-на-Дону : Изд-во Ростовского университета, 1986. – С. 41–42.

128. Лермонтов, М. Ю. Казачья колыбельная песня («Спи, младенец мой прекрасный...») / М. Ю. Лермонтов. – Текст : непосредственный // Полное собрание стихотворений : в 2 т. – Т. 2. Стихотворения и поэмы. – Ленинград : Советский писатель. Ленинградское отделение, 1989. – С. 26–27.

129. Лермонтов, М. Ю. Стихотворения и поэмы / М. Ю. Лермонтов. – Москва : Эксмо, 2009. – 351 с. – Текст : непосредственный.

130. Лермонтов, М. Ю. Хаджи Абрек / М. Ю. Лермонтов. – Текст : непосредственный // Собрание сочинений : в 4 т. – Т. 2: Поэмы и повести в стихах. – Москва : Правда, 1969. – С. 235–247.

131. Лихачев, Д. С. Очерки по философии художественного творчества / Д. С. Лихачев. – Санкт-Петербург : Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 1996. – 160 с. – ISBN 5-86789-032-5. – Текст : непосредственный.

132. Лишаев, С. А. Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность / С. А. Лишаев. – 2-е изд., испр. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2012. – 254 с. – ISBN 978-5-91419-746-6. – Текст : непосредственный.

133. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – Москва : Языки русской культуры, 1999. – 464 с. – ISBN 5-7859-0006-8. – Текст : непосредственный.

134. Луман, Н. Что такое коммуникация? / Н. Луман ; пер. с нем. и примеч. Д. В. Озирченко ; пер. выполнен по изд. Luhmann N. Was ist Kommunikation / Information Philosophic Marz. – 1987. – S. 4–16. – Текст : электронный // Центр гуманитарных технологий. – 20.02.2009. – URL: https://gtmarket.ru/library/articles/2954 (дата обращения: 02.02.2024).

135. Лучицкая, С. Моральный портрет мусульман в хрониках крестовых походов / С. Лучицкая. – Текст : непосредственный // Христиане и мусульмане: проблемы диалога : хрестоматия ; составление, вступ. статья и комментарии Алексея Журавского. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – С. 377–401.

136. Лысенко, В. Г. Познание чужого как способ самопознания : Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) / В. Г. Лысенко. – DOI 10.18522/2949-0707.2023.3.6178. – Текст : непосредственный // Политическая концептология. – 2023. – № 3. – С. 61–78.

137. Лях, В. И. Искусство в структуре культурологического знания / В. И. Лях. – Текст : непосредственный // Общество: философия, история, культура. – 2013. – №1. – С. 71–75.

138. Магомедбег из Гергебиля. – Текст : непосредственный // Антология дагестанской поэзии 18 – начала 20 века ; отв. ред. Х. М. Алиева. – Махачкала : АЛЕФ, 2021. – С. 26–32.

139. Магомед-Бег. Пленение Шамиля / Магомед-Бег ; пер. В. Державина. – Текст : непосредственный // Дагестанские лирики. – 2-е изд. – Ленинград : Советский писатель. – 1961. – С. 97–102.

140. Магомеддадаев, А. М. Причины и последствия восстания 1877 года в Дагестане в оценке современников и исследователей / А. М. Магомеддадаев, З. М. Амирова. – Текст : электронный // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – 2010. – № 1 (10). – С. 20–31. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/prichiny-i-posledstviya-vosstaniya-1877-goda-v-dagestane-v-otsenke-sovremennikov-i-issledovateley/viewer (дата обращения: 16.02.2025).

141. Магомедов, Б. М. Очерки аварской дореволюционной литературы / Б. М. Магомедов. – Махачкала : [б. и.], 1961. – 159 с. – Текст: непосредственный.

142. Маймин, Е. А. О русском романтизме : книга для учителя / Е. А. Маймин. – Москва : Просвещение, 1975. – 239 с. – Текст : непосредственный.

143. Максимов, И. В. Межкультурные конфликты в международных отношениях: история, современность: тенденции : специальность 23.00.04 «Политические проблемы международных отношений, глобального и регионального развития» : диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук / Максимов Илья Вадимович ; Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. – Москва, 2013. – 30 с. – Библиогр.: с. 29–30. – Место защиты: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. – Текст : непосредственный.

144. Маллачихан, Г. Три имама. Предисловие / Г. Маллачихан. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 45. – Махачкала : [б. и.], 1926. – С. 53. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_206/?ysclid=m7apsbgcoi430061345 (дата обращения: 19.03.2024).

145. Мальцев, Г. В. Кровная месть: уроки прошлого и современность (II) / Г. В. Мальцев. – Текст : электронный // Научное общество кавказоведов. – 03.11.2012. – URL: http://www.kavkazoved.info/news/2012/11/03/krovnaya-mest-uroki-proshlogo-i-sovremennost-ii.html (дата обращения: 10.03.2024).

146. Манн, Ю. В. Поэтика русского романтизма / Ю. В. Манн. – Москва : Наука, 1976. – 375 с. – Текст : непосредственный.

147. Маркелов, Н. В. А. С. Пушкин и Северный Кавказ / Н. В. Маркелов. – Москва : Гелиос АРВ, 2004. – 256 с. – ISBN 5-85438-016-1. – Текст : непосредственный.

148. Маркелов, Н. В. Поговорим о бурных днях Кавказа / Н. В. Маркелов. – Москва : Гелиос АРВ, 2006. – 320 с. – ISBN 5-85438-142-7. – Текст : непосредственный.

149. Маркина, В. М. Конструирование «других» в массмедиа: теоретические подходы и методология анализа : специальность 22.00.01 «Теория, методология и история социологии» : диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / Маркина Валерия Михайловна ; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». – Москва, 2017. – 26 с. – Библиогр.: с. 25–26. – Место защиты: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». – Текст : непосредственный.

