

ISSN 2149-9527 • E-ISSN 2149-9101

KAFKASYA ÇALIŞMALARI
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Journal of Caucasian Studies
Журнал «Кавказоведческие
исследования»

CİLT/ VOLUME 4 • SAYI/ ISSUE 7-8 •
KASIM / NOVEMBER 2018 - MAYIS / MAY 2019

Kafkasya alışmaları - Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Caucasian Studies (JOCAS)
Журнал «Кавказоведческие исследования»

6 Aylık Uluslararası Hakemli Dergi / Peer-Reviewed Biannual International Academic Journal / Международный рецензируемый научный журнал
ISSN 2149-9527 • E-ISSN 2149-9101

Cilt/Volume/Год 4 • Sayı/Issue/Вып. 7-8 • Kasım/November/Ноябрь 2018 -
Mayıs/May/Май 2019

<http://www.dergipark.gov.tr/jocas>

E-mail: jocasdergi@gmail.com

Kafkasya alışmaları - Sosyal Bilimler Dergisi uluslararası hakemli bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında yayınlanır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Rusadır. Makale yazım ve yayın ilkeleri internet sayfasında yer almaktadır.

The Journal of Caucasian Studies (JOCAS) is a peer-reviewed bi-annual international academic journal, published in May and November. The publication languages are Turkish, English and Russian. Author guidelines and editorial policies on submission of manuscripts can be found on the same website.

Научный журнал «Кавказоведческие исследования» выходит два раза в год (май, ноябрь). Языки журнала – турецкий, английский и русский. Порядок опубликования статей изложен на веб-странице журнала.

Sahibi ve Sorumlusu / Owner and Editor in Chief / Отв. редактор

Murat TOPÇU-PAPşU

Editrler / Editors / Редакторы

Murat TOPÇU-PAPşU, Jade Cemre ERCİYES

Kapak Resmi / Frontispiece / На переплете:

Baskı-Cilt / Printed by / Типография

Sonçağ Yayıncılık Matbaacılık Reklam San. ve Tic. Ltd. şti.
İstanbul Cad. İstanbul arşısı, No 18/18-49 İskitler 06070 Ankara

Metropol Yayınları

Mebusevleri Mah. İller Cad. No: 4, Tandoğın
ankaya 06570 Ankara. Tel: (0312) 2314499

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER / JOCAS IS INDEXED IN /
ИНДЕКСЫ НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ



Akademia Sosyal Bilimler İndeksi



ResearchBib



Scientific Publication Index



Academic Researches Index



Idealonline



Scientific Indexing Services



J-Gate



Eurasian Scientific Journal Index



Open Academic Journals Index



Türk eğitim indeksi

Türk Eğitim İndeksi



International Institute of Organized
Research (I2OR)



Crossref



Directory of Research Journals
Indexing

Yayın Kurulu / Editorial Board / Редакционная коллегия

Cahit ASLAN, Assoc. Prof, Çukurova University, Turkey

Zeynel Abidin BESLENEY, Dr, JOCAS, UK

Georgy CHOCHIEV, Dr, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania, Russian Federation.

Jade Cemre ERCİYES, Dr, University of Sussex, UK

Lars Funch HANSEN, Dr, Malmö University, Sweden & University of Copenhagen, Denmark

B. George HEWITT, Prof, School of Oriental and African Studies, University of London, UK

Anzor KUSHHABIEV, Dr, Russian Academy of Sciences Socio-Political Research Center, Russian Federation

Madina PASHTOVA, Asst. Prof, Erciyes University, Turkey

Seteney SHAMI, Prof, Arab Council for the Social Sciences, Lebanon

Madina TLOSTANOVA, Prof, Linköping University, Sweden

Murat TOPÇU-PAPŞU, Asst. Prof, Istanbul Okan University, Turkey

Sufian ZHEMUKHOV, Dr, George Washington University, USA

Danışma Kurulu / Board of Advisers / Научный совет

Ayla BOZKURT APPLEBAUM, Dr, University of California, USA

Chen BRAM, Dr, Hebrew University, Israel

Önder DUMAN, Assoc. Prof, Ondokuz Mayıs University, Turkey

Musa EKEN, Prof, Sakarya University, Turkey

Marat GUBZHOKOV, Assoc. Prof, Republican Institute of Humanitarian Studies of Adyghea, Russian Federation

Ayhan KAYA, Prof, Istanbul Bilgi University, Turkey

Bekir KOÇ, Prof, University of Ankara, Turkey

Margarita KOLEVA DOBREVA, Asst. Prof, Institute of Balkan Studies at the Centre of Thracology, Bulgaria

Sergey PAZOV, Prof, U.D. Aliev Karachaevo-Cherkessk State University, Russian Federation

Alexandre TOUMARKINE, Prof, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), France

Ömer TURAN, Prof, Middle Eastern Technical University, Turkey

Karina VAMLING, Prof, Malmö University, Sweden

İÇİNDEKİLER / CONTENTS / СОДЕРЖАНИЕ

- 1-36 Islamizing an Insurgency: Considerations on Radicalization in the North Caucasus / İsyanı İslamlaştırmak: Kuzey Kafkasya'da Radikalleşme Üzerine Değerlendirmeler
Patrick J. Ambrogio
- 37-72 Social Revolution in Circassia: The Interdependence of Religion and the World-System / Çerkesya'da Sosyal Devrim: Dinin ve Dünya Siteminin Birbirine Bağlılığı
William Horak
- 73-92 The Mountain Jews and the Nazi Occupation of Kabardia / Dağ Yahudileri ve Nazilerin Kabardey'i İşgali
Walter Richmond
- 93-114 Гендерные отношения в черкесской культуре (онтологический аспект) / Gender Relations in The Circassian Culture (Ontological Aspect)
Мадина А. Хакушева / Madina A. Hakuasheva
- 115-134 К специфике традиционной внутриобщинной коммуникации: черкесы Турции / On Characteristics of Traditional Intra-Communal Communication: Circassians of Turkey
Мадина М. Паштова / Madina M. Pashtova
- 135-158 Yakındoğu'daki Osetler: Yerleşim, Uyum, Etnik ve Sosyal Evrim / Ossetians in the Middle East: Settlement, Adaptation, Ethno-social Evolution
Georgy Chochiev
- 159-182 İmam Şamil'in Çerkesya Naibi Muhammed Emin'in Kuzeybatı Kafkasya'daki Faaliyetleri (1848-1859) /
Askerbiy Paneş
- 183-194 Arşiv Belgeleri /Archival Documents

Islamizing an Insurgency: Considerations on Radicalization in the North Caucasus

Patrick J. Ambrogio *

Abstract

This article examines the radicalization of the insurgency in Chechnya and the Northeast Caucasus during the conflict of the 1990s and 2000s. In the post-Soviet era, the separatist movement in the region shed its secular and nationalist roots and assumed a more radical and Islamist character. This research analyses whether counterinsurgency tactics employed by Russian forces contributed to the radicalization of the insurgency or if this radicalization was the result of external factors, such as the influence of foreign fighters and their ideologies that were not native to the North Caucasus region. In the North Caucasus, the Russian Federation employed an enemy-centric approach to counterinsurgency, rather than a population-centric approach common to the United States and other Western countries. This research concludes that the presence of foreign missionaries, fighters, and ideologies were the main catalysts that caused the conflict to become religiously inspired. The internal factionalism of the independence movement also facilitated this process, with certain leaders aligning with foreign, Islamist radicals who promised to support the Chechen cause. While Russia's counterinsurgency tactics did contribute to radicalization and inflicted severe psychological trauma on the population, they were not the ultimate cause of the insurgency's transformation.

Keywords: Russia, North Caucasus, Islam, Chechnya, Insurgency

* Patrick J. Ambrogio, , undergraduate student. E-mail:
pambrogio@comcast.net

(Received: 22.04.2019; Accepted: 30.05.2019)

İsyanı İslamlaştırmak: Kuzey Kafkasya'da Radikalleşme Üzerine Değerlendirmeler

Özet

Bu makale, Çeçenistan ve Kuzeydoğu Kafkasya'daki isyanın 1990'lar ve 2000'lerdeki çatışmalar sırasında radikalleşmesini incelemektedir. Sovyet sonrası dönemde, bölgedeki ayrılıkçı hareket seküler ve milliyetçi köklerini saldı ve daha radikal ve İslamcı bir karakter kazandı. Bu araştırma, Rus kuvvetleri tarafından kullanılan karşı-direnış taktiklerinin isyanın radikalleşmesine katkıda bulunup bulunmadığını ya da bu radikalleşmenin yabancı savaşçılar ve Kafkasya'ya ait olmayan ideolojiler gibi dış etkenlerin sonucu olup olmadığını analiz etmektedir. Kuzey Kafkasya'da Rusya Federasyonu direnişe karşı, Amerika Birleşik Devletleri ve diğer Batı ülkelerinde ortak olan nüfus merkezli yaklaşım yerine, düşman merkezli yaklaşım kullandı. Bu araştırma, yabancı misyonerlerin, savaşçıların ve ideolojilerin varlığının, çatışmanın dini açıdan ilham almasına neden olan ana katalizörler olduğu sonucuna varmaktadır. Bazı liderler Çeçen davasını destekleme sözü veren, yabancı, İslamcı radikallerle işbirliğinde bulduklarından dolayı, bağımsızlık hareketinin içsel hizipçiliği de bu süreci kolaylaştırdı. Rusya'nın radikalleşmeye katkıda bulunan direniş karşıtı taktikleri halkı ağır psikolojik travmalara maruz bıraksa da isyanın dönüşümünün asıl nedeni değildir.

Anahtar Kelimeler: Rusya, Kuzey Kafkasya, İslam, Çeçenya, isyan

1. Introduction

“Chechnya is not a subject of Russia, it is a subject of Allah” (Smith 125). So reads a popular Chechen independence slogan. The conflict in the North Caucasus has proven a valuable case study by which the execution, efficacy, and consequences of Russian counterinsurgency (COIN) strategy can be studied. While the region's historical instability is well documented, Russian policy itself has not garnered as much attention and public concern for atrocities committed in the region is low (Laruelle 5) (Russell, Terrorists, Bandits, Spooks and Thieves: Russian Demonisation of the Chechens before and since 9/11 101). Therefore, it is worthwhile examining Russian COIN tactics in their own right as an important element of the broader regional landscape. The conflict in the North Caucasus has had profound

domestic and international consequences; it serves as an inflection point around which recent Russian history can be fixed, with the collapse of the Soviet Union (USSR) on one end and the resurgence of a more confident and belligerent Russian Federation on the other. Indeed, it has profoundly contributed to Russia's national "sense of self" in the post-Soviet era (King 249). It continues to color the Kremlin's foreign policy with respect to the Middle East and Western Europe (King 244-245) (Laruelle 22). In its prosecution, the counterinsurgency operation has also strengthened Vladimir Putin's grip on power (Myers 152-153). However, the primary goal of this paper is to trace the insurgency's gradual transformation from a separatist, nationalist cause into an Islamist one, subsumed into the larger War on Terror (Zhemukhov 35-64).

With this defining aspect of the case in mind, this paper examines Russia's tactics, characteristic of the enemy-centric approach to counterinsurgency, and considers whether or not they had a catalyzing effect on the radicalization of the insurgency in the North Caucasus. Drawing upon classical COIN theory, the enemy-centric paradigm is defined by its emphasis on the military defeat of insurgents; it understands the nature of COIN as being akin to conventional warfare (Christopher 1023) (Gentile 4). In contrast, the population-centric paradigm shifts the focus to the broader environment, i.e. the population of the area in which the insurgency is active. An insurgency cannot be effective, this theory contends, if it does not maintain the support of the local population (Christopher 1022). Measures to stabilize the region are undertaken so as to lessen its vulnerability and undercut the insurgency by depriving it of its base of support (Schaefer 19).

One hypothesis suggests that the enemy-centric approach employed by the Russians, combined with their willingness to label Chechen separatists as terrorists, encouraged secular-nationalist Chechens to adopt fundamentalist Islam and led to their acceptance of terrorism as a tactic (Russell, *Terrorists, Bandits, Spooks and Thieves: Russian Demonisation of the Chechens before and since 9/11*). This paper also considers whether radicalization may have instead been the product of

external factors; the introduction of non-indigenous, radical interpretations of Islam to the region by missionaries and other individuals associated with Salafi jihadist groups is also taken into account (Russell, Chechnya – Russia’s ‘War on Terror’ 75). Finally, factionalism within the Chechen independence movement is considered as a factor contributing to the conflict’s radicalization (Sakwa 607).

This case warrants closer examination by Western policymakers and practitioners of COIN because of Russia’s distinct prosecution of the conflict, in which it has pushed the enemy-centric model of COIN to its extremes, going beyond merely pursuing insurgents by deliberately waging a ruthless campaign against the broader population. Today, a low-level insurgency and sporadic terrorist attacks belie the notion that the issues at the root of the insurgency have truly been settled in a meaningful way (Zhemukhov 62-63). This is important, especially in light of the recent research by Nasritdinov et al. that finds that feelings of grievance are a significant factor increasing one’s vulnerability to radicalization (Nasritdinov). Since the fundamental issues at the core of this frozen conflict remain unresolved, the region should continue to be watched closely. Furthermore, this case provides insight into how and why the goals and motivations of insurgents change, especially when confronted by an adversary whose COIN strategy is executed in such an aggressive manner. If the radicalization of the conflict in Chechnya and the North Caucasus can be attributed to the tactics employed by the Russian armed forces, population-centric theorists will have a prime example of a flawed COIN approach that, instead of stabilizing the region, caused extremism to develop and flourish within it. Conversely, if it can be said that the Russian approach succeeded in suppressing the insurgency, and its radicalization is shown to be the result of external forces, Western practitioners of COIN will be presented with a case illustrating that the population-centric model is not the only, or perhaps even most effective, way of combating insurgencies.

2. The Russian Invasion of the Northeast Caucasus in the 19th Century

Russia's overwhelming and brutal use of force in the region is hardly a recent phenomenon. Indeed, the Russian Empire's conquest of the northeast Caucasus over the course of the Russian-Caucasus War (1817-1864) saw the use of tactics not altogether dissimilar from those employed in the recent conflict (King 238). Russian general Aleksey Petrovich Yermolov is particularly remembered for his campaign of ethnic cleansing against the peoples of the region. Under Yermolov's direction, villages were burned, crops destroyed, and local populations forced into the inhospitable climates of the Caucasus Mountains, profoundly scarring the region for decades (King 73-77) (Richmond 18-22) (Gammer 33). Yermolov, like many other Russian commanders, was a veteran of the Napoleonic Wars. However, the type of warfare that confronted them in the North Caucasus was radically different. Among the local commanders opposing the Russians were the Chechen Sheikh Mansur, Imam Shamil, the Avar head of the Imamate state in Dagestan, and many other leaders of the local resistance (Murphy 11). Russian commanders found that their conventional tactics were ineffective against the Dagestanis, Chechens, and other indigenous forces better suited to fighting a guerilla war. Unable to fight the local forces in traditional battles, the Russian military response grew increasingly punitive.

The Russian invasion of the region did much to unite the otherwise quarrelling peoples of the northeast Caucasus. In this area that encompasses both Chechnya and Dagestan, Islam acted as the mobilizing force behind "a new military-political movement" that the Russians referred to as "Muridism." The term itself is derived from the word *murid*, describing a disciple of a Sufi leader, or *murshid* (King 68-69) (Derluguian 85). Although the relationship between murid and murshid was fundamentally religious at its core, a political dimension was quickly introduced, culminating in the founding of the Caucasus Imamate; Sufi leaders proclaimed Ghazi Muhammad, a Dagestani imam and Shamil's ally, its first leader in 1828 (Askerov 120) (Gammer, The

Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus 217). In his assessment on the conquest of the region, Cohen notes how “over time, the radical members of the imamate intensified pressure on Shamil to revise [his hit-and-run] tactics and become more aggressive.” (Cohen 8) Schaefer likewise recalls Yermolov’s strategy, explaining that he “lost the battle for the Chechen hearts and minds, and poisoned entire generations.” (Schaefer 61). He continues, invoking language reminiscent of the contemporary debate over population-centric COIN:

Because the Tsarist government never had a chance to be perceived as trustworthy or legitimate, once fundamentalist Islam was firmly established in the region with its complete package of government and moral and legal codes, *there would be no chance for the Russians to construct a competing ideology* (Schaefer 61).

Yermolov’s brutal tactics, Schaefer contends, encouraged the growth of Islamic fundamentalism in the region (Schaefer 61-62). The local religious leaders’ insistence that Imam Shamil confront the Russians more directly and aggressively is supportive of this claim. The salience of Islam as an element shaping the local opposition is not merely an historical curiosity. It must be considered in light of the recent conflict in the North Caucasus, and it is for this reason that this examination of the region’s history has been undertaken.

Conversely, an emphasis on Russian tactics risks obscuring local factors that caused the conflict to develop a decidedly religious undercurrent. A crucial element in the North Caucasus peoples’ struggle against Imperial Russia is the concept of *gazavat*. In the regional context, the term is roughly comparable to jihad, here meaning holy war (Schaefer 56) (Cohen 9). During the Russian-Caucasus War, religious leaders preaching the local version of Islam in Dagestan, the Naqshbandi sect of Sufism, called for the proclamation of *gazavat* (King 65) (Zelkina 144). It was feared that the invading Russians would otherwise impose upon local Muslims a system of governance that was not based on Shari’a, the Islamic religious law (Tucker 255). By its very nature, a government rooted in anything other than Shari’a would be

considered illegitimate (Gammer 211). To force such a system upon Muslims would not only threaten the people of the North Caucasus but also the Muslim community of believers at large, the *ummah* (Firestone 118). Movladi Udugov, one of the chief Chechen ideologues of the First Russian-Chechen War, echoed this sentiment more recently, proclaiming:

[Shari'a] is the only law prescribed to Muslims...only Shari'a never changes, because it is not human conjuring, but the Law, granted by God...What relation to the Sunnah, willed to us by the Prophet...does the demand to observe "international law," "the rules of the UN," and "democracy" have? And we answer – not any! (Askerov 229) (Hahn 79).

This pronouncement is significant because it, apart from being made by the main propagandist of the contemporary Chechen cause for independence, reflects the ideological motivations of an increasing number of insurgents.

Still, the historical dynamics of the region make it difficult to infer that Udugov's statement is broadly representative of regional sentiment in the 19th century. While Russian rule promised the imposition of a foreign jurisprudence, Shari'a was not the only, or even primary, system of governance that risked being supplanted. Indeed, one of the issues that defined religious and political concerns of the time was the tension between the universalistic tendencies of Shari'a and local *adat*, customary tribal codes rooted in regional norms, practices, and traditions that predated the introduction of Islam (Zürcher 14-15). Shamil and Ghazi Muhammad both found themselves confronted by opposition from locals who were not inclined to abandon their traditional practices for Shari'a (King 70-71) (Zelkina 138-141). Its totalizing nature threatened to undermine the privileges and rights that *adat* afforded to many local elites. Ware and Kisriev write:

In the course of organizing a North Caucasian resistance to Russian conquest, murid leaders also declared war against the independent mountain 'republics' and 'principalities' in order to unite all Muslims under the banner of purified Islam. Essentially, the war against *adat* on behalf of Shari'a meant a rejection of the

constitutions of [traditionally localized communities] with a view toward the unification of the imamate (Ware ve Kisriev 20, 47).

For the people of the northeastern Caucasus, Islam and opposition to the Russians served as rallying points around which they could mobilize (King 66). This mobilization was essentially political but also inextricably religious in nature and, as one scholar contends, “was in many ways comparable to the contemporary Wahabi [*sic*] movement” (Allen 47-48). However, it would be a mistake to assume that the opposition was a united front. King explains that today, as in the nineteenth century, “there has never been a unified ‘Islamic resistance’ to Russian power.” (King 65). Still, the development of Muridism as a political and religious movement represented the most advanced articulation of opposition to the Russians at the time, and it was as much conditioned by internal factors as it was by external forces. The interplay between these two distinct strains of politico-religious thought, an innovative Muridism on one hand and the traditional adat-based system on the other, further added to the complexity of the regional situation confronting both the Russians and the local opposition aligned against them.

It is difficult to contend that the Russian incursion alone was responsible for the rising influence of religion in the region. Likewise, to argue that it was solely the byproduct of indigenous influences and local forces is also flawed. Rather, it is more likely that these two forces interacted in such a way that caused the radicalization of both sides, and hence intensified the religious nature of the conflict. For example, Gammer notes that religious practice assumed a greater role in the daily lives of the Chechens and Dagestanis as a result of the Russian invasion. He explains, “[Yermolov’s] activities rather intensified hatred of Russia, stiffened resistance to it and helped to enhance the role of Islam, in the form of the spread of the Naqshbandi [school of Sufism].” (Gammer 124). The elements necessary for religious radicalization were not spontaneously created by the Russian invasion but were pre-existing. Instead, the incursions provided the circumstance needed for the development of a coherent, religiously motivated opposition; the attacks served as a catalyst, “activating” these

elements and bringing them into mainstream thought while imbuing them with a tangible quality that the average Chechen or Dagestani could grasp. That is to say, the religious motivations for opposing the Russian invasion were rooted in longstanding local interpretations of Islam. Even Muridism, with its emphasis on the primacy of Shari'a, has its origins in local Islamic practices (King 69-70). But it was the Russian invasion of the region that caused these religious and political forces to coalesce in the form of a coherent ideology of opposition, Muridism. That Muridism developed as a quasi-nationalist movement in response to foreign aggression is not surprising; nationalisms in the non-Western world often emerged as cultural responses to colonization and domination by Western nation-states and empires (Bougarel 7-9). This examination of the Russian Empire's conquest of the northeast Caucasus is necessary because of the crucial importance of historical remembrance as an emotional catalyst in the contemporary conflict. Imam Shamil and other leaders, for example, continue to be hailed as heroes and feature prominently in the imaginations and folklores of locals (Baiev, Daniloff, & Daniloff, 2005, s. 30-31). Although COIN doctrine was not developed as a military science in the 19th century, Tsarist Russia's recourse to brutal, punitive measures lends itself to a better understanding of how Russians perceive Chechens (and others in the region) and vice versa, even to the present day.

3. Counterinsurgency in the Soviet Union

The Chechens are not the only people to have fought an insurgency against Russian forces. Indeed, one of the USSR's formative experiences in conducting counterinsurgency operations occurred in the immediate aftermath of the Second World War. The Soviets were confronted with anticommunist insurgencies in the country's western regions including Ukraine, Moldova, and the Baltic republics. The Baltic States, which were independent during the interwar period, had been annexed to the USSR in 1940 before being invaded by Nazi Germany in 1941. The Soviet expulsion of German forces in 1944-45 was not popularly characterized as a liberation. Instead, the Soviets were considered

to be a new occupying force (Juozas 40-41). Armed resistance officially came to an end in 1953 but it was only in 1965 that Soviet Interior Forces eliminated the last remaining active partisans (Juozas 21).

Russia's COIN strategy as it was known in the North Caucasus was largely developed during the 1979-1989 Soviet-Afghan War. For example, the *zachistka* sweep operation, which became a characteristic element of the Russian strategy in Chechnya, finds its origins in Afghanistan (The Russian General Staff 106-111). The Afghan experience also significantly impacted the post-Soviet conflicts in the North Caucasus. Many Chechen and Russian combatants were veterans of the Afghan conflict, where they had participated in Soviet tactical and COIN operations (Lieven 275-276). Chechen president Dzhokhar Dudayev received several awards for his involvement in bombing raids, which were often conducted in conjunction with sweep operations (Hughes 22) (The Russian General Staff 106). The Russian Minister of Defense during the First Russian-Chechen, Pavel Grachev, also fought in Afghanistan. In Chechnya, he came to be known for his corruption and incompetence; while other Russian generals warned that a conflict in the region could turn into "another Afghanistan," the overconfident Grachev boasted that his forces would conduct a "bloodless blitzkrieg" and bring about a swift victory (Eichler 43) (Lieven 275-277). The Ingush general Ruslan Aushev, one of the main mediators in the Chechen conflict, also fought in Afghanistan and was awarded the title of Hero of the Soviet Union for his service (Feifer 138-139). These commanders' experiences in Afghanistan would impact military operations in Chechnya.

4. The Post-Soviet Struggle and its Causes

The severe nature of Russia's counterinsurgency strategy in the post-Soviet period was matched by the penetration of radical ideologies in the Chechen independence movement. The region's history under the Soviet Union provides several insights into this development. Because the USSR espoused a policy of state atheism known as *gosateizm*, religious expression was severely repressed and churches, synagogues, and mosques across the

country were closed (Ware ve Kisriev 90). The implementation of gosateizm was not, at least initially, undertaken to promote atheism itself. Instead, its measures were aimed at dismantling the vestiges of the old regime, in which the Orthodox Church and the Tsarist state were closely aligned (Peris 24). In the predominantly Muslim areas of the North Caucasus, these measures were similarly intended to delegitimize local religious leaders and transfer their authority to Soviet functionaries (Schaefer 97). The closure of mosques, madrassas and other Islamic institutions also made it easier for Soviet security forces to track those who publicly rejected atheism, since the few remaining places of organized Islamic learning could be surveilled more effectively (Vatchagaev 220-221). Also of tremendous consequence for the Chechens' later religious and ideological transformation was their deportation in 1944 to Central Asia on the orders of Joseph Stalin (Nekrich 58-59). When his successor, Nikita Khrushchev, permitted them to return to Chechnya in 1957, a significant intergenerational divide among Chechens had already emerged. Chechens born in exile did not maintain their ancestral connection to the traditional Sufi Islam of the region. Upon return to Chechnya, those who desired to reconnect with these religious traditions faced extensive state repression and religious discrimination (Cohen 16).

The loss of traditional religion would have profound religious and political implications for the Chechens. Cohen explains, "This religious and cultural vacuum in the region became fertile grounds for the new Salafi forms of Islam that infiltrated [the] North Caucasus in the 1990s, and encountered little competition from the traditional, moderate forms of Islam." (Cohen 17). By the 1980s, many in the Chechen elite had grown more willing to accept foreign ideas and teachings that were being promulgated by groups and individuals from the Middle East (Al-Shishani 274-275). This paradigm shift in attitudes regarding Islam would reach a turning point in the aftermath of the First Russian-Chechen War when the religious landscape was ripe for transformation. This changing environment would be showcased in the ideological progression of the Chechen opposition and insurgent forces of the

1990s and 2000s. It would also shape public perceptions of the conflict and Russia's COIN strategy at large.

As the Soviet Union began to collapse in 1990-1991, Chechens launched their bid for independence. To that point, Chechnya was considered an Autonomous Soviet Socialist Republic, federally subordinate to the Russian Soviet Federative Socialist Republic (RSFSR). The rationale for preventing Chechnya's independence is clear. Post-Soviet states such as Ukraine, the Baltics, Georgia, Armenia, and the Central Asian countries had existed as constituent republics within the USSR, whereas Chechnya was considered a part of the larger RSFSR. This federal designation was preserved upon the creation of the Russian Federation, the legal successor state of the USSR, in December 1991. If Chechnya were permitted to declare its independence, the Kremlin feared that the newly formed Federation might disintegrate with other constituent republics and regions following Chechnya's lead by declaring independence (Lieven 101) (Cohen 19) (Feifer 274-275). Indeed, separatist movements had become active in Russia's Muslim majority republics of Tatarstan and Bashkortostan (George 68) (Ginsberg). The Kremlin considered such a prospect unacceptable. An example would have to be made of Chechnya in order to salvage what remained of the Russian Federation (J. Myers 4).

In October 1991, two months prior to the final dissolution of the USSR, Chechens elected Dzhokhar Dudayev as President of the Autonomous Republic of Chechnya (Askerov 89). Witnessing the collapse of the Eastern Bloc, Dudayev declared Chechnya's independence, setting in motion a process of events that would lead to the First Russian-Chechen War (Cohen 20). Russian President Boris Yeltsin declared a state of emergency in Chechnya the following month, but the general chaos created by the collapse of the USSR prevented him from responding to the situation in the North Caucasus. As a result, Chechnya, now styled as the Chechen Republic of Ichkeria, experienced a period of de facto independence between 1991 and 1994 (Cohen 20). In this time, however, Chechnya steadily descended into lawlessness, with Dudayev unable to effectively control various quarrelling

factions. The Chechen government was increasingly controlled by various criminal elements and the nascent state began to draw the attention of foreign actors (Cohen 32) (Bodansky 28). For example, the first and only state to recognize Chechnya's independence was Taliban-controlled Afghanistan (Schaefer 77).

5. The First Russian-Chechen War

The Russian invasion of Chechnya on December 11, 1994 set the stage for the full development of Russia's enemy-centric COIN strategy. The Russian assault temporarily mended divisions in Chechnya (Akhmadov ve Lansky 15). Russian armored columns, approaching Chechnya from the north, east, and west were set to converge on Grozny, the republic's capital. The ensuing military operation would become a case study of poorly executed urban warfare. The First Battle of Grozny, though a Pyrrhic victory for the Russians, showed how armored columns could be obliterated in the narrow streets and thoroughfares of cities. Chechen insurgents, disbursed in small groups of three to five men, effectively trapped entire columns of tanks and armored personnel carriers by disabling the lead and rear units within the column. These Chechen "fighting troikas," as they came to be known, usually consisted of a sniper, a grenade launcher, and a submachine gunner (Cohen 25). The disabled lead and tail crews gave Russian soldiers elsewhere in the column the false impression that it would be safer to remain inside their vehicles. This, however, effectively rendered the entire column a stationary target, unable to maneuver in the streets past those units already destroyed. Chechen fighters could then use rocket propelled grenades and other heavy weaponry to destroy the remaining vehicles in the column. Those soldiers who attempted to escape from their burning vehicles were then targeted by machine gun and sniper fire, inflicting heavy casualties upon the Russian forces.

Mounting losses resulted in the opening of peace talks in spring 1995. President Dudayev and Aslan Maskhadov, the Chechen defender of Grozny, represented the more moderate nationalists fighting against the Russians. Their moderate attitude was likely the result of their common experience in Soviet

institutions, namely the army. Dudayev, who married a Russian woman and spoke Russian better than Chechen, distinguished himself fighting the mujahideen during the Soviet-Afghan War (Zürcher 76-77). Having made his career outside of Chechnya, he eventually obtained the rank of general in the Soviet Air Force before returning to Chechnya in 1990 (Askerov 88-89). Maskhadov, who was considered a secularist, served as an artillery commander until retiring in 1992 with the rank of a colonel. Both men were also the products of Stalin's deportations; Maskhadov was born in Kazakhstan and Dudayev spent the first thirteen years of his life there (Askerov 156-157) (Zürcher 86).

However, a radical faction led by Shamil Basayev, another prominent field commander and leader of separatist forces, was ascendant (Askerov 58-59). Basayev had previously traveled throughout the South Caucasus, interacting with Arab and Islamist insurgents. He also fought in the 1992-1993 Georgian-Abkhaz conflict, and even received training in mountain warfare and special operations from Russian military intelligence (Bodansky 36-37). This training would serve Basayev well when he eventually took up the cause of Chechen independence and became one of the foremost insurgent leaders. The trajectory of his involvement in the Chechen conflict matches the insurgency's development into a radical, Islamist struggle. Basayev is particularly notorious for leading a 1995 attack on a hospital in the Russian city of Budyonnovsk, some seventy miles north of the border with Chechnya (Akhmadov ve Lanskoj 53). One of his associates notes that it was around this time that Basayev's thinking underwent a significant transformation, such that "he changed from a Chechen patriot into an Islamic globalist." (Bodansky 41). The hospital assault at Budyonnovsk would serve as a harbinger of future acts of terrorism committed in the course of the conflict. In the raid, hundreds of hostages were taken, including many women and children. This, combined with the Chechen recapture of Grozny in August 1996, forced Yeltsin's hand and brought him to settle for peace. After Basayev's exploits in Budyonnovsk, one prominent Russian newspaper ran the headline "Moscow is on its knees." (Murphy 23-24). Russian media maintained extensive coverage of

the conflict, contributing to a general rise in war-weariness. The Chechens had outlasted the resolve of the Russians. An increasing number of Russians struggled to justify why such a small territory located on Russia's southern border was worth retaining (Lieven 196-197).

The Khasavyurt Accord was signed in August 1996 by Maskhadov and the Russian representative Alexander Lebed, but not before Russian forces were able to kill Dudayev. His successor as Acting President, Zelimkhan Yandarbiyev, represented a more radical, religiously inspired faction of the Chechen independence movement (Akhmadov ve Lanskoj 68). The formal peace treaty that followed the Khasavyurt Accord effectively returned Chechnya to its pre-war status. The language of the accord invoked national and ethnic rights, which were confirmed in the subsequent treaty. It reads:

The esteemed parties to the agreement, desiring to end their centuries-long antagonism and striving to establish firm, equal and mutually beneficial relations, hereby agree: (1) To reject forever the use of force or threat of force in resolving all matters of dispute. (2) To develop their relations on generally recognized principles and norms of international law. In doing so, the sides shall interact on the basis of specific concrete agreements. (3) This treaty shall serve as the basis for concluding further agreements and accords on the full range of relations (Russia-Chechnya).

Chechnya remained a *de jure* part of the Russian Federation, but for all intents and purposes, it continued its *de facto* independence. In a show of this independence, a presidential election was conducted in 1997 in which the moderate Maskhadov was elected over Yandarbiyev. However, the strength of radical groups and their ability to impose a degree of order on the otherwise chaotic society of interwar Chechnya would force Maskhadov from his traditionally nationalist and secularist convictions and compel him to make concessions to Islamists. The introduction of Shari'a law in February 1999 was one such concession (Askerov 157).

6. Interwar Chaos

The most striking change in Chechnya after the first war was the rapid development of Islamic radicalization. This, in turn, shaped the Russian perception of the Chechens and significantly impacted Russia's COIN approach. A heavy-handed, enemy-centric strategy would presumably raise fewer objections if the Chechens could be characterized as Islamic radicals and terrorists (Russell, Chechnya – Russia's 'War on Terror' 58-59). As Putin explained during one speech in 1999, "We will chase terrorists everywhere. If in an airport, then in the airport. So if we find them in the toilet, excuse me, we'll rub them out in the outhouse. And that's it, case closed" (Oliphant). The first war left Chechnya's economy in ruins. Taking advantage of the situation, radicals propagated fundamentalist interpretations of Islam. Particularly susceptible to fundamentalism were those Chechens born in Chechnya after the repatriation of their nation in 1957. As noted earlier, the native Sufi religious institutions and traditions at the core of the Chechen identity had been lost. This, combined with the chaos wrought by the transition away from a planned economy, created a climate in which radicalism could take root. The more secular leaders of the first war, such as Dudayev and Maskhadov, viewed Islam through the lens of Chechen nationalism. Islam, important though it might be, was but a single aspect that contributed to one's identity as a Chechen. Dudayev was not known to have been a practicing Muslim himself (Williams 79). He even distinguished himself in Afghanistan fighting many of the very forces that would eventually support the Chechen cause (Williams 80). In the aftermath of Dudayev's death, Maskhadov would discover that developments in Chechnya had steadily undermined the nationalist impetus that he and Dudayev had once championed.

6.1. The International Context: Islamism and Identity in the Post-Communist World

The post-Cold War world saw several important developments that influenced the conflict in Chechnya. The conclusion of the Cold War was not only marked by the collapse of a superpower. It

also saw the end of a defining era and undercurrent in geopolitics. Francis Fukuyama's famous assertion that man had reached "the end of history" may seem naïve today, but it captures the sentiment, common at the time, that liberal democracy had definitively triumphed as the supreme form of government (Fukuyama 3). Fukuyama's thesis has since received much criticism, including from scholars who predicted that Islamism, among other forces, would come to challenge Western liberal democracy (Barber). Critics would also seize upon the conflicts in Bosnia and Chechnya as refutations of Fukuyama's theory in favor of Samuel Huntington's "Clash of Civilizations." In any case, as communism receded in the 1990s, radical Islamism would assume its role as one of the chief opponents of Western liberalism. It is within this geopolitical context that the conflicts in Chechnya and Bosnia ought to be considered. This would become especially important in the Chechen case following the September 11 terrorist attacks.

Just as the prevailing geopolitical narrative was being redefined, so too were the identities of Muslims in the post-communist world. The situation of the Chechens during this time has already been explored at some length above, but it is helpful to consider their case in light of another of Europe's Muslim populations, the Bosniaks of the former Yugoslavia. Islam as a defining political ideology in Bosnia emerged soon after the breakup of Yugoslavia and found surprising strength among an otherwise secularized population (Bougarel 3-4). In response to the Bosnian War, Bosniaks found it necessary to form national Muslim institutions, which contributed to the formation and "re-Islamization" of their identity during and after the war (Bougarel 141-146). In response to Serbian aggression against the Bosniaks, Bougarel explains how "a wave of solidarity with [the Bosniaks] swept over the Muslim world" (Bougarel 237). Like Chechnya, the Bosnian conflict also drew the attention of al-Qaeda's leader, Osama bin Laden, and other Islamists. Unlike Chechnya, however, fundamentalist Islamism and jihad failed gain much traction among the Bosniaks (Bougarel 240-241). Bosniaks had rediscovered their Muslim identities but this did not lead them to

become Islamists. The reasons for this are many and unique to the Bosniak case, and have been explored at greater length elsewhere. The attempt to transplant fundamentalist ideology during the Bosnian War shows how foreign groups sought to spread pan-Islamist ideology in the post-Cold War world, with varying degrees of success from region to region. Where it failed to take hold in Bosnia, it succeeded in Chechnya.

6.2. Encroaching Islamism

The interwar period, which lasted until 1999, saw an aggressive Islamization campaign in Chechnya. Before Maskhadov had taken office, Yandarbiyev set out to reshape Chechen society. In attempting to establish Shari'a law, Yandarbiyev invited Islamists from the Middle East to visit Chechnya and he reworked the Chechen legal code to resemble Saudi Arabia's (Cohen 34). During the 1997 presidential campaign, Maskhadov took to saying that he would create a "Chechen Islamic state." The reasons for this are not entirely clear but the statement was suggestive of the situation on the ground in Chechnya (Sokirianskaia 123). Evidently, a growing segment of the population would find the establishment of an Islamic state to be desirable, so much so that the once secular Maskhadov felt compelled to co-opt the slogans of the Islamists. But even now, a distinction is to be made between Maskhadov and Yandarbiyev as it pertains to their understandings of Islam. Maskhadov was a close ally of Akhmad Kadyrov, who, as chief mufti of Chechnya, represented the religious establishment threatened by these foreign forms of Islam. Both men actively campaigned against the rising influence of Wahhabist, Salafist, and other fundamentalist ideologies (Cohen 35).

Foreign radical groups adeptly exploited the lack of central authority in Chechnya during the interwar years. Islamic radicals began to establish themselves in towns and villages across Chechnya, where Maskhadov's authority was weakest. As Cohen notes, the forces that had been loyal to Maskhadov during the first war were "underfunded, undermanned, and demoralized" (Cohen 37). Meanwhile, Ayman al-Zawahiri, al-Qaeda's second in

command, was arrested and later released in the neighboring republic of Dagestan in 1997 (Cohen 35). Maskhadov's inability to control various factions helped to facilitate the spread of radical Islamism. The most consequential faction formed was that which saw an alliance between Shamil Basayev and a foreign fighter, Ibn al-Khattab. Khattab, a Saudi, traveled to Chechnya during the First Russian-Chechen War. He was a veteran of the war against the Soviets in Afghanistan and is even suspected of having been trained by the CIA over the course of that conflict (Akhmadov ve Lansky 123). He would eventually establish a training camp in the countryside that attracted individuals drawn to the new and foreign teachings that had been spreading in the region as a result of Yandarbiyev's campaign and the influx of foreign preachers (Akhmadov ve Lansky 123). The insurgents trained in this camp would be imbued with Khattab's fundamentalist views, contributing to the insurgency's radicalization.

6.3. Radical Ideologies

The form of Islam spreading in Chechnya at the time is more accurately described as being Salafist in its orientation than Wahhabist, but is more likely still to have been a complicated mix of Salafism, Wahhabism, and traditional Sufism. Salafism as a distinct movement emerged in Egypt during the nineteenth century in response to Western imperialism. As Hahn explains, "[Salafism] is as much a revolutionary political movement as a religious trend." (Hahn 25). One figure commonly associated with the formulation of modern Salafist thought is the Egyptian Islamist theorist, Sayyid Qutb. Wahhabism can be understood as a particular strain of Salafism (Sudiman ve Saiful Alam Shah Bin 1-3). It is similarly puritanical and austere in its interpretation of the Quran and hadiths. Its adherents view Wahhabism as Islam in its purest form and seek to eliminate what they perceive to be doctrinal deviations and other innovations in Islam (Askerov 239). At the time, Russian forces would make no distinction between the two ideologies that, while sharing some similarities, are nevertheless distinct. Later, both Chechen insurgents and the Kremlin distinguished between Wahhabism, as the Kingdom of

Saudi Arabia's state ideology, and Salafism, as an Islamic movement newly introduced to the Caucasus (Smirnov). The Wahhabis, such as Khattab, were able to exploit what Akhmadov and Lanskoj call "a tremendous ignorance of religion in Chechnya." (Akhmadov ve Lanskoj 125). After joining forces with Basayev, their regional exploits would precipitate the onset of the Second Russian-Chechen War and cause the insurgency to develop increasingly religious characteristics.