150. Маркова, О. П. Россия, Закавказье и международные отношения в XVIII веке / О. П. Маркова. – Москва : Наука, 1966. – 323 с. – Текст : непосредственный.

151. Мартыненко, Н. Д. Специфика искусства и его социализирующее воздействие на личность / Н. Д. Мартыненко. – Текст : непосредственный // Вопросы культурологии. – 2007. – № 10. – С. 47–50.

152. Матвеев, О. В. От воюющих крайностей к концепциям взаимопознания: некоторые итоги и уроки изучения Кавказской войны / О. В. Матвеев. – Текст : непосредственный // Кавказская война: символы, образы, стереотипы (к 150-летию со дня окончания) : сборник научных статей по материалам всероссийской научной конференции (г. Краснодар, 28 февраля – 2 марта 2014 г.) ; отв. ред. Т.В. Коваленко ; редкол. И. И. Горлова, А. В. Крюков, Н. А. Костина. – Краснодар : ООО «Экоинвест», 2015.

153. Матвеев, О. В. К историографии завершающего этапа Кавказской войны: Симон Спиридонович Эсадзе / О. В. Матвеев, И. М. Скибицкая. – Текст : непосредственный // Историческое регионоведение – вузу и школе: материалы 9-й всерос. науч.-практ. конфер. ; под ред. В. Б. Виноградова. – Армавир, 2005. – Ч. 1. – С. 60–63.

154. Меграбова, Э. Г. Топикализация политического дискурса как один из факторов формирования образа России (на материале журнала Newsweek) / Э. Г. Меграбова. – Текст : электронный // Новые российские гуманитарные исследования. – 26.12.2006. – URL: http://nrgumis.ru/articles/94/ (дата обращения: 06.02.2025).

155. Медведев, А. В. Коран и мир ислама в зеркале русской поэзии / А. В. Медведев. – Текст : непосредственный // Всероссийская научно-практическая конференция, посвященная 80-летию УГАТУ : материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Нефтекамск, 14 ноября 2012 г.). – Ч. 2. – С. 11–16.

156. Морган, Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации : прил.: предисл. Л. Г. Моргана к книге Л. Файсона и А. Хауитта «Камиларои и Курнаи» / Льюис Г. Морган ; перевод с английского под ред. М. О. Косвена ; со статьей Фр. Энгельса «К доистории семьи (Бахофен, Мак Леннан, Морган)» ; предисл. Я. П. Алькора. – 2-е изд., стер. – Ленинград : Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. – XVI, 350 с. – Текст : непосредственный.

157. Мочалова, Н. Ю. Персональная идентичность художника как условие и результат творчества в искусстве / Н. Ю. Мочалова. – DOI 10.31483/r-74987. – Текст : электронный // Этническая культура. – 2020. – Вып. 2 (3). – С. 62–67. – URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_43036850_29575936.pdf (дата обращения: 03.02.2025).

158. Мочалова, Н. Ю. Творчество художника как явленная идентичность / Н. Ю. Мочалова. – DOI:10.18411/lj-03-2020-48. – Текст : электронный // Тенденции развития науки и образования. – 2020. – № 59-3. – С. 48–51. – URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_42831816_73511636.pdf (дата обращения: 08.02.2025).

159. Мочалова, Н. Ю. Экзистенциальный анализ проблем художественной репрезентативности : монография / Н. Ю. Мочалова. – Нижний Тагил : Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия, 2011. – 128 с. – ISBN 978-5-8299-0209-4. – Текст : непосредственный.

160. Муртазалиев, А. Тема освободительной борьбы в поэме «Век-Давитель» Хаджимухаммада ибн Абдурахмана ас-Сугури / А. Муртазалиев. – Текст : электронный // gazavat.ru: сайт Хаджи Мурада Доного. – 21.04.2009. – URL: https://gazavat.ru/history3.php?rub=12&art=171 (дата обращения: 08.03.2024).

161. Мусаев, М. А. Дагестанские исторические сочинения XIX в. : хрестоматия / М. А. Мусаев. – Махачкала : АЛЕФ, 2020. – 68 с. – ISBN 978-5-00128-450-5. – Текст : непосредственный.

162. Мусаев, С. А. Кавказский тарикат или мюридизм газаватский? / С. А. Мусаев. – Текст : непосредственный // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – 2011. – № 2 (15). – С. 51–54.

163. Мухаммад Тахир аль-Карахи. Три имама / Мухаммед Тахир аль-Карахи. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 45. – Махачкала : [б. и.], 1926. – С. 53. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_206/?ysclid=m7apsbgcoi430061345 (дата обращения: 19.03.2024).

164. Мухаммад Тахир аль-Карахи. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах / Мухаммад Тахир аль-Карахи ; пер. с араб. А. Барабанова. – Махачкала : Общество книголюбов Дагестана, кооператив «Сангар», 1990. – Ч. 2. – 126 с. – Текст : непосредственный.

165. Набилкина, Л. Н. Формирование имагологического образа Америки в жанре травелога / Л. Н. Набилкина. – Текст : электронный // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2023. – Т. 14, № 3. – URL: https://sfk-mn.ru/PDF/08KLSK323.pdf (дата обращения: 19.03.2025).

166. Нефедова, Д. Н. Образ Другого в искусстве: к вопросу о формировании национально-культурной идентичности / Д. Н. Нефедова. – Текст : непосредственный // Человек. Культура. Образование. – № 4 (18). – 2015. – С. 85–91.

167. Нива, Ж. Достоевский: «отзывчивость к крайностям» / Жорж Нива. – DOI 10.31857/S241377150017807-0. – Текст : электронный // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка – 2021. – Т. 80, № 6. – С. 6–10. – URL: https://izv-oifn.ru/S241377150017807-0-1 (дата обращения: 19.01.2025).

168. Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. – Т. 1 / Фридрих Ницше ; пер. с нем. Я. Бермана, Г. А. Рачинского, К. А. Свасьяна, С. Л. Франка ; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – Москва : Мысль, 1990. – 831 с. – ISBN 5-244-00173-6. – Текст : непосредственный.

169. Ногмов, Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев / Ш. Б. Ногмов ; вступ. статьи И. В. Трескова [и др.] ; примеч.-коммент. Б. А. Гарданова и Т. Х. Кумыкова, с. 199–218. – Нальчик : Кабард.-Балкар. кн. изд-во, 1958. – 239 с. – Текст : непосредственный.

170. Одоевский, А. И. Брак Грузии с Русским царством / А. И. Одоевский. – Текст : непосредственный // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ : антология : в 3 т. – Т. 1 ; под ред. В. А. Шаповалова, К. Э. Штайн. – 2-е изд., стер. – Москва : ФЛИНТА, 2016. – С. 27–28.

171. Олейников, Д. И. Противоречия культурного билингвизма: особенности психологии русского офицера-горца в период Большой Кавказской

войны / Д. И. Олейников. – Текст : непосредственный // Военно-историческая антропология. Ежегодник. – 2002. – Предмет, задачи, перспективы развития ; отв. ред. Е. С. Сенявская. – Москва : РОССПЭН, 2002. – С. 229–236.

172. Олейников, Д. И. Человек на разломе культур. Особенности психологии русского офицера-горца в период Большой Кавказской войны / Д. И. Олейников. – Текст : непосредственный // Звезда. – 2001. – № 8. – С. 95–123.

173. Омаров, А. И. Кавказская война: к вопросу о терминологии, хронологии и природе кавказской войны XIX века / А. И. Омаров. – Текст : электронный // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. – 2023. – № 12-2. – С. 31–35. – URL: http://www.nauteh-journal.ru/files/2e0398f3-c6e4-4812-a9da-a83b14c535fd?ysclid=m6w8ekumri703699996 (дата обращения: 09.02.2025).

174. Опальные: Русские писатели открывают Кавказ : антология : в 3 т. – Т. 1 / Под ред. В. А. Шаповалова, К. Э Штайн. – 2-е изд., стер. – Москва : ФЛИНТА, 2016. – 880 с. – ISBN 978-5-88648-712-1. – Текст : непосредственный.

175. Орешкин, А. С. Проблема Другого в философских и художественных произведениях Мигеля де Унамуно / А. С. Орешкин. – Текст : непосредственный // Другой в литературе и культуре : сборник научных трудов : в 2 т. – Т. 1 ; ред.-сост. А. Г. Степанов, С. Ю. Артемова. – Москва : Новое литературное обозрение, 2019. – С. 31–43.

176. Осмаев, М. К. Место и роль литературы в формировании духовной культуры и социального сознания общества / М. К. Осмаев. – Текст : непосредственный // Дешериевские чтения – 2023 : Материалы Международной научной конференции (г. Грозный, 27–29 апреля 2023 г.). – Грозный : Чеченский государственный университет им. А. А. Кадырова, 2023. – С. 186–190.

177. Панина, М. Е. Понятийно-терминологические системы и методологии анализа образа «Другого» в художественно-публицистических текстах / М. Е. Панина. – Текст : непосредственный // Известия Восточного института. – 2015. – № 2 (26). – С. 80–89.

178. Панкратов, Ф. С. Гребенцы в песнях : Сборник старинных, бытовых, любовных, обрядовых и скоморошных песен гребенских казаков с кратким очерком Гребенского войска и примечаниями / Собр. подхорунжий 1-го Кизляро-Гребен. полка Ф. С. Панкратов. – Владикавказ : Типо-литография В. П. Просвирнина, 1895. – [2], VI, 176, VIII с. – Текст : электронный. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003671525/ (дата обращения: 11.04.2024).

179. Панкратов, Ф. С. Дело Гребенцов 24-го мая 1846 года при деревне Ак-Булат-Юрт. – Текст : электронный // Гребенцы в песнях : Сборник старинных, бытовых, любовных, обрядовых и скоморошных песен гребенских казаков с кратким очерком Гребенского войска и примечаниями / Собр. подхорунжий 1-го Кизляро-Гребен. полка Ф. С. Панкратов. – Владикавказ : Типо-литография В. П. Просвирнина, 1895. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003671525/?ysclid=m4mt217qwe917363450 (дата обращения: 11.04.2024).

180. Папилова, Е. В. Имагология как гуманитарная дисциплина / Е. В. Папилова. – Текст : непосредственный // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова – Phema. Рема. – 2011. – № 4. – С. 31–40.

181. Пащенко, И. Кавказская война XIX века: цивилизационный конфликт и его функциональные особенности / И. Пащенко, А. Урушадзе. – Текст : непосредственный // Кавказ и глобализация. – 2012. – Т. 6, вып. 4. – С. 98–106.

182. Перечень последних военных событий в Дагестане. – Текст : электронный // Военный сборник. – 1859. – Т. 5, № 2. – 217 с. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_60000273720/ (дата обращения: 13.04.2024).

183. Песни народов Северного Кавказа / Авторы-составители: К. Ш. Кулиев, Н. Джусойты ; ред. Г. Г. Регистан. – 2-е изд. – Ленинград : Советский писатель ; Ленинградское отделение, 1976. – 560 с. – Текст : непосредственный.

184. Песни, поющиеся в станице Галюгаевской, Моздокского отдела, Терской области. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 29. – С. 109–162. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе К. Козловского, 1901. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_189/?ysclid=m4mvnotrdf511440393 (дата обращения: 23.07.2024).