Basayev's political marriage of convenience with Khattab led to the creation of a military force that would launch an invasion of neighboring Dagestan in August 1999 (Gammer 213). Still, a distinction existed between the two at this point that is important to identify. Basayev was firmly in the radical camp of Chechen separatists, as evidenced by his actions in Budyonovsk; he had been willing to commit acts of terrorism that Dudayev and Maskhadov were not prepared to sanction or condone. However, Basayev was not a Wahhabi like Khattab and, as noted, was still chiefly motivated by political separatism and nationalism rather than religious fervor. However, he may have broadened his separatism to include the wider North Caucasus as a result of the rhetoric of the foreign jihadists like Khattab. The predominantly Muslim areas of Russia were considered to be oppressed regions of the larger ummah. This pan-Islamist narrative, also important in heretofore-considered Bosnian case, inspired many foreign fighters. The narrative is also reminiscent of the Soviet war in Afghanistan, where the conflict was framed as a holy war against the evil, atheistic Soviet Union (Feifer 132). Basayev, while still a nationalist, likely adopted much of this rhetoric, molded it to fit his convictions, and rationalized it by contending that the Russians had historically oppressed the Muslim peoples of the Caucasus. By drawing upon this shared history of struggle, he could hope to unite the various peoples of the Caucasus in a struggle against Russia, not unlike his historical namesake. It is also quite possible that Basayev's alliance with Khattab was purely a pragmatic calculation. Basayev's ultimate motive as a nationalist may have been to strengthen the Chechen cause by appealing to and accepting support from fundamentalist radicals who expressed a

willingness to fight Russia, especially given Western powers' lack of support for the Chechens (Williams 188). Making appeals to religion was but one additional way to further the nationalist cause (Vatchagaev 205). Whatever the case, Basayev's actions are demonstrative of the lack of internal cohesion in Chechnya during the interwar period. Basayev illustrates how certain leaders and factions within the Chechen movement began to align with foreign Islamists who took advantage of the turmoil in the region (Kepel 233). This chaos ultimately led to the Second Russian-Chechen War, a conflict whose character differed radically from the first.

7. The Outbreak of the Second Russian-Chechen War

Khattab and Basayev's invasion of Dagestan provided the *casus belli* needed for the Russians to invade Chechnya a second time. The Kremlin, now led by President Vladimir Putin, was keen to avoid the mistakes that contributed to the defeat in the first war. In this conflict, the Russians would respond with a similar use of overwhelming force but were careful to avoid costly urban warfare. To this end, the Russians launched a massive artillery bombardment of Grozny, leveling much of the city before any Russian forces had even entered it. (Cohen 43). But of even greater importance was the narrative that the Russians constructed around the conflict. In a certain respect, the Russians did seek to win hearts and minds during the second war, but these were the hearts and minds of the Russian people, not the Chechens (Schaefer 199). Unlike during the first war, the media's access to this conflict was greatly restricted, hiding from public view the war crimes being committed by Russian forces in Chechnya (Cohen 43). The Russian leadership immediately portrayed the campaign as one being waged against lawless terrorists. Average Russians might be forgiven for accepting this narrative, given the incursion into Dagestan and general chaos in Chechnya during the interwar period.

Chechens were broadly characterized as terrorists who posed an imminent threat to the average Russian citizen. For example, in the aftermath of the 1999 apartment bombings in several Russian

cities, the Russian newspaper of record, *Izvestiya*, published an article alleging a Chechen connection under the title “Wolf Tracks.” *Argumenty i fakty*, another newspaper, ran the headline “The Chechen wolves have been driven back to their lair, but for how long?” (Russell 106). The portrayal of Chechens as wolves had long been used to as a demonization tactic. Terrorism, of course, is a tactic that can be employed by separatists (Russell, Chechnya – Russia’s ‘War on Terror’ 60). But in the Chechen case, it should not be construed as being representative of the entire separatist movement. Certain factions, such as Basayev’s, were more willing to target civilian, but it would be a mistake to assume that this was a coordinated strategy among pro-independence Chechens. Nevertheless, Putin and the Kremlin would find that by characterizing the conflict as a war against terrorists, public and international support could more easily be maintained.

8. The Final Formulation of Russia’s Postwar Counterinsurgency Approach

Russia’s contemporary COIN approach became fully developed during and especially after the Second Russian-Chechen War. Vladimir Putin’s Kremlin deliberately sought to frame the conflict in Chechnya in terms of the “Global War on Terror” (Russell, Chechnya – Russia’s ‘War on Terror’ 90-91). Tactically speaking, Russia developed its own enemy-oriented methods that differed significantly from the Western population-oriented approaches to COIN. The Kremlin’s approach proved so unique and brutal that the subsequent literature on the conflict directly adopted the use of the Russian term, *zachistka*, to describe the counterinsurgency’s sweep, or “cleansing,” operations. Though the term may be rendered in this way, it is not a precise translation. The sweeps conducted in Chechnya have little comparison elsewhere and so the term is left largely untranslatable from the original Russian, in a way similar to such words as *glasnost* or *sputnik* (Gilligan, Propaganda and the Question of Criminal Intent; The Semantics of the *Zachistka* 1040-1042).

Another key factor contributing to the Russian victory in the Second Russian-Chechen War was the use of ethnic Chechen units; exploiting local factionalism would be a major component in later Russian counterinsurgency strategy. The period of open warfare largely concluded by May 2000, when the Chechen government was forced underground and replaced by a pro-Russian regime. This new government was led by Akhmad Kadyrov who, after growing disillusioned with Maskhadov's leadership, switched sides at the beginning of the second war (Russell, Chechnya – Russia's 'War on Terror' 42). The installation of Kadyrov would enable the Russians to transform the nature of the conflict, with the Kremlin growing less willing to negotiate with various separatist bands and leaders (Russell, Chechnya – Russia's 'War on Terror' 42). In any case, the separatists were now uniformly portrayed as fundamentalist terrorists, precluding any negotiation.

8.1. Framing the Conflict in Terms of the War on Terror

With the battle phase of the war over, the Russian focus turned to counterinsurgency specifically. The September 11 terrorist attacks would impact the trajectory of the insurgency and Russian response to it (Vatchagaev 213). Putin and Russian commanders had convinced many everyday Russians that the Chechen conflict was one fought primarily in the name of combatting radical, Islamic terrorism. The attacks in America were conveniently used by the Kremlin to link the Chechen conflict with the broader "War on Terror" (Russell, Chechnya – Russia's 'War on Terror' 109). Indeed, the Russians would characterize their counterinsurgency in Chechnya as an "antiterrorist operation." This was a particularly consequential designation. Firstly, this characterization was used to legitimize Russian tactics in the eyes of the broader international community (Gilligan, *Terror in Chechnya: Russia and the Tragedy of Civilians in War* 71). The United States and other nations engaged in the War on Terror would hardly want to be seen criticizing another country's campaign against supposed terrorists. Secondly, this designation altered the way Russia responded to the insurgency in the region,

employing brutal and indiscriminate tactics (Richmond 86). A major distinction exists between COIN and counterterrorism, but this difference was steadily, even purposefully, blurred (Baev 151).

8.2. Zachistki as a Form of Collective Punishment

One of the most ubiquitous components of the Russian COIN strategy in the years immediately following the second war were the sweeps of villages suspected of harboring insurgents. These sweeps, or *zachistki* (singular, *zachistka*), were ostensibly conducted to root out insurgent forces hiding among the general population and were most frequently undertaken between 2000 and 2003 (Baev 150). In practice, however, the *zachistka* became a form of collective punishment (Gilligan, *Terror in Chechnya* 16). On the tactic, Gilligan writes:

The sweep operation embodied all the features of a standard counterinsurgency tactic. Formally, it was defined as a ‘special operation aimed to check residence permits and identify participants of the illegally armed formations.’ A sweep ranged in duration from one to twenty days. In the majority of cases, a village was encircled and sealed by heavy artillery, armored vehicles...military trucks, and helicopters, preventing civilians from entering or exiting (Gilligan, *Terror in Chechnya* 50-51).

Once this process of encirclement had been complete, Russian Special Forces, often without identifying their rank or affiliation, would conduct a methodical, house-by-house search through the village. By 1999, the term “*zachistka*” had entered the public domain, even though it had been military slang since at least 1995 (Gilligan, *Terror in Chechnya* 52-53) (Gilligan, *Propaganda and the Question of Criminal Intent; The Semantics of the Zachistka* 1043). The use of sweep operations is hardly unique to Russia as a component of COIN strategy. But the distinguishing element of the *zachistka* is its systematic nature, brutal execution, and repeated use.

One of the most notorious examples of a *zachistka* occurred in the Chechen village of Novye Aldy in 2000. On the morning of February 5, some one hundred unmarked soldiers surrounded the

village. Over the course of the operation, these forces killed anywhere between sixty and eighty civilians. Having looted many homes, the forces doused houses in kerosene and left the village to burn. One report on the massacre noted that “soldiers were pushing people into their homes, throwing grenades into basements full of civilians, and setting houses alight with people inside.” (Williams 177). It is suspected that the perpetrators of the Novye Aldy massacre were members of the OMON, an interior paramilitary police force (Williams 54-58) (Laruelle 14) (Gilligan, Propaganda and the Question of Criminal Intent; The Semantics of the *Zachistka* 1044). The intensity of these “mopping-up operations”, as they were also called, increased into 2002, with certain villages being subjected to as many as forty sweeps (Williams 69).

Gilligan characterizes the *zachistka* as a form of torture, meant to inflict physical, and more significantly, psychological damage. She notes, “[The *zachistka*] was used to assert the dominance of the Russian forces, to create a broader landscape of fear, and to neutralize potential fighters or those who were hors de combat.” The majority of those detained in these sweeps were eventually released, but only after having being subjected to torture in “filtration camps,” such as the one that existed at Chernokozovo (Williams 71) (Gilligan, Terror in Chechnya 59). The Russian human rights organization Memorial estimates that upwards of 200,000 Chechens were detained in filtration camps at one point or another, inflicting major psychological trauma (Askerov 99). *Zachistka* operations and filtration camps are two of the most glaring manifestations of the campaign of state terror in Chechnya. After the humiliating collapse of the USSR and defeat in the First Russian-Chechen War, the second war was seen as an opportunity to redeem the prestige of the armed forces and restore Russian confidence and national pride (Gilligan, Terror in Chechnya 71) (Satter 98).

9. Western Perspectives on the Russian Approach to Counterinsurgency

The frequency of *zachistka* operations steadily diminished after the summer of 2003, but by then they had already significantly impacted the nature of the conflict (Gilligan, *Terror in Chechnya* 71). Today, Chechnya is one of the least violent republics in the Caucasus, ten years after the Russians declared the end of their “counterterrorist” operation in the region (Dunlop 50) (Moore). Given this reduction in violence, should the Russian counterinsurgency operation be considered a success? The prospect of this being the case has important implications for the way Western formulators and operators think about COIN. It raises the possibility that a more effective, albeit heavy-handed, means of conducting COIN exists. Ultimately, both the Western approach and the Russian approach are concerned with the issue of achieving stability. The means by which this stability is obtained is where the two approaches diverge. The Russian approach, with its numerous abuses, is considered inimical to the values of the West while the Russians consider the Western approach to be ineffective or overly idealistic. After all, the United States remains involved in Iraq and Afghanistan. However, none of this is to say that the Chechen conflict has been definitively settled. If one of the objectives of COIN is to address and resolve the underlying reasons for the insurgency in the first place, the Chechen case is most definitely not resolved. Chechnya remains firmly under Moscow’s grip. Today there exists no real prospect of it gaining independence, and Chechen nationalism has been redirected and effectively neutralized through the imposition of a pro-Kremlin regime under Akhmad Kadyrov’s son, Ramzan. However, this status quo in the region is brittle and relies upon the close relationship between Kadyrov and Putin (Cohen 74). If either man is removed from office or otherwise incapacitated, the region will likely be thrown into disorder once more.

Two interesting comparisons to non-Russian COIN experiences can be made which relate to psychology and strategy. The first is the French response to the Algerian War of Independence (1954-1962) during Africa’s period of decolonization. In the aftermath of

France's 1954 defeat in Indochina, Algeria presented itself as an opportunity to salvage French national pride, much in the way that Chechnya had done for Russia after the dissolution of the USSR. The second is the American experience in Vietnam, specifically as it relates to the Russian policy of Chechenization. Although Vietnamization and Chechenization entailed different tactics, the underlying aim of both of these policies was quite similar. Chechenization, like Vietnamization before it, was intended to shift responsibility of fighting the insurgency from Russian federal forces to local, pro-Kremlin Chechens (Eichler 53-54). This policy transformed the conflict into something of a civil war among the Chechens. Many of the pro-Kremlin forces under the Kadyrov's command, the *kadyrovtsy*, are themselves veterans of the fight against the Russians during the 1990s (Russell, Chechnya – Russia's 'War on Terror' 87-88). This paramilitary force largely assumed the place of the Russian federal security forces, though both were known to have committed widespread human rights abuses (Russell, Chechnya – Russia's 'War on Terror' 58) (Askerov 130-131).

10. Radicalization from Within or Without?

The concern of this paper is to examine whether or not Russian tactics led to the radicalization of the anti-Russian insurgency in the North Caucasus. The cause of this is not primarily rooted in the tactics employed by the Russians, though the serious psychological consequences of these measures should not be understated. Instead, the introduction of foreign, fundamentalist strains of Islam was responsible for the conflict's transformation, and this process was accelerated by the adoption of these ideologies by certain elites and insurgent leaders. Among these leaders, the lack of foreign concern likely caused many moderates to gravitate toward Islamism. The loss of traditional Sufism was not the result of Russian operations during the recent campaigns in Chechnya. Nor did Wahhabism naturally grow out of the historical circumstances of the Chechens; this was a foreign transplant that took root among disaffected Chechen separatists. If anything, much of the radicalization can be traced to the

interwar period, before the Russians had employed the *zachistka* and similar tactics on a large scale against. Yandarbiyev and Udugov were instrumental in forging ties with the Taliban in Afghanistan and visited that country during this period (Cohen 30). Gilligan likewise credits Yandarbiyev and Khattab for transforming the struggle in Chechnya from a national separatist movement into “an increasingly strong Islamist [conflict] couched in the language of jihads, caliphates, jamaats, and amirs.” (Gilligan, *Terror in Chechnya* 123-124).

10.1. The Foreign Factor

The attempt by foreign Wahhabis to establish an Islamic state in Chechnya during the interwar period has been well documented (Broxup 104-105). It has also been shown that the region experienced a significant influx of Islamic missionaries in the wake of the collapse of the USSR, bringing to Chechnya an Islam foreign to the region (Vatchagaev 221). Vatchagaev also argues that the Chechen embrace of Islamism was precipitated by the realization that Western governments would not come to the Chechens’ aid. As a result, the Chechen leadership looked elsewhere and found allies among radical groups (Vatchagaev 208). For example, Taliban-controlled Afghanistan granted Chechnya full diplomatic recognition and lent material support to the Chechens (Schaefer 77). Explaining his interest in the conflict, Osama bin Laden wrote:

This [Chechen] Muslim nation has been attacked by the Russian predator which [*sic*] believes in the orthodox Christian creed. The Russians have exterminated an entire people and forced them into the mountains, where they have been devoured by disease and freezing winter, and yet no one has done anything about it (Gilligan, *Terror in Chechnya* 137).

This sentiment differs from that voiced by Chechens such as Dudayev in the early 1990s, even if the assessment of Russia’s historical actions in the region are accurate. Dudayev firmly desired the establishment of a secular state. He warned, “Where any religion prevails over the secular constitutional organization of the state, either the Spanish Inquisition or Islamic

fundamentalism will emerge” (Williams 85). This statement is a testament to the extent to which Chechnya was radicalized in the years following Dudayev’s death in 1996. On the whole, while the motivations of nationalists and Islamists may have differed, the support that foreign groups offered to the Chechens in their struggle for independence was appreciated, especially in light of Western indifference to the conflict (Bodansky 31, 42).

10.2 The Tactical Factor

Chronologically, the emergence of the *zachistka* occurred after a significant degree of radicalization had already taken place. The tactic, as noted, was primarily employed between 2000 and 2003. Al-Shishani, a specialist on Islamist movements in the North Caucasus, notes that Salafi-Jihadist groups were already active in Chechnya by 1997, during the interwar period (Al-Shishani 265). Hughes adds that the steady increase in religiosity in Chechnya could already be detected prior to the military conflict with Russia, during Dudayev’s presidency when he sought to establish a secular state (Hughes 68-69). Al-Shishani also writes that the Chechen elite’s acceptance of fundamentalist Islam was also conditioned by their socioeconomic status from the 1980s onwards (Hughes 275). Nonetheless, the First Russian-Chechen War remained primarily motivated by nationalism and separatism. Even the more radical pro-independence forces, like Basayev’s, remained ideologically close to the nationalist and secular-minded Dudayev (Akhmadov ve Lanskoj 5). Following Dudayev’s death, Basayev was often seen travelling with Movladi Udugov, one of the individuals most responsible for the propagation of fundamentalist Islam (Akhmadov ve Lanskoj 26). The underground resistance government has also fostered close relations with foreign Wahhabis and other extremists (Hahn 37). Clearly, religion had not been a central component of the Chechen struggle until the influx of foreign Wahhabis and other fundamentalists during and after the First Russian-Chechen War (Schaefer 163).

11. Conclusion

How can we understand the complex nature of the recent Russian-Chechen conflict? Additional research into the roots of radicalization should be undertaken to obtain a fuller picture of the changing nature of this conflict. The evidence thus far suggests that the Russian tactics *themselves* were not responsible for the radicalization of the insurgency in the North Caucasus. As the Chechen conflict has progressed, the original nationalist motivations were gradually lost. Instead, the conflict's radicalization has caused it to be considered as another front in the Global War on Terror. This matter ought to be of particular interest given the number of Chechen fighters who have fought for the Islamic State in Iraq and Syria (Askerov 123). This suggests that many of the underlying issues at the core of the Chechen conflict have been left unresolved, leading disaffected young men to take up the jihadist cause.

The insurgency in Chechnya ought to be examined closely by theorists and operators of COIN doctrine. While the tactics employed by Russia might be considered unacceptable by Western standards, there is still a utility in evaluating them; the Chechen case provides insights into how insurgencies transform in response to external influences. Early scholarship on COIN focused primarily on separatist insurgencies. More recent literature has emphasized Islamist insurgencies. Both of these elements are present in the Chechen case. Finally, Chechnya remains a land where historical grievances continue to simmer. Discontent in the region remains, as evidenced by the presence of Chechen combatants fighting in the Levant. Therefore, additional research into the factors that increase one's vulnerability to extremism would benefit this study. Although the most violent phase of the conflict in the North Caucasus has passed, this borderland between Europe and the Middle East will continue to be of consequence for Russia, the United States, and beyond in the future.

Bibliography

Akhmadov, Ilyas and Miriam Lanskoj. *The Chechen Struggle: Independence Won and Lost*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Allen, W.E.D. *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Al-Shishani, Murad Batal. «The Rise and Fall of Arab Fighters in Chechnya.» Howard, Glen E. *Volatile Borderland: Russian and the North Caucasus*. Washington, DC: The Jamestown Foundation, 2012.

Askerov, Ali. *Historical Dictionary of the Chechen Conflict*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.

Baev, Pavel K. «The Targets of Terrorism and the Aims of Counter-Terrorism in Moscow, Chechnya and the North Caucasus.» Howard, Glen E. *Volatile Borderland: Russian and the North Caucasus*. Washington, DC: The Jamestown Foundation, 2012.

Baiev, Khassan, Ruth Daniloff and Nicholas Daniloff. *Grief of My Heart: Memories of a Chechen Surgeon*. New York: Walker & Company, 2005.

Barber, Benjamin R. «Jihad vs. McWorld» *The Atlantic*, March 1992, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1992/03/jihad-vs-mcworld/303882/>

Bodansky, Yossef. *Chechen Jihad: Al Qaeda's Training Ground and the Next Wave of Terror*. New York: Harper Collins, 2007.

Bougarel, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina*. London: Bloomsbury Publishing, 2018.

Broxup, Marie Benningsen. «The Russian Experience with Muslim Insurgencies: From the North Caucasus in the 19th Century to Afghanistan and Back to the Caucasus.» Howard, Glen E. *Volatile Borderlands: Russia and the North Caucasus*, 2012.

Christopher, Paul. «Moving Beyond Population-Centric vs. Enemy-Centric Counterinsurgency.» *Small Wars & Insurgencies* 27 6 (2016).

Cohen, Ariel. *Russia's Counterinsurgency in the North Caucasus: Performance and Consequences*. Carlisle Barracks: United States Army War College Press, 2014.

Derluguian, Georgi. «The Forgotten Complexities of the North Caucasus Jihad in the Nineteenth Century.» Yalcin-Heckmann, Lale ve

Bruce Grant . *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories, and the Making of a World Area*. Münster: LIT Verlag, 2008.

Dunlop, John. «Putin, Kozak and Russian Policy Toward the North Caucasus.» Howard, Glen E. *Volatile Borderlands: Russia and the North Caucasus*, 2012.

Eichler, Maya. *Militarizing Men: Gender, Conscription, and War in Post-Soviet Russia*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

Feifer, Gregory. *The Great Gamble: The Soviet War in Afghanistan*. New York: HarperCollins, 2009.

Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.

Fukuyama, Francis. «The End of History?» *The National Interest* No. 16 (Summer 1989).

Gammer, Moshe. «Empire and Mountains: The Case of Russia and the Caucasus.» *Social Evolution & History* 12 2 (2013).

—. «The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus.» *Die Welt des Islams* 34 2 (1994).

—. *The Lone Wolf and the Bear: Three Centuries of Chechen Defiance of Russian Rule*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006.

Gentile, Gian. «A Strategy of Tactics: Population-Centric COIN and the Army.» *Parameters* 39 3 (2009).

George, Julie. *The Politics of Ethnic Separatism in Russia and Georgia*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Gilligan, Emma. «Propaganda and the Question of Criminal Intent; The Semantics of the Zachtistka.» *Europe-Asia Studies* 68 6 (2016).

—. *Terror in Chechnya: Russia and the Tragedy of Civilians in War*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Ginsberg, Thomas. «Russian Region Plays Independence Card in Referendum.» 19 April 1993. *apnews*. 27 08 2018. <<https://www.apnews.com/67d09a3b50d0c8e0f395a0726ba40f11>>.

Hahn, Gordon M. *Russia's Islamic Threat* . New Haven: Yale University Press, 2007.

Hughes, James. *Chechnya: From Nationalism to Jihad*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2007.

Juozas, Lukša. *Forest Brothers: The Account of an Anti-Soviet Lithuanian Freedom Fighter, 1944-1948*. Budapest: Central European University Press, 2009.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris Publishers, 2002.

King, Charles. *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus*. New York: Oxford University Press, 2008.

Laruelle, Marlène. «Kadyrovism: Hardline Islam as a Tool of the Kremlin?» *Russie.Nei.Visions* No. 99 (March 2017).

Lieven, Anatol. *Chechnya: Tombstone of Russian Power*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Moore, Lucy. «Violence in the North Caucasus.» 2 September 2010. *Center for Strategic and International Studies*. 23 10 2018. <https://www.armscontrol.org/act/2004_12/acprint>.

Murphy, Paul. *The Wolves of Islam: Russia and the Faces of Chechen Terror*. Washington D.C.: Brassey's Inc., 2004.

Myers, Joseph. «The Counter-Insurgency Operation in Chechnya.» University of Leeds, 2013. Master's thesis

Myers, Steven Lee. *The New Tsar: The Rise and Reign of Vladimir Putin*. New York: Alfred A. Knopf, 2015.

Nasritdinov, Emil. «Vulnerability and Resilience of Young People in Kyrgyzstan to Radicalization, Violence and Extremism: Analysis across Five Domains.» Dü. Russian, and Eurasian Studies Institute for European. Washington, D.C., 21 February 2019.

Nekrich, Aleksandr. *Punished Peoples: The Deportation and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War*. New York: W.W. Norton & Company Inc., 1981.

Oliphant, Roland. "Fifteen Years of Vladimir Putin in Quotes." The Telegraph, 07 May 2015, <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/vladimir-putin/11588182/Fifteen-years-of-Vladimir-Putin-in-quotes.html>.

Peris, Daniel. *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Richmond, Walter. «Russian policies towards Islamic extremism in the Northern Caucasus and destabilization in Kabardino-Balkaria.»

Gammer, Moshe. *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet Disorder*. London: Routledge, 2008.

—. *The Circassian Genocide*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2013.

Russell, John. *Chechnya – Russia’s ‘War on Terror’*. New York: Routledge, 2007.

—. «Terrorists, Bandits, Spooks and Thieves: Russian Demonisation of the Chechens before and since 9/11.» *Third World Quarterly* 26 1 (2005).

Russia-Chechnya. «Peace Treaty and Principles of Inter-relation between the Russian Federation and the Chechen Republic of Ichkeria.» University of Ulster: Transitional Justice Institute, Incore, 12 May 1997. Transitional Justice Peace Agreements Database.

Sakwa, Richard. «The Revenge of the Caucasus: Chechenization and the Dual State in Russia.» *Nationalities Papers* 28 5 (2010).

Satter, David. *The Less You Know, The Better You Sleep: Russia’s Road to Terror and Dictatorship under Yeltsin and Putin*. New Haven: Yale University Press, 2016.

Schaefer, Robert. *The Insurgency in Chechnya and the North Caucasus: From Gazavat to Jihad*. Santa Barbara: Praeger Security International, 2010.

Smirnov, Andrei. «The Kremlin’s New Strategy to Build a Pro-Russian Islamic Chechnya.» *North Caucasus Weekly* 7 2006.

Smith, Sebastian. *Allah’s Mountains: The Battle for Chechnya*. New York: Tauris Parke Paperbacks, 2006.

Sokirianskaia, Ekaterina. «Ideology and Conflict: Chechen political nationalism prior to, and during, ten years of war.» Gammer, Moshe. *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet Disorder*. London: Routledge, 2008.

Sudiman, Mohamed Bin Ali and Muhammad Saiful Alam Shah Bin. «Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin?» *RSIS Commentary* 2016.

The Russian General Staff. *The Soviet-Afghan War: How a Superpower Fought and Lost*. Translated by Lester W. Grau and Michael A. Gress. Lawrence: University Press of Kansas, 2002.

Tucker, Ernest. «Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus.» Sanders, Thomas, Gary Hamburg ve Ernest Tucker. London: Routledge Curzon, 2004.

Vatchagaev, Mairbek. «The Chechen Resistance: Yesterday, Today and Tomorrow.» Howard, Glen E. *Volatile Borderland: Russian and the North Caucasus*. Washington, DC: The Jamestown Foundation, 2012.

Ware, Robert Bruce and Enver Kisriev. *Dagestan: Russia Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*. Armonk: M.E. Sharpe, Inc., 2010.

Williams, Brian Glyn. *Inferno in Chechnya: The Russian-Chechen Wars, the Al Qaeda Myth, and the Boston Marathon Bombings*. Lebanon : ForeEdge, 2015.

Zelkina, Anna. *In Quest for God and Freedom: The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus*. New York: New York University Press, 2000.

Zhemukhov, Sufian N. «The North Caucasus: How Islam and Nationalism Shaped Stability, and Conflict in the Region.» Migacheva, Katya ve Bryan Frederick. *Religion, Conflict, and Stability in the Former Soviet Union*. Santa Monica: CA: RAND Corporation, 2018. 35-64.

Zürcher, Christoph. *The Post-Soviet Wars: Rebellion, Ethnic Conflict, and Nationhood in the Caucasus*. New York: New York University Press, 2007.

Social Revolution in Circassia: The Interdependence of Religion and the World- System

William Horak*

Abstract

This article examines the relationship between religion, geography, and social changes that took place in Circassia in the middle of the 17th century. The paper uses a philosophical approach to analyze the articulation of the economic, political, and ideological elements that connected the case of Circassia to the world-system theory. The Circassian social formation was a hybrid of the communal and tributary stages of human history. The social revolution in Circassia appears to be the result of class conflict, in the Marxist definition. The Circassians economy and political system was a product of the diffusion in the Silk Road system that affected their relationship with Europe, the Middle East, Anatolia, and Russia. These forces created the framework in which the Circassians were subjected to, and became the victims of, historical oppression. Likewise, this measure of oppression only successively deepened as the transition of the world system from the Tributary stage, starting 1492, to advanced industrial capitalism, i.e., 1850, asserted dominance over the framework of oppression. In proportion, the conditions of revolution ripen.

Key words: *Circassians, Caucasus, Marxism, World-system, Social structure*

* William Horak, undergraduate student at the Universities of Maryland at Shady Grove and Baltimore County. E-mail: Whorak1@umbc.edu

Çerkesya'da Sosyal Devrim: Dinin ve Dünya Sisteminin Birbirine Bağımlılığı

Özet

Bu makale, 17. yüzyılın ortalarında Çerkesya'da meydana gelen din, coğrafya ve sosyal değişimler arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Makale, Çerkesya örneğini dünya sistemi teorisine bağlayan ekonomik, politik ve ideolojik unsurların eklemlenmesini analiz etmek için felsefi bir yaklaşım kullanmaktadır. Çerkes sosyal yapısı, insanlık tarihinin toplumsal ve bağımlı aşamalarının bir melezidir.

Çerkesya'daki toplumsal devrim, Marksist tanımdaki sınıf çatışmasının bir sonucu gibi görünmektedir. Çerkes ekonomisi ve politik sistemi, İpek Yolu sistemindeki Avrupa, Orta Doğu, Anadolu ve Rusya ile ilişkilerini etkileyen yayılmanın bir ürünüdür. Bu güçler, Çerkeslerin maruz kaldıkları ve mağdur oldukları tarihsel baskıya çerçeve oluşturdu. Aynı şekilde, bu baskı ölçütü, 1492'den başlayarak, gelişmiş bir endüstriyel kapitalizme, örneğin, 1850'ye, 1850'den itibaren, Birleşik Devletler'in Bağımlılık aşamasından geçiş sürecine, örneğin, 1850'nin, baskı çerçevesi üzerinde baskın olduğunu öne sürerek, art arda derinleşti. Orantılı olarak, devrim koşulları olgunlaştı.

Anahtar Kelimeler: Çerkesler, Kafkasya, marksizm, dünya sistemi, sosyal yapı

Introduction

Karl Marx wrote both approvingly and with concern for the Circassian's resistance against the Russian expansion, respectively. His consciousness of this social struggle, though, like our's to our current struggles, was *limited* to the specificity of both the material and social conditions organizing the spatiotemporal nature of his life's situation; which for him was London, the core of the then global superpower, in the mid 19th century. Therefore, much like other writers of the subject of Circassia, such as Longworth,¹ Bell² and Urquhart (King 238-255), his content of

¹ Longworth, John A., *A Year among the Circassians*, 2 vols. (London, 1840)

² Bell, James Stanislaus, *Journal of a Residence in Circassia, during the years 1837, 1838, and 1839*, 2 vols. (London, 1840)

understanding was based by the aggregated material made by others, his subjectivity, the ideologies at play in the world-system, and the intersection of the internal (metropole-colonial) factors with those of the world systems'. The last two, for e.g., is found in the *Great Game*.

While all the production of knowledge must start from the product of an intellectual's analysis of one's object, and while the accumulation of these products allows for a more total articulation, there are clearly defects existing in the material. What I mean by defects in relation to literary material of Circassia associated with the Tsar or Soviet spatio-temporalities is the lack of self-criticism of their own societies. While being truly unique, Circassia's story is a symbol of what will happen to marginal societies enveloped by an hostile world system if humans do not act internationally in class solidarity, aspects of these defects have permeated into contemporary understandings of Circassia. While I recognize that without these works I could not write *this*, as they are elements of the larger historical development of the historiographies of Circassia, this needs to be overcome. Some expressions of these inherited limitations are realizable in the charges of homology of Circassia's development to that of feudal Europe, in the notions that the Circassian movement in the first half of the 19th century was for a Nation-state, and the general lack of interconnection between religion, the Circassian structure and international forces in contemporary products. Others are seen in the labeling of this structure as acephalous (Althusser 53).³ On this, I think scholars' assertions of Circassia's social structure as

³ "Marx conceived the *structure* of every society as constituted by 'levels' or 'instances' articulated by a specific determination: the *infrastructure*, or economic base (the 'unity' of the productive forces and the relations of production) and the *superstructure*, which itself contains two 'levels' or 'instances': the politico-legal (law and the State) and ideology (the different ideologies, religious, ethical, legal, political, etc.)" The structure, in itself, therefore mediates its two essential concepts to raise to dominance a particular element, determined by the dominant of the two concepts (tributary or capital), to reconstitute and animate the unity of the social formation.

acephalous⁴ is based two reasons. One the one hand, on their realization of a differentiation of coming to be in the historical forms of the stages of development between the social formations of Europe and Circassia. Two, based on the first, the incongruence between the terms for articulating the historical development of the European reality as against that of Circassia's own, and hence the forms of historical individuality between them *appear* incommensurable.

Even if the transition from European feudalism to capitalist was the result of absolute monarchies losing control over the new relations of production they stimulated to dislocate the aristocracy, and were motivated by centralizing power for itself and to wage ever more complex wars, this does not make necessary this same *form of transition* for Circassia. It is clear the transitory process was underway in Circassia in the late 1700s, but as the international pressure bore down, in proportion to the social reforms, it increased in rate. To start the next stage of historical analysis, research, and recognition of Circassia, we must break out of "the tradition of all the dead generations [which] weighs like a nightmare on the brain of the living" (Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* 15). The only way to do so is by revolutionizing our consciousness of it. On that end, I submit Circassia was not in the feudal or slave stage of history; rather they were in the *tributary stage*.

To argue this, I propose that Circassia's development is but an element of the larger story of the Mediterranean and then world system (Amin).⁵ Through this lens, I seek in this paper to prove the

⁴ As the lack of a central political authority, political dominance, and therefore is "headless."

⁵ In the words of Samir Amin, "we can date the birth of this mediterranean system from the conquests of Alexander the Great and conceptualize a single long historical period from this date to the Renaissance, encompassing at first the 'Ancient Orient', then the Mediterranean as whole and its Arab-Islamic and European extensions." It is "a single cultural area whose unity is manifested in a common" ideological content (whether it be Hellenistic, Eastern or Western

historical development of Circassia is inextricably bound to the Mediterranean *religions*. That, therefore, the religions from the dominant societies of the Mediterranean often managed to convert the Circassian elite to it, subjecting to them their suzerain, and that the Circassian structure was subject, within itself and from its suzerain, to the dominance of a political-ideological instance. An example, among the many that will be covered, is the Ottomans who *helped* to propagate Islam throughout and before the Circassian war. The effect of these successive phases, as I shall argue, was that the once means of reproducing the legitimacy for the political dominance of Princes became, in the end, the ideological means of their power's dislocation by and for the conscious Circassians. Thus, the movement, made so famous in the popular consciousness of the time, was not one of national independence but class struggle for the independence of one class from another acted with Islam and through councils. Also, it was a movement between two tributary systems, the Ottomans and Persians, then Russians, which is still class conflict, just within a certain class.

In order to argue this thesis, the geography of Circassia, an exposition of the Mediterranean system, an analysis of the development of religion in Circassia in relation to the development of the local, regional and international social forces that converged to affect its social structure, will all be given in that order. Lastly, an effort to prove that the 18th century social movement here was not for the formation of a *Nation*, but *class conflict*, will conclude this work.

1. Geographical Importance

Circassia, as it sits on the coast of the Black sea and extending inland up to just shy of the Georgian Military Highway, or Terek river, is one of the links mediating access between the Middle East, Europe, and Asia, therefore was at the crossroads of pre-1492 (old world) history. The Caucasus even functioned as an

Christianity, or Islamic) that serves to reproduce the conditions of the terms of political dominance.

alternative route for the Silk Road when its standard route from China to Europe, through Central Asia to Persia then Syria, became engulfed in war. Furthermore, one of the few passes from the Eurasian steppes, just north of the North Caucasus mountains, to Western Asia is located southeast from modern-day Sochi. Not just does Circassia serve as a natural geopolitical point of contention for the civilizations south, i.e., those south of the lesser Caucasus mountains, and those north of the Caucasus, it also became a node of diffusion and trade. This diffusion is summarized and embodied in their syncretic religious-character, which possesses a heterogeneous catalog of artefacts that served the once dominant religions existing throughout the life of the Mediterranean system. For tributary and capitalist formations in the north though, due to the Northern European plain, the acquisition of the Caucasus became a categorical imperative to plug a literal hole in their armor. One of the strong points of that armor was Kabarda, located on the west bank of the Terek river. This location made it, which cannot be overstated, an object of all military commanders consciousness. Therefore Russia, out of the Mediterranean system and the Middle East, appeared as ideologically alien to themselves as Circassians from start to finish. And, therefore, Kabarda became one of the first staging grounds for invasion.

While Circassia functioned as a node of diffusion, forming a notion on this premise regarding the relative conducive quality their geography had to this reality would be an illusion. Circassia was not like most centers of trade in the world. In the sense that, as according to Henze's document, *The North Caucasus Barrier Circassian Resistance to Russia*, "Geographically this region was extremely fragmented, consisting of a succession of lush valleys formed by short, non-navigable rivers leading back into the high mountains with steep sections of coast and [had] only poor natural harbours in between. Rainfall was high, so forests grew luxuriantly. When cleared for agriculture and grazing, these valleys were a dependable source of food and could support a comparatively large population" (Henze 4).

In the duration of the Mediterranean system, the western region was the periphery to its core in eastern region (western Asia), where in both it was constituted by tributary societies within a tributary system subsuming them together. In this context, one dominated the others through centralizing the surplus for it—e.g. the Ottomans with their vassals. Conversely from 300 BC to the Renaissance, while the western region was the periphery, 1492 signified a gradual transition to western dominance over the east. Why Mediterranean if Circassia is in the Black Sea, one might ask? Part of this question is resolved through Genoa's colonization, various Italian city-states engagement in commerce with Circassians, and the Golden Fleece.

According to Amin, "the normal method of centralization of this tributary surplus was political centralization, operating to the advantage of imperial capitals. Of course this centralization remained weak, as did the authority of the centres concerned" (Amin 22). Even after the Mediterranean system became subordinate to the developing European Atlantic system (colonization), the nature of the Turks relation to Circassia remained as described above by Amin. With that stated, before and after the inversion of the pole of power to the west, Circassia became subject to competing great powers, namely between the Turks, Persians and Russians. Although after the inversion crystallized, Russia quickly became the most serious contender. Here, the historical conditions of Circassians, such as their language whose origination is Turkic or economic dependency on trade, meant that even though many sided with the Ottomans during the period of conflict, many also did not. What this shows is that with the dissolution of the Mediterranean tributary system came the chance for the powers all around them to subject them to integration into their tributary systems. Russia proved to do just that, after prying the Circassians out of the Ottomans sphere.

2. Religion and Ethics in Circassia before Islam

Religion throughout Circassia's history is an essential and complex social unit of analysis, within which the content embodies particular elements of Greco-Roman and Abrahamic

religions that served the political dominance of a class(es) over the material base to structure the whole into unity, to give all a similar identity. But, as explained in Henze's quote about Circassia's geographical fragmentation, because the material foundation of those beings of common identity was subject to spatial heterogeneity meant the process of differentiation suffused the totality into a family of principalities and tribes. In this section, there are two things to note. One, while Islam was adopted by the Princes first and then the people, it remained limited by both of their syncretic religious-characters, and only became predominant after its conditions developed—hence *complexity*. Two, the syncretic character for the non princely classes was predominated by, i.e., until their conversion and revolution, “an animistic-pagan religion” (Ilgener 36), a form of polytheism in the early periods. This distinction is important because “whereas polytheism offers a wide range of religious expression for a society's members and can defuse conflicts over religious issues, monotheism is typically plagued by clashes over the correct interpretation of the one true faith” (Egger 251). Thus, the transition of the people from clashes or differences amongst themselves to transcending this for themselves against Princes in the revolution of the 1600s will be the focus here.

To explain how religion is bound to Circassia, and to explain the romantic characterization of Circassians as Hellenistic, e.g. as by the Brits aforementioned, we must start from the realm of the primeval. The ancient relationship between the Greco-Roman societies and the Caucasus produced not just an interrelated history, network of trade, and a reliance on the Caucasus as a forward line of defense for the polities succeeding Rome. It also ingrained certain common units of consciousness between them. Such as that both originated from a points of homology in the Greco-Roman age of the early phases of the Tributary epoch. That is, each came out of the stage of “primitive communism” and became (excluding most of Europe), in its earliest, Greek colonies and, at its highest developed expression, a part of the tributary system of the Roman empire. However, Greeks, to their Macedonian successor states, Rome and Byzantium, all, in their

own particular ways, made the peoples of, not the British Isles or Russia, but Circassia a periphery to them, constituting a part of the Mediterranean system. Recognition of this distinction is important when reading historical works discussing the relationship of foreign nations or powers to Circassia during the Russian invasions of the 1800s. As in that context, when historical and present elite's invoke these concepts to their people, to revive and glorify this common history, not just do they make the actors and activities of the past embody and mask the character of the their struggle. For they also avail bourgeois society by ascribing to their gods and heroes from the past of world history adoration and legitimation of their own society's historical basis, and abstract from their societies and the Caucasus the historical development of its socio-cultural elements hitherto. Through that abstraction came the definition of the frame of the Europeans struggle for Circassia. This abstraction became manifested in the form of statements by certain adventurous British officials, who, operating unofficially, romantically referenced the Ancient Greek civilizations, specifically those of city-states, to Circassia by treating as analogous. This is a problem because between the spatio-temporality of both referenced, the world-system was and is certainly not practically analogous. Nonetheless, the Greco-Roman religions came to the British Isles and Circassia.