185. Песни, поющиеся в станице Наурской, Терской области. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 38. – С. 1–63. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1908. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_199/?ysclid=m4mvl8n3j4498390683 (дата обращения: 23.07.2024).

186. Песня о Мальсаге. – Текст : непосредственный // Песни вайнахов : чечено-ингушская народная лирика ; пер. Н. Гребнева ; сост. предисл. и примеч. М. Дикаева. – Грозный : Чечено-ингушское книжное изд-во, 1972. – С. 119.

187. Песня о невернувшемся казаке. – Текст : непосредственный // Антология дагестанской поэзии : в 4 т. – Т. 1: Песни народов Дагестана ; сост. К. И. Абуков, А. М. Вагидов, С. М. Хайбуллаев. – Махачкала : Дагестанское книжное изд-во, 1980. – С. 306–307.

188. Песня о походе Ермолова. – Текст : электронный // Эпические герои Дагестана : сборник произведений ; отв. за вып. М. Халимбекова. – Махачкала : Эпоха, 2013. – URL: https://onlinelit.net/book/epicheskie-geroi-dagestana-sbornik (дата обращения: 23.07.2024).

189. Песня о Шамиле. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 3. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1883. – С. 95. – Текст : электронный. – URL: http://elib.shpl.ru/ru/nodes/90199-t-3-tiflis-1888 (дата обращения: 12.03.2024).

190. Песня про поход Ермолова в Акушу. – Текст : электронный // Сборник сведений о кавказских горцах. – Вып. II. Тифлис : Типография главного управляющего наместника Кавказского, 1869. – URL: https://www.prlib.ru/item/363885?ysclid=m6sz58ifqb231271425 (дата обращения: 19.03.2024).

191. Пивоев, В. М. «Свой» против «чужих» (Проблема героя в русской культуре) / В. М. Пивоев. – Текст : непосредственный // Свое» и «чужое» в культуре = “Our” and “alien” in culture : сборник научных статей / Редкол. : В. М. Пивоев (отв. ред.), М. П. Бархота, Д. Д. Бреннон. – Петрозаводск : ПетрГУ, 2001. – Вып. 2. – С. 7–14.

192. Письма А. Е. Ермолова. Письмо тринадцатое. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 45. – Махачкала : [б. и.], 1926. – С. 47. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_206/?ysclid=m4mvk4y66y571774091 (дата обращения: 19.03.2024).

193. Погодин, М. П. Алексей Петрович Ермолов : материалы для его биографии. / М. П. Погодин. – Текст : электронный. – Москва : Катков и К°, 1864. – 452 с. – URL: http://crimealib.ru/ru/nodes/833-pogodin-m-al (дата обращения: 07.03.2024).

194. Погодин, М. П. Воспоминания об Алексее Петровиче Ермолове / М. П. Погодин. – Текст : электронный // Историко-критические отрывки М. Погодина. – Кн. 2. – Москва : Синодальная типография, 1867. – С. 437–541. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003825331_217230/ (дата обращения: 12.03.2024).

195. Полежаев, А. И. Сочинения / А. И. Полежаев ; сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. Н. Абросимовой. – Москва : Художественная литература, 1988. – 511 с. – ISBN 5-280-00081-7. – Текст : непосредственный.

196. Поляков, О. Ю. Становление и развитие категориального аппарата имагологии / О. Ю. Поляков. – Текст : непосредственный // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2014. – № 9. – С. 125–134.

197. Портнова, В. В. Художественный образ как онтологическое основание искусства (опыт феноменологической редукции) : специальность 09.00.01 «Онтология и теория познания» : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Портнова Василиса Викторовна ; Магнитогорский государственный университет. – Магнитогорск, 2004. – 23 с. – Библиогр.: с. 23. – Место защиты: Магнитогорский государственный университет. – Текст : непосредственный.

198. Потапчук, Е. Ю. На Восток: образы Восточной культуры в литературном поекте Б. Акунина об Эрасте Фандорине / Е. Ю. Потапчук. – Текст : непосредственный // Язык и культура: вопросы современной филологии и методики обучения языкам в вузе : материалы научно-практической конференции (г. Хабаровск, 15 мая 2014 г.) ; редкол.: И. Ф. Уманец, Н. В. Барсукова, А. О. Носенко, М. В. Рябинина. – Хабаровск : Тихоокеанский государственный университет, 2015. – С. 234–239.

199. Потебня, А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня ; ред. коллегия: М. Ф. Овсянников (пред.) [и др.] ; сост., вступит. статья и примеч. И. В. Иваньо и А. И. Колодной. – Москва : Искусство, 1976. – 614 с. – Текст : непосредственный.

200. Потто, В. А. Кавказская война : В 5 т. – Т. 1. От древнейших времен до Ермолова / В. А. Потто. – Москва : ЗАО Центрполиграф, 2007. – 527 с. – ISBN 978-5-521-73331-6. – Текст : непосредственный.

201. Поэзия народов СССР XIX – начала XX века = Поэзия народов Союза Советских Социалистических Республик девятнадцатого – начала XX века : сборник переводов / Вступ. статья и сост. Л. Арутюнова ; примеч. Л. Осиповой. – Москва : Художественная литература, 1977. – 831 с. – Текст : непосредственный.

202. Путилов, Б. Н. Исторические песни XVI–XIX вв. на Тереке / Б. Н. Путилов. – Текст : непосредственный // Известия Грозненского института и музея краеведения. – 1950. – Вып. 2–3. – С. 47–75.

203. Путилов, Б. Н. Исторические песни на Тереке / Б. Н. Путилов ; подгот. текстов, статья и примеч. Б. Н. Путилова ; под ред. Б. Н. Двинянинова. – Грозный : Грозн. обл. изд-во, 1948. – 144 с. – Текст : непосредственный.