The elements of Christianity transmitted from Byzantine interaction with Circassia not just remained subordinate to the local traditions, but supplemented them. This became part of the reason for the heterogeneous catalog of religious artefacts. We see this in Byzantine-Circassian relations as "ties were also maintained through Christianized Georgia,... [but] Christianity never became more than a veneer over traditional beliefs and customs. If a national church ever formed among the Circassians, it was never strong and disappeared in medieval times. No separate priestly class developed to maintain literacy and preserve written records; the Circassian language remained unwritten and unstandardized" (Henze 5). Furthermore, it was stated in the same document, that "a Circassian Muslim dignitary explained to the Englishman James Bell in 1837 that... Four books

were recognised by Circassians as important for their system of religion and morality: the Bible (by which he seems to have meant the Pentateuch), the Psalms of David, the four Gospels, and the Quran” (Henze 5). Here we find a member of the elite objectifying to us the ethical basis of their dominance. The document also conveys the effect of Christianity on the people, where “ceremonies honoring Tshible (the thunder-god) and Merem (the Virgin Mary) were important annual events and included feasting, prayers and dancing in which both sexes participated together” (Henze 5). Even after the fall of the Byzantines and the rise of the Ottomans, Genoa maintained economic ties and colonies through the construction of fortifications that would become of use and pain later in Circassia.

To clarify the linguistic reality, as the quote above could leave the impression of ambiguity, Circassians did have a mutually intelligible family of dialects, and the name under which they recognized this family, and therefore themselves and country, was *Adyghe*. As was alluded to prior, while Islamic terminology became universalized in diplomacy, their vocabulary became infused, through all the historical social situations of development of Circassia based on their internal and external relationships with neighboring societies, with many Turkic loanwords. What the form of their vocabulary’s content shows to us is the particular social relations they were homologous and interacted with were of the Turkic family of languages and people. Although without a mode of transcribing their being in this period, they developed their modes of oratory, transcending those of the social formations near them. What the use-value of the possession of this refined mode of oration for public situations, specifically councils, was that it allowed oneself to, especially if of a non-aristocratic class, overcome the universal right to ignore for subjects of the council (Manning 21). The oratorical quality that must be attained for a person to become a political agent, is that one’s speech to the council had to embody the interests, desires, and needs of the people tied to that council; to make these struggles their own, in such a way as to use one’s silver-tongue to become a recognized representative by other council members,

and to prove to these subalterns⁶ that one's subjectivity enabled them from having to disrupt their own isolated modes of life. Although this will be explored more fully later, it is important to note that "leaders gained as much renown for their speechmaking ability as for their skill in battle" (Henze 7).

The two dominant modes of consciousness that united the Circassians socially from the start, alongside *Adyghe*, and to a lesser extent in the second revolution in the 19th century, was an "ancient animistic-pagan religion, and the code of conduct, *adige khabze*, which also has regulated mundane life. This unwritten traditional conduct regulated military affairs, communal courts, crime and punishment, blood-feuds, the interaction between social classes, marriage, sexuality, and gender-relations" (Richmond 18). Therefore, *adyghe khabze* itself formed the theoretical, or more properly ideological basis for the content of the practice of *Adat* (customary law). Its principles of observance "are the memory of ancestors, consciousness of Circassia as the home of those ancestors, and tolerance of other ways of life and religious beliefs" (Richmond 18). This could be argued to be a product of their geographical isolation and their ability to overcome many of its normal effects, such as linguistic or social contradictions, through their standardization and production of socio-cultural artefacts. For the reason that by their use of these they placed the particular modes of life of Circassians into unity through the general mode of life of Circassia that is naturally composed of these, as they are correspondent to the nature of the means of reproducing of this social formation. As explained, as will be further expounded, this *social production* rests on the production of artefacts, whether they be the religious texts as mentioned or sustenance to support the warbands of princes.

An elucidation of the relationship of this practice to class will be addressed later, but one thing to note is the dominance of the concept and function of the oath itself. The oath was a form of ideological contract existing between the caste, and later class, stratum of Circassia, in the sense that with its affirmation by the

⁶ The meaning I impose to the term *subaltern* here is they who are politically and aristocratically alienated.

people, the people were bound to certain obligations (exogamy) while gaining some rights (such as the right to speak in councils) that presupposed and mediated the structure of social relations.⁷ Both of these ideological modes (religious theory and practice) served the practical segmentary species-character of Circassia, while endowing Circassians with a common catalog of cultural artefacts and activities, to beget a general social element that unified the numerous principalities in their consciousness. This substance of the Circassians became the germ cell that would be developed by them in response to internal (class struggle) and external (Ottomans and Russian competition) factors in play within their realm, to both correspond to the terms of Islam and become a means of revolution.

3. The articulation of the Mediterranean system into the Tributary World-system and the latter's specificity as against that of the capitalist world-system

As I mentioned the dominant tributary formations throughout the majority of the existence of the Mediterranean System were situated in the east, and in turn all either greatly valued or depended on the function of, as with the Macedonian empire and its various successor-states or Byzantines, and or were based in, such as with the Rashiduns, the Middle East as it operated as "an obligatory intermediary for almost all transcontinental trade in pre-modern epochs" (Amin 53). Accordingly, in Samir's "concept of the ancient world system for the periods covering the eighteenth centuries between the establishment of the Hellenistic system in the middle east (300 bc), the establishment of the Han state in China (200 bc), the Kushana and Maurya states in Central Asia and India (200 BC), and the European renaissance, that is, from 300 BC to 1500 AD" (Amin 31), all of these societies and regional systems mentioned were cores in this once world system,

⁷ Note the nature of the rights corresponded to the stage of development that the oath achieved, that is to say before the anti-aristocratic revolution the oath may have just been an implicit social consensus.

excluding the rest of Eurasia which were peripheries—e.g. Europe until the sixteenth century, or Africa.

Before continuing the analysis of the ancient world system, in its character and diachrony in terms of its effectivity relative to Circassia, the distinction of Central vs peripheral should be articulated so as to make this objective. With that said, Amin determined “the former as characterized by a surplus centralisation at the relatively high state level, with its redistribution placed under its control; while in peripheral formations, the embryonic character of the state (and even its virtual non-existence) leads to a complete disintegration of surplus distribution monopolised by local feudal systems.” Nonetheless, while this “core periphery polarisation [in its application to the modern capitalist age] is neither synonymous with the metropolis-colony contrast, nor particular to the stage designated as imperialism by Lenin (defined by the establishment of monopolies at the core)” (Amin 71), this relationship “is an economic domination relationship in which the centres override the peripheries (and this is associated with economic dominance)” (Amin 31), and consequently is qualitatively different from its application for the ancient/tributary world system. Therefore the reader should know that the form this relationship takes in the capitalist epoch does not have the same structure and function as does the form which it assumes in the tributary system and epoch. This is because the latter is based on the dominance of the political-ideological instance and has its world system composed of competitive societies in autonomous regional systems, composed themselves of constituent societies, which interlock into a world-system through exchange between them as organized in each particular regional systems and mediated by the centre and dominant society of the Middle East. The regional systems are qualified and organized on the basis of the existence of three factors in operation between the societies subject to our cognition: “the density of economic exchanges and transfers of surplus distributed through this channel; the degree of centralisation of political power; and the relative diversity/specificity and hence autonomy of the ideological

systems” (Amin 27). As will be shown throughout all sections succeeding this one, Circassia veritable qualifies as a periphery throughout the life of the mediterranean system and, in its delimitation to the history covered in this paper, remained subject, in varying degrees, to the dominant Islamic tributary societies.

In regards to the dominance of the political-ideological instance characterizing tributary societies, “the tributary structures are either central or peripheral depending on the degree of the completion of the power centralisation process and its expression through a state religion. In the central formations, the latter takes the form of a state religion or a religious-orientated state philosophy with a universal vocation which breaks with the specific local religions of the former periods which I called ‘communal formations’” (Amin 31).

4. Transitory stage: From no Islam to the Exposure of it to the Relations of Production

Islam was first presented to the Circassian aristocracy as attractive, after the Mongol invasion, with their successor of the Qipchaq Khanate (Golden Horde), when Berke (1257-1267) converted to Islam. This fact can be over-extrapolated quickly, for no formal force or campaign of proselytization was actuated, instead for the Circassians their religious emulsion remained. This experience though, was in contrast to the Central and Eastern parts of the Caucasus, where “caravans that plied the long-established routes between Syria and the lower Volga provided a means for Muslim merchants, scholars, and craftsmen, as well as wandering preachers, to make their presence felt in the realm” (Egger 286). Irrespectively to the religion of the Khan, Qipchaq elite were interested and active in trade, despite their preference to remain nomadic while the bulk of their subjects reside in towns, villages, or even if they were demographically fragmented like Circassia, because they found this “would augment the revenues derived from taxes on [these] peasants and townsmen” (Egger 286). In this trade, the Ayyubids and then Mamluks sought out and established commercial relations with the Qipchaq to

acquire slaves in exchange for their own commodities, produced from proto-capitalist industries based in the Mamluk domain. The purpose of this particular trade for the political state was essential to reproduce the conditions of its political-economic mode of production, i.e., through impressing these slaves into positions of the lowest to the highest levels in the economy, bureaucracy, and military, and to even choose among them one to become the eventual successor to the Sultan himself.

At the same time succession predominately took place by force, as “the perquisites and luxuries of power roded the martial instincts and skills of the most successful Mamluks within a generation or two, leaving the way open to a new crop of lean and hungry slave-soldiers, fresh from the hinterlands of Circassia and their Egyptian training camps, to seize power from their soft, indolent masters. The New Mamluk sultan would then purge the top rank of the old sultan’s troops, the so-called ‘Royal Mamluks,’ and replace them with his own followers, and the cycle began anew” (Bernstein 122-123). In the wake of this cluster of events, the outcome was nothing but a new form of the same old now overthrown or dislocated: the Mamluks, arising from the Ayyubids, still needed slaves; as the venetian’s rival, that is, the Genoese with the resurrected Byzantine Empire replaced the former’s combo by itself with the Latin Empire to transit slaves from the Caucasus to Egypt.

Therefore, markets, a cell of (proto-)capitalist development, were in operation with forms of commercial exchanges with, on the one hand, commodities from the proto-capitalist enterprises in the Mamluk realm and, on the other, slaves from the Caucasus. Through treaties with Venice and Genoa, this commercial relationship was sustained and mediated. Likewise, through all this the *conditions* of Islam and pro-capitalist elements began to spread to Circassia, where elites quickly started to assert their lineage to both the Mamluk sultans and Chinggis Khan, as a means for them to interpellate their legitimacy and illusory superiority into and over their people.

There are two factors to bear in mind from this section which haunt the story till the end. One, the elements that are to be

reproduced by the life-activity of the Circassian princes, henceforth, is their alienation from their subjects, like the Qipchaq, but in a non-nomadic fashion, and the positive sentiment towards whomever the other actor of trade is with whichever prince controls that trade. Two, when a region's export-trade is dependant on the alienation of the life of it's people in themselves and from themselves for a master abroad in exchange for whatever form of value, and even if these stolen lives become the next sultan or pashas, it alienates the substance of its *being*, and makes the realization of its species-life, its life-activity, based on the denial to it's species-beings of the being of their will, of human freedom. If the means of producing the society is the society's means of alienating it's people, so to will it alienate itself once the interests of the dominant relations of production become threatened or attacked in their own domain.

5. Development of the Material Conditions of an Islamic Transition

The first Khan to convert, and who became a direct agent of Islams development here, is Khan Uzbek, who both assumed power and Islam in 1313, while declaring it the state religion. In response the Cherkees Princes, who hail from Kabarda, among others, converted and entered the court of Uzbek, giving impetus to the areas associated with the princes to proselytize. The best expression of the degree of religious observation from this development, is symbolized in the name and historical being of Khan Hajji Cherkes, who ascended to power in 1367 (Zhemukhov 8). What his name means in of itself for history, is that his adherence to the Islamic pillar of Hajj was a source of legitimacy. Furthermore, this implies that the Cherkess princes adopted Islam and accompanied the khans on their pilgrimage to Mecca, making the hajj with them. Archeological evidence also indicates, from the uncovered artifact of the grand mosque in the Piatigorsk region, that in the 14th century "there were Cherkess clergymen who performed the five daily prayers and observed the other pillars of Islam" (Zhemukhov 9).

During the period, though, after Uzbek and his son Berdi-beg died, signifying the extinction of Batu's lineage (the founder), a power vacuum and civil war formed in 1359. Russia stopped paying tribute, but when Toqtamish of the White Horde, a faction in the civil war, seized New Saray in 1377, he quickly restored the horde's dominance over Russia by 1383. After Toqtamish overcame his internal rivals, he took his confidence and projected it violently at his external rival, Timur—who was attempting to restore the Mongol Empire. After Toqtamish launched raids, Timur responded by meeting and defeating him, but "Toqtamish foolishly challenged Timur again in Azerbaijan" (Egger 308). At that battle, while Toqtamish escaped with his life, his reputation was drowned in the blood of his people and destroyed by Timur's razing of the horde's *commercial infrastructure* and cities. Timur would again in 1401 come to the Caucasus, after neutralizing the Mamlukian threat, but had to divert his force to confront the defiant Bayezit, the Ottomans.

The effect of this loss not just symbolized the start of the process of Qipchaq disintegration, it also "diverted permanently [long-distance trade] northward into Russia and southward into Iran... the merchant and artisanal classes were shattered, with catastrophic results for cultural life and technology" (Egger 383), in the sense that with the dissolution of the horde came, with it, the dissolution of the mode of producing, at least, firearms, while its adoption in the Europe increased.⁸ Although the same could be said generally of the commercial infrastructure in this brief moment, it comes back later as the Ottomans need for slaves increases as with the Circassians need for guns. Therefore the implication from this, which haunts the story of Circassia henceforth, is the Circassians dependence on foreign produced, and consequently, foreign bourgeois and their dictated prices for firearms. Naturally, by this reality, the loss of the Horde became the gain, by the force of circumstances outside its direct action, for Russia's political economic conditions. Further, this point in

⁸ The loss of the Merchant and Artisanal classes was really the loss of the relations of production and the productive forces, the two elements of the mode of production, for firearms, and likely much more.

Circassia's history, with the Mamluks loss and the Qipchaq's disintegration both respectively to the Mongols, and then the Ottomans' rise, likewise, signifies a new phase in the diachrony of Circassia's end.

With the dissolution of the Qipchaq horde came, consequently, the Russian advance towards the Black Sea and Sea of Azov, and the entrenchment of dynastic ties with the Crimean Khanate, Nogai Horde, and Ottoman Empire, who would, after failing to invade, become the Circassian's protective, but self-serving guardian. There are exceptions of course though. For instance, in the wake of that geopolitical alteration, the Kabardians and Besleney principalities, of which the latter of whom resided in Piatigorsk region and had contacted the Russians in 1552, conceived Russia, in the *immediacy* of their situation, as a potential ally (Henze 8). Both of these principalities, likewise, in 1556 aided the Russians in their defence against the Crimeans, who were induced to retaliate to the Russian annexation of the Volga valley by Suleiman (military encyclopedia pp. 492). The highest developed expression of their adherence to Islam, but also consciousness of the *impending* threat, in this period is "in 1561, [when] contemporaries noted that the Kabard princess Guashanei Temriukovna professed Islam before her marriage, but when she married the Moscow prince Ivan IV she was baptized and took the Christian name Mariia" (Zhemukhov 9). If it is normal to expect duchies of the Holy roman empire to be seeking out an alliance when they try to establish dynastic ties with France, to protect themselves from them or others like them, then the same is also true for Kabardia and Russia. Regardless of these exceptions though, they had to adapt to the environment of political fragmentation. Generally, to establish diplomatic relations and to engage in political correspondence, Islamic terms defined the structure of their content of expression towards their neighbors.

An economic result of this dissolution is realized in the role of the Crimean khanate, a successor state to the horde (both), who became an "autonomous vassal"⁹ of the Ottomans. Here, Crimea,

⁹ "The Ottoman sultan gained the right [after 1470s] to confirm the choice of the crimean khan and to use Crimean troops in his military

with its established maritime trading routes and ports, in its strategic location, quickly replaced the horde as the slavers, by deriving their surplus through raiding once Qipchaq cities to expropriate people for the purpose of their sale at Ottoman slave markets. What this caused, the pillaging, was the depopulation of the areas between the Black sea societies and the core of Russia, leaving it without a formal society. In this, Cossacks, which comprised a motley of slavnic peasants and Tatars, both *together*, found their means of life through interaction with the natural world and by raiding the worlds all around them. This changed, however, once a Turko-Crimean (Tatar) army looted and set ablaze Moscow, excluding the Kremlin, in 1570. The fire forced onto their physiological basis, with their military's inability to defend anything but the Kremlin, terrorized the Kremlin into allying and coming to terms with another threatening group, the Cossacks, against the Tatars (Egger 385-386).

This alliance of Russians and Cossacks coincided with the latter's reorientation to "a systematic policy of raiding Tatar communities and intercepting Tatar raiding parties on their return from the north" (Egger 386). The importance of this sequence of events for Circassia maybe explained with the fact that "the lingua franca of the entire Caucasus was Turkish, then termed *Tatar*. It was widely understood among Circassians on the coast because of regular trade with Turkey and contacts with Ottoman administrators" (Henze 7). Dare I say the war between the two tributary systems of the Russians and Ottomans already started but that the role of Circassia in it began here? This is also why the Cossacks first, before the real Russians, established themselves "on steppes north of the Kuban river in the sixteenth and seventeenth centuries and advanced up the Terek valley." Hence, once the "Cossacks... struck up alliances with these [local] leaders and married and intermingled with both Circassians and Nogay Tatars" (Henze 7). And even if they acculturated, they brought the people, who were bound to these aristocrats, closer to Russia. Lastly, in this paragraph, it is essential to bare in mind two things.

campaigns, and the Crimeans enjoyed the protection and commercial advantages of the powerful Ottoman Empire". (385)

One, the Circassian Princes and people, clearly, supported differing sides, usually either the Russian sphere or Ottoman sphere, for interests that alienated the social-beings of Circassia. Two, that the acquisition of the Terek valley was to split the North Caucasus, through a network of fortifications, in two for Russia's favor.

In this section, nor at the start or end, did the aristocracy fully, if you will really, adopt Islam, but it clearly started the process or even became the predominant element of their syncretism. The same, conversely, cannot be stated or argued for the masses themselves.

6. Russo-Ottoman War and the expressions of intra-class conflict

In this next section we see not just the rise of great power conflict between Russia and the Ottomans, but the antagonization of the conditions of existence for the Circassian social formation generally. Further, we see the princes concerned only with fighting another for their own gain. For the Circassians, this period demonstrated to them the contradictions in their social structure, for the holes and defects of it could no longer hide themselves in the face of the war between the Ottomans and Russia, and then Persia.

When in 1569 the Ottomans, with their various clients, launched an all out invasion to annex the Caucasus and fight Russia, not just did the wife of Ivan the Terrible¹⁰ die without producing an heir, but her father's fortunes, in the following year, also flipped on its head once the *Crimeans* and Nogai formed a coalition to, which they did, defeat him. In 1615, we find objective proof of the princes subjection to the opposing spheres of influence in their choice of sides in the battle of "Kul'kuzhin (K"ul"k"uzhyn, Qwlhqwzhin)", where "Kazi Psheanpshokov was killed... fighting against the forces of the Kabard prince Sholokh Tapsarukov, who led the forces of murzas of the Great Nogai Horde into Kabarda" (Zhemukhov 9). Here the head of the slain

¹⁰ The Invasion and marriage are mentioned on pp. 7

was cut off and used as Nogai's means of suing for peace, which they found in getting Psheanpshokov's daughter to marry a murza. With that said, once Kazi was succeeded by Prince Aleguko Shoguenkov, his nephew, not only did he join in an alliance with the Nogai, those who cut off his father's head, they also defeated and ousted the forces of Karashai Sholokhov (the first Sholokhov's son) and their people at and from the Lower Julat fortress. In place of both the princes and people came the Nogai to replaced them. Here, "a later Nogai khan, Zhanibek, turned the pagan and Christian buildings of Lower Julat into mosques and minarets. By the seventeenth century the greater part of Kabarda had already been converted to Islam" (Zhemukhov 9-10).

Quickly, it's important to note in this section that this offensive in 1569, which was not successful, occurred within a year of Moscow's burning, and that Moscow was equally as quick in responding with Cossacks and erecting fortifications. Also it should be glaring obvious that what drives the princes is not their piety, sense of duty for their people or chivalry, etc., for in the last instance all that drives them is the tribute to increase their political power; to, again, increase their wealth for even more power and so on. Thus, the last situation in this section, between the princes, was nothing more than an expression of conflict within the dominant class itself. Here we see the first example of the extent to which princes would go to realize power. It will not be the last.