204. Путилов, Б. Н. Поход на Аргун. – Текст : непосредственный // Исторические песни на Тереке ; под ред. Б. Н. Двинянинова. – Грозный : Грозн. обл. изд-во, 1948. – С. 93–94.

205. Путилов, Б. Н. Генерал Миллер и Шамиль. – Текст : непосредственный // Исторические песни на Тереке ; подгот. текстов, статья и примеч. Б. Н. Путилова ; под ред. Б. Н. Двинянинова. – Грозный : Грозн. обл. изд-во, 1948. – С. 90–91.

206. Пушкин, А. С. Братья разбойники / А. С. Пушкин. – Текст : непосредственный // Южные поэмы. – Уфа : Башкнигоиздат, 1956. – С. 31–41.

207. Пушкин, А. С. Кавказский пленник (отрывок) / А. С. Пушкин. – Текст : непосредственный // Кавказ в русской поэзии : сборник ; сост. В. А. Бойченко. – Ростов-на-Дону : Изд-во Ростовского университета, 1986. – С. 17–18.

208. Пушкин, А. С. Кавказский пленник / А. С. Пушкин. – Текст : непосредственный // Южные поэмы. – Уфа : Башкнигоиздат, 1956. – С. 5–31.

209. Пушкин, А. С. Подражания Корану / А. С. Пушкин. – Текст : непосредственный // Собрание сочинений : в 10 т. – Т. 2: Стихотворения 1823–1836. – Москва : Гослитиздат, 1959. – С. 47 – 54.

210. Пушкин, А. С. Тазит / А. С. Пушкин. – Текст : непосредственный // Собрание сочинений : в 10 т. – Т. 3: Поэмы ; Сказки. – Москва : Гослитиздат, 1960. – С. 244–253.

211. Рамазанов, Х. Х. Колониальная политика царизма в Дагестане в первой половине XIX в. / Х. Х. Рамазанов. – Махачкала : [б. и.], 1956. – 40 с. – Текст : непосредственный.

212. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема = Otherness problematized: Russia and Islamic World = Otherness problematized: Russia and Islamic World : монография / О. Ю. Бессмертная [и др.] ; отв. ред. А. В. Смирнов. –

Москва : Языки славянских культур, 2010. – 525 с. – ISBN 978-5-9551-0400-3. – Текст : непосредственный.

213. Руновский, А. И. Записки о Шамиле / А. И. Руновский. – Москва : Внешторгиздат, 1989. – 175 с. – Текст : непосредственный.

214. Руновский, А. И. Муридизм и газават по объяснению Шамиля / А. И. Руновский. – Тифлис : тип. Глав. упр. наместника Кавказского, 1863. – [2] 70 с. – Текст : электронный. – URL: https://vk.com/doc33477954_459898663?hash=Fm6btZ263omUx4L8OMggVewf4IyAoZPZz67wRagCIj8 (дата обращения: 02.02.2025).

215. Рыбальченко, Т. Л. Образный мир художественного произведения и аспекты его анализа : учебно-методическое пособие / Т. Л. Рыбальченко. – Томск : Изд-во Томского университета, 2012. – 130 с. – ISBN 978-5-7511-2054-2. – Текст : непосредственный.

216. Савельев, А. Е. Кавказская война 1817–1864 гг. в исторической науке / А. Е. Савельев. – Текст : непосредственный // Вопросы истории. – 1968. – № 2. – С. 161–166.

217. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 3. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1883. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_190/ (дата обращения: 12.03.2024).

218. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 7. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1889. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_209 (дата обращения: 19.03.2024).

219. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 22 / Предисл., с указателем предметов (мотивов сказок) и имен Л. Г. Лопатинского. – Тифлис : Издание Управления Кавказского учебного округа, (Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе К. Козловского и А. Федорова), 1897. – URL:

https://kp.rusneb.ru/item/material/sbornik-materialov-dlya-opisaniya-mestnostej-i-plemen-kavkaza-vypusk-22 (дата обращения: 23.07.2024).

220. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 29. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе К. Козловского, 1901. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_189/ (дата обращения: 23.07.2024).

221. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 38. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1908. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_199 (дата обращения: 23.07.2024).

222. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Текст : электронный. – Вып. 45. – Махачкала : [б. и.], 1926. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_206 (дата обращения: 19.03.2024).

223. Сборник сведений о кавказских горцах. – Текст : электронный. – Вып. II. Тифлис : Типография главного управляющего наместника Кавказского, 1869. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_222/ (дата обращения: 19.03.2024).

224. Северный Кавказ в составе Российской империи / Д. Ю. Арапов, И. Л. Бабич, В. О. Бобровников [и др.]. – Москва : Новое литературное обозрение, 2007. – 460 с. – ISBN 5-86793-529-0. – Текст : непосредственный.

225. Сладкова, Н. С. Роль мюридизма в большой Кавказской войне 1817–1864 гг. глазами русского общества второй половины XIX века / Н. С. Сладкова. – Текст : непосредственный // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота. – 2009. – № 3 (4). – С. 172–177.

226. Смелзер, Н. Социология / Н. Смелзер ; пер. с англ. ; науч. ред. изд. на рус. яз. и авт. предисл. В. А. Ядов. – Москва : Феникс, 1994. – 687 с. – ISBN 5-7113-0106-3. – Текст : непосредственный.

227. Смирнов, А. В. Как различаются культуры? / А. В. Смирнов. – Текст : непосредственный // Философский журнал. – 2009. – № 1 (2). – С. 61–72.

228. Смирнов, Н. А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках / Н. А. Смирнов. – Москва : Соцэкгиз, 1958. – 244 с. – Текст : непосредственный.