7. Forty-three years of war: Transition to Revolution and its effect on the Structure

In the late parts of the 16th and early parts of the 17th centuries, the Ottomans and Safavid Persians where contesting the Caucasus, again. The stage of war took up an immense mass of space on earth, and span of time—around 1603 to 1638—, as each Tributary system controlled large swaths of land. For the Ottomans, Circassia "represented the northeastern most extension of imperial holdings extending from Hungary across the Black Sea steppes to the Kuban and beyond, where the Ottomans were heirs of Turkic peoples extending back to the Cumans and

the Khazars. [Although], Persian holdings in the Caucasus had even more ancient beginnings in ties to Georgians and Armenians that had their roots in pre-Roman times. The Persian-dominated Caucasian territories formed the north-west flank of an empire which extended deep into Central Asia” (Henze 3). The outcome of these wars was concluded in the Treaty of Zuhab¹¹, 1639, which although is commonly cited for purposes of Turkish and Persian history, nonetheless, had profound effects for Circassia, which is not commonly explained—if at all. A forewarning is needed though, as what is about to be said is something theoretical; i.e., I, myself, could not recognize a material basis for my assertions outside of those I have synthesized in my argument. Nonetheless, there are three proofs for this treaty’s importance from contemporary times:

One, even though the treaty, famously, constituted the de facto borders of modern day Turkey and Iran, giving to the former the western Caucasus and Mesopotamia, while to the latter the eastern Caucasus; it also “subordinated the opposing religious doctrines of Sunni Islam and Safavid Shi’ism to the principle of territorial integrity, comparable to the European Peace of Westphalia of 1648” (Jordet 287). The Ottomans and or Cirmeans could now condition it to Islam without fear, they, the latter, owned them now. *Secondly*, according to Hansen, in his work *The Circassian Revival: A Quest for Recognition*, “the Muslim religion was introduced by the Crimean Tatars during the *seventeenth* and *eighteenth* centuries and was consolidated during the many years of war with Russia” (Hansen 104). *Thirdly*, it would not be until 1703, when some Crimean Khans “placed a mullah in each aul [Kabadian village] to teach the people Islam” (Zhemukhov 10), that the people of Circassia would begin the process of integrating Islam into their syncretism and, from there, make it predominant.

On top of those three proofs is a fourth one from James Stanislaus Bell’s *Journal of a residence in Circassia, during the years 1837, 1838, and 1839*, where he expounds the importance of that treaty, albeit indirectly: “... about ***two centuries*** ago there

¹¹ The first war went from 1578-1590; the second from 1603-1618; third from 1623-1639.

was a fierce struggle between the free men and the nobles of Circassia, and that the power of the latter, who were then much more numerous, and each sept of whom had a sept of thfokotls subject to it, was then first effectually broken. Mohammedism farther reduced it. Its renovation, and the reduction of all below to a servile equality, have been distinctly promised to individuals of that class by the Russians, in the event of their success. But although the liberty now enjoyed appears thus to have been wrenched from the hands of the nobles, there remains enough of respect and precedence allowed to those of that class to evince the forbearance and good-feeling of the rest ; and the expression in common use among them for anything done genteelly is “vorkhi khabse,” (a la noble) (Bell 219). With these four points, and the rise of the underclasses, it is now prudent to articulate the structure of the tributary social formation of Circassia before the condensation of the class contradiction and after its rupture.

With that said though, what Bell points out, namely that “each sept of whom had a sept of thfokotls (freemen) subject to it [i.e., a prince]” (Bell 219) implies, for one, the reality of the caste structure and, two, that the oath mediating the social relations, ideological and political, in the form associated with the socialized councils, was an unreality before the revolution. This is confirmed in Bell’s journal, after he cognized about the social structure of Circassia before the realization of the “national” oath in the mid 19th century, as well: “The nobles did not lead these organizations, but rather nobles and commoners had *parallel societies*, often with a vague “alliance” between them” (Manning 15). Here we find that commoners are not subjected to the will of the princes, on the contrary, there is an article of faith that mediates both the class contradiction in civil society and in the councils. In councils it functions as an ideology to suffuse peasants into externalizing from themselves their social right and power of participation and determination, respectively, into an oratorical representative recognized by them as the determiner of the political instance that they are then to realize.

This point in the historical development of Circassia might signify in itself the growing division between the democratic and

feudal tributary societies, the coastal and inland principalities. That is to say that while “traditional princes remained strongest among the tribes of Kabarda,... they had lost much of their authority — if indeed they ever had it — in the mountain and coastal tribes” (Henze 6). It seems safe to determine that the oath started, or manifested a higher stage of development in its practical form, for those on coast after the conclusion of this stir of *class conflict*. By higher development, etc., I mean that, from all history mentioned hitherto, the material conditions of the existence for a qualitative transformation of the function of the oath, thus its social appearance in existence, matured in the womb of old society itself (Marx, Marx on the History of his Opinions 3-6), and that the activity of revolution was merely “its *actual act* of genesis (the birth act of its empirical existence)” (Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 84).

8. Structure and Implications from Revolution

The fullest exposition of the caste structure that will be active until 1794, is as stated: “The first caste was the hereditary caste of “princes” (as well as an even more elevated caste of khans), spelt variously pshi, pshee, or pshe. The second was the non-hereditary caste of noble retainers dependent on the pshi, the vork. Together these were referred to by the Turkish appellation ouzden (lord), or bey. Alongside these was an independent caste of yeomanry comprising the bulk of the population, called in Turkish tokav/tocav, or in Circassian thfokotl. Lastly, there was the class of slaves or serfs attached to the princes, pshitl or pshilt (the term appears to mean “prince’s man”)” (Manning 13). This system, arguably, without the caste character, was maintained until at least the national oath in the early 1840s.

In this system, princes lorded over the vork, whom were commoners armed with means of war owned by their employer, for the sake of, after manipulating blood feuds with other principalities, pillaging for half the year to acquire weapons, horses and slaves. With these, not just did they realize a surplus, they found a means of exchange to start exporting these slaves and horses to, namely, the Ottomans for manufactured goods,

weapons, and prestige objects to reproduce the conditions of the relations of production. These vital two processes for the Ottomans and princes were realized by Turkic merchants established on the coast of the black sea who mediated this relationship. Therefore, for princes to reproduce the conditions of their existence requires that they produce, through their grunts, the destruction of the conditions of existence of peasants not subject to them or principality. In order for feuding princes to reconcile their antagonisms, as such, first necessitated that it intensified, in that "Circassian tribes raided each other and took prisoners and hostages and then met in councils on neutral ground to regulate relations between tribes and clans, [to] debate political issues" (Henze 7). After this revolution, the princes maintained their monopoly on trade, truly on society, by their employment of work to allow themselves to alienate the freeman from the real content of their society's life, i.e., only until the violence forces either their loss or a meeting in council. But in this period, when the councils met to handle the aristocratic problem, they, therefore, only restored relations between the conflicting princes; status quo ante bellum. For what other possible end is there if this is how they realize a surplus, and if their surplus is their means of reproducing their power?

To explain this, suppose prince A raids a district outside of his principality associated with prince B's district, the result is the formation of a council. In this situation, the political representatives from both sides met to not end the conditions of existence for this rapacious reality, rather, the elite meet to just enable the aggressing prince to realize a surplus and to allow the "victimized" prince to appear like he is acquiring *material* compensation, all the while his means of life is no different from his aggressors. The object of the council's production is the negation of the situational expression of harm from the class contradiction, without negating that essential contradiction, but preserving and enriching it. Hence the princes maintained their position as a class over civil society by their ownership and direction of small armies that became their means of political dominance in the last instance. In all, "this complex and

diversified cycle of exchanges combining agricultural production, commerce and pillage has exercised considerable influence on the Circassian vendetta, provoking distortions, ‘anomalies,’ ... distortions accentuated by the very nature of political and juridical power, left to the discretion of the aristocracy” (Manning 603). In that quote their political dominance in the last instance is summarized.

Before jumping back into the historical development up to the manifestation of the revolution in 1794, a brief analysis of the slave trade for the sake of highlighting its essentiality for the relationship between the Ottomans and Circassians is in order. While princes engaged in the slave trade to profit, their sold slaves were instrumental in reconstituting the harem slaves needed, under the terms of the Ottoman political state, to reproduce heirs for the Empire. As to the relationship of exchange, “this trade was particularly valuable to both sides, since Circassia was the last major source of harem slaves for the Ottoman Empire, and harem slaves were structurally central to its elite politics.” Even though the amount of sold African slaves outnumbered that of Circassian slaves per annum by anywhere from 1:13, Circassians were deemed much more valuable: the “slave trade [of Circassia] was worth almost as much as the African trade, at £70,000 – 140,000 and £160,000 – 200,000 annually, respectively” (Manning 602). The effect of the potential wealth from trade just waiting to be tapped on by the princes, the dominant class, henceforth dominants their movement until the conclusion of their historical end in Circassia. With this trade came, on the one hand, the “transition to “market-based” feuding amongst coastal Circassian princes (and, on the other, the presence of proto-capitalist elements once more in Circassian history. The best way for the Russians to dislocate the conditions of existence for the mode of life of princes is to construct a complex network of forts to, on the one hand, divide the social groupings from being able to combine forces for a counter-hegemonic bloc and, on the other, to transition the monopoly on military force from princes and to the Russian army.

Could some of the aristocratic rivalries, or even the princes allowance of other princes to die by Russian steel, be attributed to the competition for the recognition of the right to pillage certain *populous* areas for the sake of their own gain in the slave trade?

On the other side of the economic reality of Circassian society were the peasants, the dominant group in terms of population size. Generally, and in the words of Marx, “they live in similar conditions but without entering into manifold relations with one another. Their mode of production *isolates* them from one another instead of bring them into mutual intercourse. The isolation is increased by [Circassia’s] bad means of communication and by the poverty [socio-economic] of the peasants. Their field of production, the small holding, admits no division of labor in its cultivation, no application of science and, therefore no diversity of development, no variety of talent, no wealth of social relationships” outside of those in the tribal system to be discussed. As was the case for the French peasants, the Circassian peasants “cannot represent themselves, they must be represented” (Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* 123-124).

Generally speaking, each principality was constituted by a varied number, depending on its size, of districts, which were themselves constituted by a certain number of village communes, of course each with a varied number of small holding peasant residences. Depending on the principality in question, such as Kabadia or the Shapsug, either princely relations united the districts through themselves into the principality – Kabadia¹²– or the oath imbibed all villagers minds into ideological correspondence for their hailing of the councils, mediated by four dominant social classes, as the source of the political unity of the districts as one principality–Shapsug.

Each principality had its own “tribe(s)”, recognized and articulated in their identities (Kabadia or Shapsug). Bell defined the tribes as “extraterritorial kinship organizations that stood in opposition to the local territorial geographical groupings... [village

¹² One prince per district is the standard (more common in land than on the coast).

and district] that were the corporate groups in which Circassians engaged in warfare and in council". Furthermore, he stated that in these, which "were not "feudal" [in origin, but were, one might almost say], "civil," ... they organized all castes, not just the nobles" (Manning 606). On that note, whether or not the existence of this element or mode of organization was articulated within the structure of the Circassian social formation before the revolution of 1796 needs to be determined, as that was when the caste system ended in west Circassia. What the existence of this element or mode within the structure of Circassia would mean both before and after the revolution of 1796, as against if a bourgeois form or, namely, civil society existed instead, is that the notion of the development of a national revolution henceforth would be an illusion. Before explaining their function, these tribes obliged all, by force of the oath, to practice exogamy (no intermarriages in one's own family). Here we find a convention enshrining a certain degree of socialization of the process of human reproduction.

To summarize the secondary aspect of the notion of tribes, tribes were to be the mode of adjudication for feuds between themselves, between both the tribes of differing principalities and those within a principality. In an Adjudicative situation making the cost of rectification and punishments for the violator's crime against the violated become, both, the burden of the former's whole tribe. The primary aspect of this conceptual notion of tribes is the endowment, on the one hand, of a sense of community, in that "every man feels that for the payment or exaction of fines the resources of the society are his own, and in proportion to these is he respected by his neighbours," and, on the other, that by this tribally internal but *communal mode of distribution*, "a man has a claim upon it for anything he may stand in need of" (Manning 607), such as a wife or food. As was mentioned before, princes did not lead these societies, for they had their own; therefore, principalities who had this were constituted by *parallel societies*, with the princely society dominate over and against the people's society.

But to be clear the mode of mediation between these two parallel societies only arose, that is, in my knowledge, when a principality was stimulated by an external prince's mode of producing his means of reproducing his power through pillaging and enslaving the subjects of a district in it, in the form of situational councils; or from the tribal conflicts as just mentioned. Thus this mediation of two societies organized around whichever social unit constitutive of a principality connected them together with the other side, identical to it only in inverted factors, necessary for this mode to become actualized. Thus each emergence of the situational political state not just served the prince's surplus accumulation, thus their reproduction of the conditions for this and their power, or the function of tribal mediation. It also was a means of inter-subjective development for the non-aristocratic social groups alienated from each other due to their mode of production and life, and or that were not together organized in either the same village commune, district, tribe, or principality.

In either case of social organization, the princes or council-districts could socialize their activity with any number of the others or could be autonomous from them, but councils, as mentioned, only existed as the need arose for their function, unlike, sadly, the princes.¹³ However, the consciousness of the Circassians, those that gave to the Brits their knowledge in their books upon which this section is partially based, did not conceive of this heteronomy shown above. This fact was transmitted by Bell, for those Circassians that told him, that, it was, "in fact, the monarch¹⁴—the only one—whose sway (morally and metaphorically speaking) had been submitted to, from time immemorial, in every part of the Caucasus. His seal it is that

¹³ This jab at the aristocracy also rings truth once one considers the Circassian world before council-based social formations emerged in itself. Thus before that point the spirit of Circassia, in itself, had no idea of an element of it without a prince; hence, the councils signifies, i.e., to the spirit of Circassia, in all of it's aware constituents, the objective unnecessary of the aristocracy.

¹⁴ Monarch, here, means Oath.

confers validity on every compact, social or political. He is the mighty arbiter in all differences—the sole lawgiver, whose authority enforced what his sanction has confirmed. All, of whatever sex or condition, are his vassals” (Manning 614). From this quote what is clear is, one, that Bell is transmitting to us an effective expression of the product of the individual’s interpellation to the dominant ideology that, two, serves to reify into them the notion that unifying the structure requires the political dominance of the council, a mode of their self-alienation. Furthermore, as was conveyed earlier, Bell stated that about 200 years *before* 1840 the then power-basis of the princes was sundered, and even if the oath was undeveloped before in comparison to its being after, princes were still differentiated over the people while the people’s relationship to the society was subject to the determination by now not the princes, or even the oath itself, but, rather, the political agents (representatives and princes) whom together form(s) the body of the council. Before illustrating the political structure of relations, it is important to note that, despite my negative arguments, this development of the political state is surely positive, and a veritable stage in political socialization for Circassians.

Even though all members were recognized with the right to speak in councils, “in practice [it was] limited to authoritative speakers, elders over forty years (tamatas), religious authorities (effendis) and nobility (pshis)... [i.e.] those persons who embodied what Habermas calls... “representative publicness” were those best able to “virtually represent” the social totality” (Manning 610). This limitation was allowed by means of the universal right to ignore. Therefore if a person talks, or filibusters, and if the audience dislikes them or finds their perspective poor, the council dissolves to only reform for the members’ sake of listening to a new person’s orations which they merit.

Now I shall operationalize the social structure and, while doing so, articulate the dominance and subordance endowed into the relationship of the elements of this situational political state. Before doing so it is important to note the relationship between Islamic law (Sharia), which came in the late 18th century, and

adat, which is that “Islamic law tended to be observed only when it did not come into direct conflict with adat” (Henze 6). By doing so the notion of acephalous should be negated.

The people, who resided in the areas that produced the substance of the council’s discussion, accorded recognition for certain political elite as their tacit, informal representatives in the councils on the basis of their degree, on one hand, of *persuasion* in their articulation of the interests and needs of the people, showing to them their transcended state of knowledge, and, on the other, their *authority* emanating from their position in society. Both of these essential factors are themselves a product of these elite’s social situations of development, which is predominant for the elders whose status in the council is largely founded upon their social knowledge from their old age, and position assigned to them in the structure of the relations in the social formation. Further, because of the very nature of that structure’s reality, it allows the princes, irrespectively, to become privy to democracy. A genius could enter into the activity of democracy, i.e., only after one adopts the struggles and interests of the civil society and makes them one’s own, to express it totally in itself and for itself, to convey one’s identity as that of their own, does one become a general representative and a Charismatic authority. Therefore, from the formation of the consensus of the totalized determination in theory, integrating all agreed elements of the discussion, by these elite, and by its transmission from them to the mounted messenger to relay it to the people, tasking all with the realization of this, did not negate the personal autonomy of the people in their practical implementation of it. It alienated them from the process of formulating the determination. Their personal autonomy in the Circassian social structure was negated by either their age, sex (females excluded), knowledge of oratory and their oratorations of knowledge to those in councils, and, most importantly, *class*.

9. The Change of Kabarda’s Status in the World-System

In the start of the 18th century, Russia annexed the port of Azov as its prize for fighting with all of the central and eastern

European powers against the Ottomans. The Russians have a staging area now to launch invasions. What made the Russians desire to expand and, seemingly, to colonize the Caucasus now and not in the previous century, one might ask. After Russia, namely, Peter the Great, realized that itself was backwards in all spheres of society, which threatened the Tsars survival as such, a period of synthesizing the elements of Tsarist Russia with those of the west the elite considered essential to overcoming their defects occurred. As this unfolded, colonies were qualified “as one of the ways to increase Russia’s political, economic and symbolic power simultaneously. As the idea of developing inferior or uncivilized peoples became a source of imperial legitimization, Russia’s attitude towards adjacent non-Russian populations underwent a profound change” (Kreiten 215). So the process of political centralization, spawning its proto-capitalist elements to dislocate the outmoded feudal structure, into absolutism for the Tsar begins. An expression of this imperialistic desire emerging as early as the 16th century is found in Russia’s inaction in the face of the Crimean (still an Turkish vassal) invasion of Kabardia, their supposed ally.

The first regional clash of the titans of Russian and the Ottomans occurring in this century spanned from 1736-1739. At the war’s conclusion, “Kabardia... had its territory named in the treaty as a neutral buffer state” (<https://medium.com>). Further, this very same “treaty also stipulated that both the Turkish and Russian sides had the right to take Kabardian hostages and granted them the right to use force to punish the Kabardian people if they had any cause for complaint to do so”. The outcome that Kabardia expected from them joining with Russia to fight the Turkish coalition “had been on the understanding that they would be guaranteed recognition as a state” (medium). The very reality of the front stage, i.e., the new *state*, of Kabardia, and Kabardia’s backstage of having its life-source expropriated for trying to resist expropriation, means, even if mendaciously, Russia allegorically realized their desire. It appears the Ottomans found a breeding ground for the purpose of reconstituting their decrepit state apparatus.

The treaty was nothing more than a formal prolonged truce that would see conflict break out again in the late 1760s. In the interim though, Russia, as theorized earlier, expanded its complex network of fortifying the alienation of social groupings of Circassians. In that, “these fortifications cut across traditional trade and migration routes essential to the Kabardian peoples survival. They at first petitioned St. Petersburg against these actions, but when what was a tightening siege continued the Kabardians were forced to respond” (<https://medium.com>) for the field they derive their life from has been abnegated. If this situation just described was an expression of “the basic Russian approach to develop alliance relationships with as many of the Kabardian aristocracy as possible, gain their acquiescence in a permanent Russian presence in the region, and construct chains of fortified settlements” (Henze 8) then it would appear Russia seduced the Kabardian elite into a willful activity of killing their *mutual* subordinates.

War, again, would break out in “1768-74 to block Russian access to the Caucasus, but tsarist forces made further advances” (Henze 8). In the treaty of Kuchuk Kaynardji, the Ottomans surrendered claims of sovereignty on Crimea and the Caucasus, while Russia accorded, momentarily, recognition of independence to them both. In 1783, both Georgia fell under vassalship to Russia and the latter annexed Crimea, thereby instigating their exodus to Circassia. With the assimilation of the Crimeans came the consolidation of Islam.

10. Conclusion

While I stopped at the consolidation of Islam, it should be clear that it became the ideological means with which the Circassians would foster a sense of commonality, through using the notions of equality in the Koran, to instigate the revolution of 1796. If Circassian scholars seek to overcome the limitations of historical narratives created and or promoted by, and even if they are made into nationalistic dogmas of, certain governments or Nation-states, then the only way is break out of it by using the world system. As transnational corporations have shown to political

states and their constituents by their liberation from them, our intellectual liberation from the framework of nation-states is the first step to overcoming them.

For instance, Russia cannot assert that the very short “union of Kabarda and Russia” was voluntary if we connect the movement of the world throughout history into its actions. By doing so we would render concrete their assertions of voluntary unions by pointing to, not just how these statements objectify the totality of historical Kabardians and thus destroys any notion of democracy, or human subjectivity that we have come to cherish in the contemporary world, but also how this is essentially identical to America claiming it has good relations with Native Americans because of Thanksgiving. In both dissimulations, of the voluntary union and thanksgiving, of the feeble and dominated republics bearing the names of the lost tribes or the reservations (concentration camps) of those, we see nothing more than a means to pretend to the citizen of the nation, who knows *nothing really* about this history besides it is, that this nation is an allegorical moral thing. When we treat the Ottoman empire, Russia, the United States of America, Syria, Iran, and China as if they are a *singular* person, and not the sublation of *millions* who have the right to be considered, who have the categorical imperative of *being* and affecting the world around us, when we treat the actions of *their governments* as representative of the *all* their people, we already lose the ability to overcome it. Class conflict is necessary in all historical analyses to preclude this. For the reason if the majority of humans are subjugated and unconscious, as is the case now in at least the U.S.A., then only a few agents of history subsist; but if we prove to the people of the world the power of conscious, solidaristic, internationally orientated human action through these historical analysis founded on philosophy, such as *this*, the spirit of human liberation can be forged. Only through uniting the histories of the world, by transforming there outcomes into *political issues* of all subjugate people’s concerns, by acting in solidarity with all other people’s of genocide and stating this to be a universal wrong, by losing the narrowness of our struggles, can the Circassians become truly

recognized. Lastly, only by recognizing that their story, nay all of our stories, is the result of class conflict and this motion of the world, which if we do not fight will repeat itself in a new form, can we begin the process of rebuilding those societies which Imperialism destroyed and can the Circassians start the process of universal, practical recognition.