229. Смирнова, В. Н. Природа искусства как культурфилософская проблема / В. Н. Смирнова, Т. А. Козина. – Текст : непосредственный // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. – 2012. – № 27. – С. 62–65.

230. Соколова, А. Н. Жанровая трансформация в музыкальном фольклоре (на примере «Молитвы Шамиля») / А. Н. Соколова. – https://doi.org/10.21638/spbu15.2019.102. – Текст : непосредственный // Вестник СПбГУ. Искусствоведение. – 2019. – Т 9, Вып. 1. – С. 30–45.

231. Соколова, А. Н. Казачьи танцы и инструментальная музыка. Вопросы структурной и жанровой детерминации / А. Н. Соколова. – Текст : электронный // Русские традиции : альманах русской традиционной культуры : сайт. – 18.03.2012. – URL: https://etnos.ru/etnologiya/kazachi-tantsy-i-instrumentalnaya-muzyka-voprosy-strukturnoj-i-zhanrovoj-determinatsii?ysclid=lyct3w5lwp691806543 (дата обращения: 08.07.2024).

232. Сокурова, С. С. Образ Другого и социокультурный диалог : кавказская война в русской литературе XIX в. / С. С. Сокурова, А. А. Коновалов. – Текст : электронный // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. – 2019. – № 22. – С. 139–145. – URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_41518227_59076974.pdf (дата обращения: 01.02.2025).

233. Солдатова, Г. У. Психология межэтнической напряженности / Г. У. Солдатова. – Москва : Смысл, 1998. – 389 с. – ISBN 5-89357-029-4. – Текст : непосредственный.

234. Старинные песни Терских казаков. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 38. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1908. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_199/?ysclid=m4mvl8n3j4498390683 (дата обращения: 23.07.2024).

235. Суковатая, В. Лицо другого. Телесные образы Другого в культурной антропологии : монография / В. Суковатая. – Харьков : Изд-во Харьковского национального университета, 2009. – 518 с. – ISBN 978-966-623-593-3. – Текст : непосредственный.

236. Султанмурадов, А. М. Фольклорные традиции в творчестве Йырчи Казака / А. М. Султанмурадов. – Текст : электронный // Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 95-летию со дня рождения народного писателя КЧР Суюна Имамалиевича Капаева. – Карачаевск : КЧГУ, 2022. – С. 76–83. – URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_49873024_27378671.pdf (дата обращения: 02.02.2025).

237. Султанов, К. К. «Сторонний» или «незнаемый»? Диалогизация как структурно-семантический принцип в «кавказских текстах» Л. Толстого / К. К. Султанов. – Текст : непосредственный // Литературная классика в диалоге культур. – Вып. 3. – Москва : ИМЛИ РАН. – 2014. – С. 49–76.

238. Сурков, А. В. Социокультурный потенциал цифровой фотографии в создании образа города : специальность 24.00.01 «Теория и история культуры» : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии / Сурков Артем Владимирович ; Уральский Федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. – Екатеринбург, 2020. – 25 с. – Библ.: с. 25. – Место защиты: Уральский Федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. – Текст : непосредственный.

239. Татаева, Р. Б. Русско-чеченские литературные связи в процессе становления культуры и литературы Чечни в начале XX в. / Р. Б. Татаева. – Текст : непосредственный // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2010. – № 1. – С. 49–51.

240. Татаринова, Т. Л. Эволюция и инволюция жанров музыкального фольклора на примере эпоса и обрядовых песен / Т. Л. Татаринова. – Текст : непосредственный // Дом Бурганова. Пространство культуры. – 2015. – № 3. – С. 202–207.

241. Тейлор, Э. Б. Первобытная культура : пер. с англ. / Э. Б. Тейлор ; предисл. и примеч. А. И. Першица. – Москва : Политиздат, 1989. – 573 с. – ISBN 5-250-00379-6 – Текст : непосредственный.

242. Текст песни Терские казаки (Песни Кавказской войны 19 века) – Генерал Ермолов на Кавказе. – Текст : электронный // Тексты песен : сайт. – URL: https://tekstipesen.com/song.php?id=6016067&ysclid=lzckl0yfj8752375815 (дата обращения: 15.08.2024).

243. Тишкевич, Э. В. Культурные конфликты и социокультурная глобализация / Э. В. Тишкевич. – Текст : непосредственный // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2019. – № 3. – С. 68–75.

244. Тхамокова, И. Х. Терские казаки: история группы и ее названия / И. Х. Тхамокова. – Текст : непосредственный // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 9 (71). – С. 199–203.

245. Тэн, И. Философия искусства : пер. / И. Тэн ; подгот. к изд., общ. ред. и послесл. А. М. Микиша. – Москва : Искусство, 1996. – 351 с. – ISBN 5-250-02556-0. – Текст : непосредственный.

246. Урушадзе, А. Т. Кавказ: взаимодействие культур (конец XVIII – середина XIX вв.) : монография / А. Т. Урушадзе. – Ростов-на-Дону : Изд-во Южного федерального университета, 2016. – 280 с. – ISBN 978-5-9275-1932-3. – Текст : непосредственный.

247. Фадеев, Р. А. Кавказская война / Р. А. Фадеев. – Москва : Эксмо : Алгоритм, 2003. – 634 с. – ISBN 5-699-02927-3. – Текст : непосредственный.

248. Фадеев, Р. А. 60 лет Кавказской войны (с приложением карты) / Р. А. Фадеев. – Текст : электронный. – Тифлис : Военно-походная типография Главного штаба кавказской армии, 1860. – IV, 147 с. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003542596/ (дата обращения: 07.03.2024).

249. Федосеева, Л. Д. Ермолов на Кавказе / Л. Д. Федосеева. – Текст : непосредственный // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2005. – № 4. – С. 11–14.