As it appears the Circassians actuation of revolutions through Islam, councils, and their force of arms, was caused more so by the increasing intensity of war and foreign interference, they could not “criticize themselves constantly, interrupt themselves continually in their own course, come back to the apparently accomplished in order to begin it afresh, deride with unmerciful thoroughness the inadequacies, weakness and paltrinesses of their first attempts... until a situation has been created which makes all turning back impossible, and the conditions themselves cry out: Hic Rhodus, hic salta!”. Rather their course was imposed on them, their unrealized criticism exists as our suffering of having to comprehend genocide, but take this paper as the first attempt to steer us all on the course that will allow us to force the possibility of turning back to become veritably impossible (Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* 19). We must produce the means and organize a social situation to make the humans dance for themselves once more.

References

- Althusser, Louis. *Ideology and Ideological State Apparatuses*. London: Verso, 2014.
- Amin, Samir. *Global History: A View From the South*. Cape Town: Pambazuka Press, 2011.
- Bell, James Stanislaus. *Journal of a Residence in Circassia, during the years 1837, 1838, and 1839*. 2 vols. London, 1840.
- Bernstein, William J. *A Splendid Exchange: How Trade Shaped the World*. Berkley, CA, 2008.
- Egger, Vernon. *A History of the Muslim World to 1750: The Making of a Civilization*. New York City: Routledge, 2018, 2nd ed.

- Hansen, Lars Funch. *The Circassian Revival: A Quest for Recognition: Mediated transnational mobilisation and memorialisation among a geographically dispersed people from the Caucasus (Thesis PhD)*. Københavns Universitet, Det Humanistiske Fakultet, 2014.
- Henze, B Paul. "Circassian Resistance to Russia." Broxup, Marie Bennigsen. *The North Caucasus Barrier*. London: Hurst & Company, 1996.
- <https://medium.com/@markmola/the-circassian-genocide-e39aa41bbfdd><
- Ilgener, Ahmet. *Turkey and the North Caucasus: an Analysis of Internal and Domestic Relations, Masters Thesis*. Naval P School, 2013.
- Jordet, Nils. *The Frozen Conflict Between the United States and Iran: Causal Patterns Prior to the Coup D'etat of 1953 and the Contemporary Attitudes of Hostility*. Tufts University, AAT, 2002.
- King, Charles. «Imagining Circassia: David Urquhart and the Making of North Caucasus Nationalism.» *Russian Review* April 2007: 238–255.
- Kreiten, Irma. «A colonial experiment in cleansing: the Russian conquest of Western Caucasus, 1856–65.» *Journal of Genocide Research* 2009: 213-241.
- Manning, Paul. "Just like England: On the Liberal Institutions of the Circassian." *Comparative Studies in Society and History* 51 2009: 590-618.
- Marx, Karl. "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844." Tucker, Robert C. *Marx-Engels Reader*. New York, London: W.W.Norton and Company, 1978.
- . "Marx on the History of his Opinions." Tucker, Robert C. *Marx-Engels Reader*. New York, London: W.W.Norton and Company, 1978.
- . *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers, 2015.
- Richmond, Walter. *The Circassian Genocide*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2013.
- Zhemukhov, Sufian N. "One Thousand Years of Islam in Kabarda." *Anthropology & Archeology of Eurasia* 2011.

The Mountain Jews and the Nazi Occupation of Kabarda

In memory of Moshe Gammer

Walter Richmond*

Abstract

This paper attempts to identify the reasons why the Nazis refrained from murdering the Mountain Jews of Kabarda during their occupation of the west Caucasus in fall 1942. The Nazis knew of the existence of the Mountain Jews before the invasion, but were unclear on their ethnic composition. The local Kabardian population exploited this lack of clarity by attesting that the Mountain Jews were of Iranian extraction and teaching them Islamic customs to further confuse the Nazis. Based on multiple testimonies in the archive at the Shoah Foundation in Los Angeles, the ruse worked for several weeks. According to oral testimony, the Nazis determined that the Mountain Jews were ethnically Jewish and began preparing to murder them, but the Red Army recaptured the region just days before the Mountain Jews were to be rounded up. The limited oral testimony is insufficient to make certain conclusions, but it does point the way to further research to clarify and confirm the evidence presented here.

Keywords: *Caucasus, Kabardino-Balkaria, Mountain Jews, Holocaust, Circassians*

Dağ Yahudileri ve Nazilerin Kabardey'i İşgali

Özet

Bu makale, Nazilerin 1942 sonbaharında Batı Kafkasya'yı işgalleri sırasında Kabardeyli Dağ Yahudilerini öldürmemelerinin nedenlerini belirlemeye çalışıyor. Naziler, işgalden önce Dağ Yahudilerinin varlığını biliyorlardı, ancak etnik kompozisyonları konusunda net değildiler. Yerel

* Walter Richmond, Researcher of the Caucasus at Occidental College, Phoenix, Arizona E-mail: richmond85020@outlook.com

(Received: 10.04.2019, Acceted: 28.05.2019)

Kabardey halkı bu açıklık eksikliğinden, Dağ Yahudilerinin İran'dan çıkartıldığını ve Nazileri daha da fazla şaşırtmak için onlara İslami gelenekleri öğrettiklerine tanıklık ettiler. Los Angeles'taki Shoah Vakfı'nın arşivdeki birçok tanıklığa göre, bu hile birkaç hafta işe yaradı. Sözlü ifadelerle göre, Naziler Dağ Yahudilerinin etnik olarak Yahudi olduğunu öğrendi ve onları öldürme hazırlığına başladıkları belirlendi. Ancak Kızıl Ordu Dağ Yahudilerinin toplanmasından birkaç gün önce bölgeyi ele geçirdi. Sınırlı sayıda sözlü tanıklık, belirli sonuçlara varmak için yeterli değil, ancak burada sunulan kanıtları netleştirmek ve doğrulamak için daha fazla araştırmanın yolunu açıyor.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, Kabardey-Balkar, Dağ Yahudileri, Holokost, Çerkesler

In the fall of 1942, Nazi forces entered the North Caucasus on their way to the oil fields of the Caspian Sea. As they tried to sway the Caucasus peoples over to their side, the Nazis also sought to murder all the Jews of the region. As elsewhere in Nazi-held territory, large numbers of men, women and children were ruthlessly murdered in short order by the occupiers. Approximately 8000 Russian Jews living Stavropol, Essentuki, Piatigorsk and Kislovodsk were murdered in 1942 (Kovalev 249). However, one community put the invaders in a quandary. These were the Mountain Jews, longtime residents of the Caucasus whose origins even today are subject to debate. Several groups of Mountain Jews fell behind Nazi lines, and although two communities were murdered others survived. Particularly interesting is the fate of the Mountain Jews of Nalchik, the capital of Kabardino-Balkaria. There has been some research into the contradictory evidence concerning their nearly miraculous survival under direct Nazi occupation, but only some tentative conclusions. In addition to providing a fuller explanation for the Nazis' behavior towards this community, this chapter will add some details about life for the Mountain Jews of Nalchik during the occupation.

It might come as a surprise to many that a community of Jews had lived in the Caucasus for over a millennium, but as the Caucasus has been a crossroads of peoples since time immemorial

there has been practically no ethnic group that has not passed through the region at some point. Particularly the western coast of the Caspian Sea has been an essential route for anyone wishing to travel between the steppes of central Eurasia and the Middle East. As a result, the region that is now the Russian Republic of Dagestan became one of the most ethnically diverse regions in the world. Peoples speaking unrelated languages and practicing different traditions have lived side by side there for millennia and have developed their own ways of living peacefully together. Despite the rise and fall of numerous kingdoms and khanates, as well as the Russian conquest of the region in the nineteenth century, many of the Dagestani peoples succeeded in maintaining their traditional way of life. Despite linguistic and religious differences, they all saw each other simply as “mountaineers.” While there certainly were interethnic tensions in a land where life was hard even in the best of times, notions of religious intolerance and true ethnic animosity were unknown to the indigenous peoples. Newcomers were at first observed with some suspicion, but were quickly accepted as neighbors. The Mountain Jews were one such group.

The precise time of the arrival of the Mountain Jews in the North Caucasus is still a subject of debate, although most scholars agree that it was most likely no later than the early sixth century CE (Semenov 4). They were probably refugees fleeing Iranian pogroms that began around the year 400 (Rabaev). Once they settled in Dagestan they became known to their Muslim neighbors as “Juhud,” (the Jews), and simply became yet another tribe in the ethnically diverse North Caucasus. Another term frequently used to describe them, “Tat,” is something of a misnomer. A widespread term that meant different things in different parts of Eurasia, in the Caucasus it originally referred to anyone who came from Iran. Since the Mountain Jews spoke a dialect similar to the Iranians who lived in the Caucasus, the name “Tat” came to be applied to them as well. However, the Mountain Jews never used it to describe themselves, even after the Soviets officially applied the term to them in the 1950s in an attempt to dissociate them from other Jews. In fact, in post-war censuses very few declared

themselves Tats, and after the fall of the Soviet Union the term was rejected by the Mountain Jewish community (Semenov 5-6) (Gammer) (Goble). Their language is related to Middle Persian, but there is a Semitic lexical component as well (Semenov). The tribes in Azerbaijan speak a slightly different dialect than those who lived further north, and although this could have resulted from long periods of isolation in the mountainous regions of the North Caucasus it also could mean that different waves of Jews settled in the North Caucasus at different times. As for religion, they regularly practiced Judaic traditions and religious ceremonies and had their own synagogues and rabbis.

The Caucasus Wars of the eighteenth and nineteenth centuries disrupted the stable relations between the Mountain Jews and their Muslim neighbors. As Russia's campaign became increasingly brutal in the 1820s, local leaders began preaching the need for a *ghazavat*, or holy war, under the banner of Islam. This ultimately resulted in the ascension of Imam Shamil to the leadership of the Dagestani and Chechen resistance and the enforcement of a much more intolerant form of Islam in the region by the 1830s. Some Mountain Jews chose to migrate further west both to escape the turmoil of war and to ensure their religious liberty. One desirable destination was Kabardia, the easternmost territory of Circassia. Russia's war against the Circassians had taken its toll there: by 1830 the population of Kabarda was only ten percent of its 1790 peak of 300,000. Vacant land was quickly taken over by the Cossack conquerors, but much was still available; in addition, the town of Nalchik was quickly turning into a trading center for the region. The Russo-Circassian War had shifted westward and so the area was relatively stable and in fact was becoming rapidly incorporated into the Russian Empire. The Kabardians themselves were multi-confessional, with some practicing Christianity and some adhering to Islam, but in reality they followed the customs laid out by their traditional code of behavior, *Adyge Habze*. This code was a critical part of the reason why the Kabardians risked so much to protect their Jewish neighbors when the Nazis arrived. First, the notion of the guest as nearly sacred was an essential part of Kabardian culture. A guest could never be surrendered,

even one who had committed a crime; they were not allowed even to question the guest as to his business. This particular custom gave the Russians much heartache: in 1818 the residents of the village of Tram preferred to have their entire village razed rather than give up a few bandits the Russians were demanding. The Russians were never able to root this custom out, and it was deep in the psyche of the Kabardians when the Nazis arrived. Second, Kabardians and their neighbors had long practiced a custom whereby a boy would be sent to a different village, sometimes even a different nation, to be raised. He would only return after attaining manhood. This was intended to engender strong ties between communities. Although this tradition was eradicated by the Russians, its legacy remained, and the Nazi belief that “these nations hate each other more than they aspire for independence” was grossly ignorant (Feferman 99). In fact, as a result of their customs and the devastating war with Russia, the surviving peoples of the North Caucasus, particularly in Kabarda, felt solidarity with one another that the Russians could never break.

Once they settled in Kabarda, the Mountain Jews fit right into this web of communities and became just another tribe in what was now a dramatically ethnically diverse republic. Another group settled in nearby Mozdok, a settler community northeast of Nalchik, where they likewise became an integral part of the community. Piatogorsk and Stavropol were other centers the Mountain Jews gravitated towards; Eliagu Grossman, Rabbi of the Temriuk Jewish community who commanded the respect of many Cossacks, spent his youth in Stavropol (David 289). By 1867, there were approximately 1200 Mountain Jews in Piatigorsk *Oblast'*, the new administrative designation for Kabarda and neighboring Ossetia (Kabuzan 200). A few became pastoralists, but most found work as agents for commercial exchange between the city dwellers and the pastoralists in the mountains, as well as operating small shops in town (David 288). By 1882 these numbers had doubled in Stavropol and Nalchik, and by 1897 a community of around 700 Mountain Jews emerged in Batalpashinsk (modern Cherkessk) further west, in what is now

Karachaevo-Cherkessia, although the community subsequently seems to have disappeared (Kabuzan 200, 202-203). By the late 1800s, European Jews migrated to Nalchik as well. Although they predominantly occupied administrative and educational positions and had little in common, they were on good terms with the Mountain Jews and celebrated religious holidays with them (Asailova). They also encouraged the Mountain Jews to send their children to religious schools in Russia and especially Lithuania (Naftalieva 223). Still, significant educational and class differences kept the two groups from fully integrating with one another even by the time of the Second World War (Asailova). At the outbreak of the War, around 3000 Mountain Jews lived in areas that would be occupied by the Nazis (Feferman 99).

The other significant ethnic group in the region was a Turkic people originally known simply as “the Mountain Peoples” but labelled the Balkars by the Russian Empire. Closely related to the Karachays to the west, the Balkars lived high in the Caucasus Mountains and had little interaction with other peoples until the 1860s, when Russians began redistributing the region’s land. As they relied primarily on sheep-herding, Russian actions brought them into conflict with their Kabardian neighbors and Cossack settlers. Their small numbers (in 1940 they scarcely numbered 40,000) placed them in an extremely disadvantageous position and they became increasingly disgruntled. When the Soviets took over the region, land issues became even more complicated and distribution unfair, and the Balkars and Kabardians became increasingly alienated from one another.

Not only did the Soviets muddle the land distribution issue, they embarked on a series of actions that alienated all the peoples of the Caucasus. First, the Slavic population was chosen to be the foundation of a new industrial class in the North Caucasus, and the native peoples found it difficult to find decent employment in the new order. This new discrimination against the native peoples permeated the administration as well. Local governments were dominated by Slavs even in districts that were nominally ethnic enclaves for the indigenous peoples (Bugai 197). Second, the Soviets attempted to collectivize agriculture in the region,

violating traditional methods of land distribution (Babich 140). Entire villages were uprooted and moved to new locations, which the peasants simply abandoned at the first opportunity (Mambetov 41). Things became so bad that in 1928 the peasants of Kabardino-Balkaria staged an open rebellion (Mambetov 42). Soviet representatives visiting villages to explain the collectivization process were refused permission to speak at public gatherings and on some occasions expelled from the village under threat of death (Mambetov 39-40). Rumors spread about the consequences of collectivization: men and women would be housed together, wives would be collective property, the institution of the family would be abolished, children sent to Soviet kindergartens would be sold to the Chinese as slaves, and so on (Mambetov 46). Finally, a gradual assault on Islam culminated in the closure of mosques and arrest of mullahs in 1927. In rural areas there were an average of three to four mosques per village; by the 1940s there were only nine working mosques in all of Kabardino –Balkaria (Babich 146). Pilgrimages to the Holy cities of Mecca and Medina were forbidden (Karcha 76). Arabic language schools were closed in 1925-26 and mullahs were arrested throughout the region; of 10,000 mullahs and religious teachers in the North Caucasus in 1921 only 150 remained in 1940 (Aslanbek 41). As a result of all of these missteps, a major rebellion broke out in 1930. Hoping to unite all the North Caucasus peoples into a single force and elicit support from the Western powers, the Karachays, Circassians and Balkars formed a 15,000 man army (Aslanbek 32-33). By February Balkar rebels had captured Baksan, Chegem, and Khulam districts and sufficiently threatened Nalchik to compel the party leaders there to flee. At the same time the Karachays laid siege to Mikoyan-Shakhar (modern Karachaevsk) and Kislovodsk (Karcha 77). The Karachay-Balkars issued a declaration of independence and allegiance to Turkey on 18 March (Aslanbek 32-33). Facing Soviet tanks using air support the rebels retreated into the mountains and fought on for two months. In order to quell the rebellion the Soviets dropped fliers from airplanes placing all the blame for the ill effects of collectivization on local party leaders. The rebels were

promised that if they laid down their weapons they would be granted amnesty and that the collective farms would be dissolved (Aslanbek 33). The deception worked, and as soon as the situation was stabilized approximately 70,000 persons were either executed or exiled (Karcha 77). So when the Nazis arrived and promised to dissolve the kolkhozes and grant the indigenous peoples independence, they found the peoples there very receptive.

In addition to the Jews of Nalchik and Mozdok, two more groups moved into lands that would be seized by German forces. In the 1920s the Soviet administration invited Mountain Jews living in Pyatigorsk and Stavropol to the town of Bogdanovka, where there was an underpopulated kolkhoz (collective farm) that was over ninety percent Ashkenazi Jewish (Amiramov). As there was plenty of land, many chose to move there. A second group were moved to the Crimean Peninsula to the west of the Caucasus and placed on the Shaumian Kolkhoz with other Ashkenazis. As we will see, these resettlements had tragic consequences for the Mountain Jews.

The Nazis knew of the Mountain Jews' existence. They had already dealt with Jews from the Caucasus when a group who had migrated from Georgia to France tried to persuade Hitler's racial "experts" that they were not ethnically Jewish. After much consideration, the community was judged to be non-Jewish, although there was still a faction in Berlin that believed they were. This question came back to the forefront when the Nazis prepared a description of all the various ethnic groups in the Soviet Union they expected to encounter. Because of the diversity of opinions on the French Jews, the "experts" decided that a final determination on the ethnic background of the Mountain Jews would have to be made on the ground. However, the Germans were apparently unaware that communities of Mountain Jews had migrated out of Dagestan. So, when they arrived in Nalchik, the Nazis were taken off-guard and were unprepared to make their assessment immediately. This is one of the factors that saved the Mountain Jews there.

Unfortunately, the two groups moved in the 1920s were not so fortunate. The Shaumian Kolkhoz, which was not on any of the maps the Nazis had access to, was exposed by a local resident. The Nazis murdered all 114 Jews there in March 1942. According to Feferman, the decision was made locally and not referred back to Berlin for confirmation. Feferman postulates that because the group was settled there under the aegis of the American Jewish Joint Distribution Committee in an effort to give Jews of the Caucasus better access to fertile land, “it may have inclined Einsatzgruppe D [special groups assigned with murdering Jews] to view the Mountain Jews as participants in the same “world Jewish conspiracy” and therefore kill them along with the Ashkenazi Jews” (Feferman 104). Another possible explanation is that this group was located so far outside the area where the Nazis expected to find Mountain Jews that they simply didn’t bother to inquire as to their precise origins. The fact that the question wasn’t referred to Berlin seems to indicate that the German command in the Crimea didn’t consider this group part of the community that was still under question.

A second group was murdered at the Bogdanovka and Menzhinskoe Kolkhozes. The Nazis occupied the region at the beginning of September, 1942. Initially the Germans were unaware that there were Jews in the area, but local residents betrayed their neighbors. On September 20, the eve of Yom Kippur, the Nazis drove all the Jews of Bogdanovka into the local club. In the morning they dragged out all the healthy men and forced them to dig a pit on the outskirts of the village. Once the pit was finished, the Nazis shot the men. A few hours later they drove the women, children and elderly into the pit and shot them all. Approximately 470 Mountain Jews were murdered there. The smaller Jewish community at Menzhinskoe—approximately forty families—survived a bit longer: it was only in the middle of October that Einsatzgruppe D units arrived. The villagers got word too late, however, and were rounded up on October 19th under the pretext of being resettled (Begun 89) (Raziev). Once they were out of town, the Nazis forced them to dig an “anti-tank” trench (Amiramov). After they dug the trench, the Nazis murdered them

all (Begun 89-90). A few youths who managed to run away survived, as did five-year-old Sergei Amiramov, who was concealed by a Russian woman and carried off to safety (Amiramov). All in all, about 850 Jews were murdered at the two kolkhozes (Feferman 105).