250. Федотова, В. Г. Коммуникация и диалог в науке и за ее пределами / В. Г. Федотова. – Текст : непосредственный // Общественные науки и современность. – 2004. – № 5. – С. 75–82.

251. Федотова, Н. Н. Конфликты, идентичность и диалог / Н. Н. Федотова. – Текст : непосредственный // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 3. – С. 27–34.

252. Филиппов, В. Несколько слов о взятии Гуниба и пленении Шамиля (Составлено по запискам и со слов генерала Лазарева) / В. Филиппов. – Текст : электронный // Военный сборник. – Т. 49. – № 5-6. – Санкт-Петербург, 1866. – С. 131. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_60000276396/?ysclid=m4msxnn8q3959456338 (дата обращения: 13.04.2024).

253. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура : сборник / Зигмунд Фрейд ; пер. с нем. ; вступ. статья А. М. Руткевича ; примеч. В. В. Бибихина, А. М. Руткевича. – Москва : Ренессанс, 1992. – 289 с. – ISBN 5-8396-0095-4. – Текст : непосредственный.

254. Фуко, М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; вступ. статья Н. С. Автономовой. – Москва : Прогресс. 1977. – 488 с. – Текст : непосредственный.

255. Хаджи Мухаммед ас-Сугури. Три имама, или Век-Давитель / Хаджи Мухаммед ас-Сугури ; пер. с араб. М. Дугричилова. – Текст : электронный // Библиотека Максима Мошкова. – URL: http://samlib.ru/m/murtazali/hadjimuhammedsuguri.shtml (дата обращения: 07.03.2024).

256. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева. – Москва : АСТ : Астрель, 2011. – 2011. – 573 с. – ISBN 978-5-17-039454-8. – Текст : непосредственный.

257. Хашаев, Х.-М. О. Занятия населения Дагестана в XIX веке / Х.-М. О. Хашаев. – Махачкала : [б. и.], 1959. – 116 с. – Текст : непосредственный.

258. Холмский, С. А. Сборник казачьих песен / С. А. Холмский. – Текст : электронный. – Курск : Типография Дома Трудолюбия Чумаковская улица. 1910.– 307 с. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003 (дата обращения: 19.03.2024).

259. Хренов, Н. А. К вопросу о самопознании культуры в контексте межкультурных взаимовлияний / Н. А. Хренов. – Текст : непосредственный // Сборник научных трудов Ленинградского института культуры. – Ленинград, 1986. – Вып. 103. – С. 87–101.

260. Цуциев, А. Русские и кавказцы: по ту сторону дружбы народов / А. Цуциев. – Текст : непосредственный // Дружба народов. – 2005. – № 10. – С.152–176.

261. Чакветадзе, Л. Концепт «Кавказец» в произведениях А. Казбеги «Отцеубийца» и Л. Толстого «Хаджи-Мурат» / Л. Чакветадзе. – Текст : электронный // Уральский филологический вестник. Серия: Драфт: молодая наука. – 2012. – № 4. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-kavkazets-v-proizvedeniyah-a-kazbegi-ottseubiytsa-i-l-tolstogo-hadzhi-murat (дата обращения: 17.10.2024). – 2012. – № 4. – С. 238–251.

262. Черкесия в XIX веке : материалы 1-го кошехабльского форума «История – достояние народа» (Майкоп, 24–25 апр. 1990 г.) ; редкол.: науч. ред. Д. Х. Мекулов [и др.]. – Майкоп : Изд.-полигр. и книготорг. произв. об-ние «Адыгея», 1991 (1992). – 264 с. – Текст : непосредственный.

263. Черноус, В. В. Культурно-цивилизационное взаимодействие на Северном Кавказе: история и некоторые тенденции / В. В. Черноус. – Текст : непосредственный // История: научные поиски и проблемы. – Ростов-на-Дону : Изд-во Северо-Кавказского науч. центра высшей школы, 2000. – С. 164–187.

264. Чеченские тексты (в подлиннике). Первая народная песня. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 22 ; Предисл., с указателем предметов (мотивов сказок) и имен Л. Г. Лопатинского. – Тифлис : Издание Управления Кавказского учебного округа, (Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на

Кавказе К. Козловского и А. Федорова), 1897. – URL: https://kp.rusneb.ru/item/reader/sbornik-materialov-dlya-opisaniya-mestnostej-i-plemen-kavkaza-vypusk-22 (дата обращения: 18.11.2024).

265. Чеченцам. – Текст : электронный / С. А. Холмский // Сборник казачьих песен. – Курск : Типография Дома Трудолюбия Чумаковская улица. 1910. – С. 136. – URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003774716/?ysclid=m4mvfm25dj799395693 (дата обращения: 19.03.2024).

266. Чжун Сечжин. Причины и ход Кавказской войны в XIX веке / Сечжин Чжун. – Текст : непосредственный // Вопросы истории. – 2017. – № 7. – С. 169–175.

267. Шамиль. – Текст : непосредственный // Антология дагестанской поэзии : в 4 т. – Т. 1: Песни народов Дагестана ; сост. К. И. Абуков, А. М. Вагидов, С. М. Хайбуллаев. – Махачкала : Дагестанское книжное изд-во, 1980. – С. 68–71.

268. Шапинская, Е. Н. Образ Другого в текстах культуры : монография / Е. Н. Шапинская. – Москва : КРАСАНД, 2012. – 216 с. – ISBN 978-5-396-00417-7. – Текст : непосредственный.

269. Шеуджен, Э. А. К вопросу о северокавказском фронтире / Э. А Шеуджен. – Текст : непосредственный // Научная мысль Кавказа. – 2006. – № 3 (47). – С. 76–83.

270. Шкловский, В. Б. О теории прозы / В. Б. Шкловский. – Москва : Советский писатель, 1983. – 382 с. – Текст : непосредственный.

271. Штайн, К. Э. Рыцарь истории / К. Э. Штайн, Д. И. Петренко. – Текст : непосредственный // Коршунов М. С. Избранные работы по истории просвещения на Северном Кавказе ; под ред. К. Э. Штайн, Д. И. Петренко, В. П. Ходуса. – Ставрополь : Изд-во СКФУ, 2013. – С. 9–15.

272. Шуб, М. Л. Образ прошлого как феномен культуры: концептуализация и формы репрезентации в современном социокультурном пространстве : специальность : 24.00.01 «Теория и история культуры» :

диссертация на соискание ученой степени доктора культурологии // Шуб Мария Львовна ; Челябинский государственный институт культуры. – Челябинск, 2018. – 491 с. – Библ.: с. 391–423. – Место защиты: Челябинский государственный институт искусства и культуры. – Текст : непосредственный.

273. Эй, суньженцы ма(ы)латцы. – Текст : электронный // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 38. – Тифлис : Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе К. Козловского, 1908. – URL: https://rusneb.ru/catalog/001199_000087_199/?ysclid=m4mvl8n3j4498390683 (дата обращения: 23.07.2024).

274. Эко, У. Когда на сцену приходит другой // Пять эссе на темы этики / У. Эко ; пер. с итал. Е. Костюкович. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 2000. – С. 9–25. – ISBN 5-89091-210-0. – Текст : непосредственный.

275. Юнг, К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг ; пер. с англ. – Москва – Киев : ЗАО «Совершенство» – «Port-Royal», 1997. – 384 с. – ISBN 5-89441-002-9. – Текст : непосредственный.

276. Юнг, К. Г. Избранное = Aus gewahlten Werken : Aus gewahlten Werken / К. Г. Юнг ; отв. ред. С. Л. Удовик ; пер. с нем. Е. Б. Глушак, Г. А. Бутузов, М. А. Собуцкий, О. О. Чистяков; отв. ред. С. Л. Удовик. – Минск : Поппури, 1998. – 445 с. – ISBN 985-438-222-2. – Текст : непосредственный.

277. Яркова, Е. Н. Искусство как предмет культурологии (опыт методологической рефлексии) / Е. Н. Яркова. – Текст : непосредственный // Обсерватория культуры. – 2015. – № 3. – С. 12–19.

278. Bowers, John Waite. Contemporary problems in human communication theory / John Waite Bowers, James J. Bradac. – Text : electronic // Carroll C., and Bowers, John Waite, (eds.), Handbook of Rhetorical and Communication Theory. – Boston : Allyn and Bacon, 1984. – P. 871–893. – URL: https://archive.org/details/handbookofrhetor0000unse/page/n9/mode/2up (date of access: 12.06.2024).

279. Berlo, David K. The process of communication; an introduction to theory and practice / David K. Berlo. – New York : Holt, Rinehart and Winston,1960. – 318 p. – Text : electronic. – URL: https://archive.org/details/processofcommuni0000berl (date of access: 12.06.2024).

280. Delanty, G. Borders in a Changing Europe: dynamics of openness and closure / G. Delanty. – Text : electronic // Comparative European Politics. – 2006. – Vol. 4. – P. 183–202. – URL: https://doi.org/10.1057/palgrave.cep.6110073 (date of access: 12.06.2024).

281. Dudarev, S. L. Discussion of the functioning of some forms of personal dependence in the North Caucasus Mountaineers in the first half of the 19th century / S. L. Dudarev, D. S. Dudarev. – DOI 10.13187/slave.2017.1.18. – Text : electronic // Slavery: Theory and Practice. – 2017. – Vol. 2 (1). – P. 18–30. – URL: https://www.researchgate.net/publication/366020195_Discussion_of_the_Functioning_of_Some_Forms_of_Personal_Dependence_in_the_North_Caucasus_Mountaineers_in_the_first_half_of_the_19th_Century (date of access: 19.08.2024).

282. Il’inskaya, E. A. The concept of conflict in cultural discourse / E. A. Il’inskaya, G. M. Birzhenyuk, K. I. Sharafadina. – DOI 10.34670/AR.2023.56.12.021. – Text : electronic // Culture and Civilization. – 2023. – Vol. 13, Iss. 1A–2A. – P. 153–159. – URL: http://www.publishing-vak.ru/file/archive-culture-2023-1/a20-ilinskaya-birzhenyuk-sharafadina.pdf (date of access: 19.11.2024).

283. Neuliep, J. W. The necessity of intercultural communication / J. W. Neuliep. – Text : immediate // Intercultural communication: a contextual approach. – 6 ed. – Los Angeles [etc.] : Sage, 2015. – P. 1–47.

284. Nomads and international relations: post-sedentarist dialogues / J. Heiskanen, J. MacKay, I. Neumann, E. Wigen, I. Eskil. – DOI 10.1080/09557571.2024.2426782. – Text : electronic // Cambridge Review of International Affairs. – 2024. – 18 Nov. – URL: https://uhra.herts.ac.uk/bitstream/handle/2299/28475/Nomads_and_international_relations_post-sedentarist_dialogues.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата обращения: 14.02.2025).

285. Touraine, A. Can we live together, equal and different? / A. Touraine. – DOI 10.1177/136843198001002002. – Text : immediate // European journal of Social Theory. – 1998. – Vol. 1 (2). – P. 165–178.

286. Turner, F. J. The Significance of the frontier in American history / F. J. Turner. – Text : electronic // Huntington, N.Y. : R. E. Krieger Pub. Co., 1976. – P. 1–38. – URL: https://archive.org/details/frontierinameric00turn/page/n25/mode/2up (дата обращения: 14.02.2025).