In Nalchik, all the men were quickly mobilized to the front, leaving women, children, the elderly and infirm behind to fend for themselves. For the first year, the Mountain Jews there saw no reason to consider migrating eastward. However, radio broadcasts began telling the residents of Nalchik of city after city falling to the Germans, who would then massacre all the Jews they found. As the Nazis approached, and especially after Jews fleeing Belarus and Ukraine passed through the city telling of Nazi atrocities, they began to consider the need to flee the city. Still, most remained in Nalchik for a variety of reasons. Some had no resources and nowhere to go. Others refused to leave before they could gather all their relatives. Still others remained optimistic that Nalchik wouldn't fall. Nevertheless, as the Nazis approached the city, some Mountain Jews began to flee to other towns to hide (Bugai 50) (Asailova) (Ashurova). Before the city was bombarded, those who remained behind worked together to dig trenches to hide in. Once the Germans entered Nalchik on October 29 1942 they set about identifying Jews to be murdered. One of the first victims was Barukh Davidov, who eyewitnesses reported went out of his home to get food for his family. A German patrol arrested him to be used for forced labor, but when a passerby told them he was Jewish, he was immediately shot (Begun 90). The Nazis were unable to take the villages where many Mountain Jews were hiding immediately, but once they did they went door to door with a list of Jewish families apparently supplied to them by collaborators. The European Jews were immediately taken Nalchik's hippodrome and shot. The Mountain Jews' homes were ransacked and many of them were taken as forced laborers to dig pits (presumably where their bodies would be dumped), but they weren't immediately murdered. Mikhail Ashurov recalled, "Every morning they drove us out to work. 'Kommen, kommen, arbeiten.' They made us dig pits alongside the cemetery. They

came and collected us; they had people with them who told them, 'take those people.' Those who could, hid. They hid in the trenches they dug" (Ashurov).

Romanians seem to have comprised the majority of the Nazi force in Nalchik. Although they didn't murder all the Mountain Jews, they seem to have singled them out for particularly cruel treatment, forcing them to clean the streets and perform other menial tasks, in addition to regularly taking all the food from the families that they found (Yagudaev). "The fascist beasts took all our clothes, linens, bedding, beds, money and even the children's things," a group reported in a letter to *Kabardino-Balkarskaya Pravda* in November 1943 (Shamilov 51).] Some were able to hide when the Nazis came looking for workers, fearing for their lives on a daily basis (Ifraimova). In response to the pillaging, a certain Rabbi Amirov took the risk of moving all the religious artifacts from the synagogue. Disguising them as a body ready for burial, he had the artifacts taken to the cemetery right past Gestapo headquarters. The ruse worked, and the artifacts were safely buried in the cemetery until after the Red Army retook Nalchik (Danilova 59).

A major factor in the hesitation of the Nazis to simply murder the Mountain Jews along with the Ashkenazis of Nalchik was a relaxing of attitudes toward the non-Jewish populations of the Soviet Union by the German High Command. Officially, there was a new policy intended to "harness the discontent of the Soviet peoples to the German struggle against the Red Army" (Feferman 97). As Kiril Feferman has recently explained:

The Germans ... assumed that they would find [in the Caucasus] a pro-German public, and anticipated near universal sympathy with their aims . . . German soldiers were to be on their best behavior. The new authorities permitted freedom of worship for Christians and Moslems alike . . . The leadership understood that here an offense against one member of a people could be perceived as an affront to all (Feferman 99).

In order to prime the population, over 350 Soviet emigres living in Germany were parachuted into Kabardino-Balkaria and neighboring Karachaevo-Cherkessia in early 1942 to spread

propaganda about the Nazis' plans to establish independent states. (Bugai and Gonov 51, 164). These efforts met with some success. Large numbers of Cossacks went over to the Nazis and created the "Cossack National Movement," and Circassian leader Sultan-Girei Klych formed the so-called "dikaia diviziia" ("wild division") to combat the Soviets. The promise to disband the kolkhozes and grant independence particularly resonated with the indigenous peoples. In summer 1942 the Islamic leadership in the Northwest Caucasus declared Hitler "The Great Imam of the Caucasus" (Kovalev 101-102). On August 3rd the Karachay National Committee was created and subsequently carried out acts of sabotage and banditry on behalf of the Nazis throughout the region (Bugai and Gonov 122-123). By May 1943 perhaps as many as 28,000 residents representing nearly every ethnic group had joined the Nazis (Kovalev 103). The Nazis played their role well: they presented the Cossacks with the absurd theory that they weren't Slavs but actually the descendants of the East Goths, and in response to the honor the mullahs bestowed on Hitler General Eberhard von Mackensen accepted Islam (Kovalev 101, 465). With such a promising start, the Caucasus command certainly must have been hesitant to summarily judge the Mountain Jews as Jewish and murder them, thereby raising the possibility of alienating their neighbors.

Still, some were killed outright. Residents hid the Mountain Jews from Nazi patrols, who summarily executed at least two dozen people. Many were in the position of Bisirit Ashurova: women, children and the elderly left alone when their husbands went to the front. When the Nazis began bombarding Nalchik, they hid in their apartment until neighbors came to their aid and helped them dig a bunker. Before the Nazis entered the town a Kabardian family, who had learned that the Nazis had been murdering all the Jews they came across, came and took the Ashurovs to their home in a nearby village and hid them (Ashurova).

It was in fact their Kabardian neighbors who went to great lengths to protect the Mountain Jews. "They respected us greatly, they loved us very much," recalls Maral Asailova. However, before

the Nazis' arrival the Kabardians were able to "camouflage" the Mountain Jews:

When the Germans were here, so that they wouldn't kill us they, the Kabardians, taught us how to act like Kabardians, so that when the Germans visited us . . . we showed them our rituals, and so the Germans didn't kill us (Asailova).

The Kabardians taught them Muslim rituals and gave them their national clothing. "We dressed like Circassians, with the dagger and everything," recalled Nagdimoso Yagudaev. When the Germans visited their homes, they demanded the residents demonstrate their wedding ceremonies. Here the Mountain Jews used various methods to confuse their guests. "We put on a Gypsy wedding," Zhenia Biazrova recalled, "and so they didn't think we were Jewish!" Another story of Kabardians protecting Mountain Jews is related by Ashurova, who once stepped outside with a young girl:

I was sitting on a rock, and almost immediately three men with machine guns appeared. Germans. "Kommen, kommen kommen!" They wanted to drag the little girl from me and take me away . . . And then there were documents in my pocket that said I was receiving a pension. "Give us money," I said, "I have none." "Give us gold," I said, "I have none, where would I get gold?" . . . They pointed three machine guns right at my chest. They said, "we'll shoot your husband," and I said, "I don't have a husband . . . I'm just out for a stroll . . . and then I screamed, of course, when they grabbed the child, one grabbed the child, one took me by the arm and dragged us off toward the gate. She screamed. People started gathering, of course. "What are you doing with them? She's a young woman! You can't do this." Our Russian neighbors too, many of them looked like us Jews, and they said that we were Kabardians . . . And they didn't know what to do, so they dropped the child and left. And so we were saved.

Russians also protected their Jewish neighbors. In one case, after the Nazis murdered Rovino Ashurov's wife, pillaged his home and left him alone with his four children, [the Nazis] came to us every night and demanded money and other valuables, threatening to shoot us. Much gratitude to my Russian neighbor,

Vera Kuzminichna Makovkina, who risking her life saved us from these goons, convincing them that there were victims of contagious disease in the apartment (Shamilov 53).

Likewise, Svetlana Danilova and Biazrova report that Balkars also protected Mountain Jews when called upon to do so (Danilova). On the other hand, G. Pechersky and Kh. Pogorely, who wrote in Leningrad in 1958 that “the Balkars continually tried to convince the German command that the Mountain Jews were related to the other Jews” (Begun 93). Fenia Isakova recalled that when the Nazis first arrived both Russians and Balkars indicated which buildings were occupied by Mountain Jews. Isakova also mentioned that her Kabardian neighbors, “with whom we had good relations before the war,” identified nineteen Mountain Jews including two small children who were taken out and murdered after they themselves were terrorized by Nazi troops. Guri Motaeva claims that it was primarily Russians who led the Nazis to Jewish homes. So it seems that in addition to acts of heroism on the part of the Mountain Jews’ neighbors there were acts of treachery as well. However, the evidence clearly indicates that the vast majority of the non-Jewish population of Nalchik—particularly the Kabardians—did their best to protect the Mountain Jews, often at great personal risk.

Finally, the doomed Ashkenazi Jews of Nalchik helped conceal the Mountain Jews’ identity. For the most part the well-educated Ashkenazis lived in downtown Nalchik and were better integrated with the administrative and commercial centers of town. The Mountain Jews, most of whom had only recently had the opportunity to send their children to primary school, lived in a relatively isolated community and had little interaction with the rest of Nalchik’s population. When the Nazis came to the Ashkenazis, they tried to persuade the Germans that the Mountain Jews were of no relation to them. One fact that helped their case was that the Ashkenazis had European features—light hair and skin—while the Mountain Jews had assimilated many Caucasian features and did appear to be distinct from their European relatives (Yagudaev).

As a result, the Nazis hesitated to annihilate the Mountain Jews. The question was only seriously undertaken upon the arrival of Otto Brautigam from the Ministry for the Occupied Eastern Territories in December. Brautigam saw that the Muslims of the region considered the Mountain Jews indigenous and furthermore saw no distinction between Jewish and Muslim, and he feared that the destruction of that community might be perceived by the Muslims not as an act against Jews per se, but as a first step toward destruction of all the peoples there. The local command refused to act on his orders, and so Brautigam took the issue up with Walther Bierkamp, commander of Einsatzgruppe D. Bierkamp had visited the Mountain Jews and concurred with Brautigam that the Mountain Jews (or Tats—the natives conveniently used the Soviet appellation to further confuse the Nazis) were most likely a Turkic people (Arad 295-296). Their opinion was further confirmed by Selim Shadov, head of the Kabardian National Council, a puppet regime that nominally supported the Nazis:

When I was chosen head of the nationalist government in Kabarda I created a commission that was charged with dividing the land among the peasantry. It was at this time that a delegation of Mountain Jews came to me as head of the government with a Mr. Shabarv in charge and told me that divisions of the SS and SD were making lists of all the Mountain Jews and were telling them that they must wear the yellow Star of David, were tormenting them, and that they were afraid that they would be liquidated as Jews. I went straight to Field Marshal von Kleist and his representatives in Kislovodsk concerning this issue. He told me that special sections of the SS and SD were preparing to dine with Mountain Jews in Nalchik and the surrounding areas. I told the German command that the Mountain Jews were Tats, that they were just like us and the other mountaineers, a Caucasus people like the Kabardians and Balkars (Begun 91).

As a result, von Kleist determined that the Mountain Jews were just another Caucasus tribe and didn't force them to wear yellow stars (Ashurov).

Still, many Mountain Jews continued to be murdered by Nazi troops. Danilova reports numerous families that were murdered without any orders, and eyewitnesses report individuals being dragged off to be killed for no apparent reason. Yagudaev recalled that his family had heard the Nazis planned to murder all the Mountain Jews after New Year's their invasion of the Soviet Union might have had a more conclusive stance on the Mountain Jews' ethnicity, or perhaps the German command in the region may have been given more latitude. Such seems to be the case concerning the Krymchaks and Karaites of the Crimea. Their "ethnicity" was decided by German troops on the ground after the area was occupied. The Krymchaks were determined to be ethnically Jewish and were nearly completely exterminated while the Karaites were determined to be non-Jewish and spared. Second, the Germans were not expecting to find Mountain Jews so far west and Einsatzgruppe D forces that were to be assigned the task of reaching a conclusion were taken by surprise and probably took some time preparing their method for making a determination. Third, most of the Mountain Jews spoke Kabardian, an ability that allowed them to hide amongst their Muslim neighbors. Fourth, the Nazis were aware of the close-knit nature of Caucasian society and were unwilling to unnecessarily murder a community because of the risk of inflaming the entire population, and so they hesitated. Fifth, the vast majority of Kabardians protected the Mountain Jews to the best of their ability, hiding them, teaching them Muslim rituals, and attesting to the Nazis that they were just another Caucasus tribe. This caused Nazis such as Brautigan and Bierkamp at least initially to believe that they were not in fact Jewish. Finally, by the time the Nazis had apparently changed their opinion and made plans to murder the community, the Red Army drove them out of Nalchik.

The one question that remains unanswered is that of the Mountain Jews in Mozdok. Yitzhak Arad cites a survivor whose testimony is in the Yad Vashem archives: "Mozdok was on the front and they didn't deal with Jews on the front." Feferman disagrees with this explanation, stating "a *Teilkommando* of *Sonderkommando* 10b was stationed at Mozdok." He further

postulates that if the Nazis did become aware of the Mountain Jews' presence in Mozdok, they hesitated as they did in Nalchik pending an investigation. The advance of the Red Army precluded this, and the Mountain Jews of Mozdok escaped annihilation (106). This seems like a reasonable explanation, although further research needs to be done to obtain a definitive answer to this final question.

Perhaps the Nazis were expecting the order for the murder of all the town's Jews at any time, and felt the Mountain Jews were a safe target to take out their sadistic urges. Indeed, according to Boris Ashurov, after the partisans liberated Nalchik on January 4, 1943, a document was found in Nazi headquarters there that indicated the Germans planned to murder the town's Mountain Jews on January 8th and 9th. If this was really the case, only a few days saved the Mountain Jews of Nalchik from complete annihilation.

So it seems a series of circumstances saved the Mountain Jews of Nalchik from destruction. First, as a result of the community in France, a debate in Berlin was partially settled in favor of declaring Caucasus Jews non-Jewish. Had this not been the case, the study of Soviet ethnicities conducted by the Nazis prior to their invasion of the Soviet Union might have had a more conclusive stance on the Mountain Jews' ethnicity, or perhaps the German command in the region may have been given more latitude. Such seems to be the case concerning the Krymchaks and Karaites of the Crimea. Their "ethnicity" was decided by German troops on the ground after the area was occupied. The Krymchaks were determined to be ethnically Jewish and were nearly completely exterminated while the Karaites were determined to be non-Jewish and spared. Second, the Germans were not expecting to find Mountain Jews so far west and Einsatzgruppe D forces that were to be assigned the task of reaching a conclusion were taken by surprise and probably took some time preparing their method for making a determination. Third, most of the Mountain Jews spoke Kabardian, an ability that allowed them to hide amongst their Muslim neighbors. Fourth, the Nazis were aware of the close-knit nature of Caucasian society and were

unwilling to unnecessarily murder a community because of the risk of inflaming the entire population, and so they hesitated. Fifth, the vast majority of Kabardians protected the Mountain Jews to the best of their ability, hiding them, teaching them Muslim rituals, and attesting to the Nazis that they were just another Caucasus tribe. This caused Nazis such as Brautigam and Bierkamp at least initially to believe that they were not in fact Jewish. Finally, by the time the Nazis had apparently changed their opinion and made plans to murder the community, the Red Army drove them out of Nalchik.

The one question that remains unanswered is that of the Mountain Jews in Mozdok. Yitzhak Arad cites a survivor whose testimony is in the Yad Vashem archives: "Mozdok was on the front and they didn't deal with Jews on the front." (Arad 295). Feferman disagrees with this explanation, stating "a *Teilkommando* of Sonderkommando 10b was stationed at Mozdok." He further postulates that if the Nazis did become aware of the Mountain Jews' presence in Mozdok, they hesitated as they did in Nalchik pending an investigation. The advance of the Red Army precluded this, and the Mountain Jews of Mozdok escaped annihilation (Feferman 106). This seems like a reasonable explanation, although further research needs to be done to obtain a definitive answer to this final question.

Bibliography

Amiramov, Sergei. *Interview 39735, video* Irina Moshel. 12 October 1998. Shoah Foundation, University of Southern California, Los Angeles, California.

Arad, Yitzhak. *The Holocaust in the Soviet Union*. Lincoln, Nebraska and Jerusalem: University of Nebraska Press and Yad Vashem, 2009.

Asailova, Maral. *Interview 39801, video* Irina Moshel. 10 1 1998. Shoah Foundation, University of Southern California, Los Angeles, California.

Ashurov, Mikhail. *unpublished* Svetlana Danilova. undated.

Ashurova, Bisirit. *Interview 38626, video* Irina Moshel. 7 January 1998 . Shoah Foundation, University of Southern California, Los Angeles, California.

Aslanbek, Mahmut. *Karaçay ve Malkar Türklerinin Faciasi*. Ankara: Çankaya Matbaası, 1952.

Babich, Irina. *Evolutsiia Pravovoi Kul'tury Adygov (1860-1990-e gody)*. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN, 1999.

Begun, I. *Gorskie Evrei: Istoriia, Etnografiia, Kul'tura*. Jerusalem / Moscow : DAAT / Znanie, 1999.

Bugai, Nikolai and Askarbi Gonov. *Kavkaz: Narody v Eshelonakh*. Moscow: Insan, 1998.

Bugai, Nikolai. *Natsional'no-Gosudarstvennoe Stroitel'stvo Rossiiskoi Federatsii: Severnyi Kavkaz (1917-1941 gg.)*. Maikop: Adygeiskii Resoublikanskii Institut Gumanitarnykh Issledovaniï, 1995.

—. *The Deportation of Peoples in the Soviet Union*. New York: Nova Science Publishers, 1996.

Danilova, Svetlana. "Zhivi i Pomni!" Danilova, Svetlana. *Gorkie Evrei v Kabardino-Balkarii: Stat'i, Ocherki*. Nalchik: El'brus, 1997.

David, Itskhak. *Istoriia evreev na Kavkaze*. II vols. Tel Aviv: Kavkasioni, 1989.

Feferman, Kiril. "Nazi Germany and the Mountain Jews: Was There a Policy?" *Holocaust and Genocide Studies* 21.1 (Spring 2007): 96-114. <https://academic.oup.com/hgs/issue/21/1>.

Gammer, Moshe. *Mountain Jews* Walter Richmond. 24 8 2010. office.

Goble, Paul. "With a Stroke of a Pen, Daghestani City Tats Officially become Mountain Jews." 5 2013. <http://windowoneurasia2.blogspot.com/2013/05/window-on-eurasia-with-stroke-of-pen.html>. 5 9 2013.

Ifraimova, Shura. *Interview 39747, video* Irina Moshel. 11 January 1998. Shoah Foundation, University of Southern California, Los Angeles, California.

Kabuzan, Vladimir. *Neselenie Severnogo Kavkaza v XIX-XX vekakh. Etnostatisticheskoe Issledovanie*. St. Petersburg: BLITs, 1996.

Karcha, Ramzan. "Genocide in the Northern Caucasus." *Caucasian Review* 2 (1956).

Kovalev, Boris. *Natsistskaia Okkupatsiia i Kollaboratsionizm v Rossii 1941-1944*. Moscow: Tranzitkniga, 2004.

Mambetov, Z.G. "Agrarnaia Politika Sovetskoi Vlasti v Kabardino-Balkarii: Analiz Prichin Krest'ianskikh Vystuplenii v 20-30e gody." Borov, A.Kh. *RES PUBLICA: Al'manakh Sotsial'no-Politicheskikh i Pravovykh Issledovaniï*. Nalchik: Institut Gumanitarnykh Issledovaniï Pravtel'stva Kabardino-Balkarskoi Respubliki, 2000.

Naftaliev, O.M. "Gorskie Evrei: Problemy Mezhobshchinykh i Mezhnatsional'nykh Otnoshenii." *Severnyi Kavkaz: Geopolitika, Istorii, Kul'tura: Materialy Vserossiiskoi Nauchnoi Koferentsii (11-14 Sentiabria)*. Ed. Īnsitut Rossiiskoi Istorii RAN. Moscow-Stavropol, 2001. 219-232.

Rabaev, E. A. "K Istorii Evreiskikh Obshchin Severnogo Kavkaza." 1999. <http://www.istok.ru/library/131-k-istorii-evreyskih-obschin-severnogo-kavkaza.html>. 7 9 2013.

Raziev, Aleksandr. *Interview 39409, video* Irina Moshel. 13 January 1998. Shoah Foundation, University of Southern California, Los Angeles.

Semenov, Igor. *Kavkazskie Taty i Gorskie Evrei: Nekotorye Svedenii o nikh i Problemy Proiskhozhdenia*. Kazan: Tan, 1992.

—. "O Proiskhozhdenii Gorskikh Evreev." 14 07 2011. <http://www.jtimes.ru/juhuro/history/1028-2011-07-14-11-24-25>. 9 7 2013.

Shamilov, Rovino. "Bud'te Proklyaty, Fashistskie Izvergi!" Danilova, Svetlana. *Gorkie Evrei v Kabardino-Balkarii: Stat'i, Ocherki*. Nalchik: El'brus, 1997.

Yagudaev, Nagdimoso. *Interview 46312, video* Maria Lackman. 19 August 1998. Shoah Foundation, University of Southern California, Los Angeles, California.

ГЕНДЕРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЧЕРКЕССКОЙ КУЛЬТУРЕ (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ) *

Мадина А. Хакуашева **

Аннотация

В статье представлена авторская интерпретация онтологического аспекта гендерных отношений, лежащих в основе традиционной черкесской культуры. Автор апеллирует к концепции Гегеля, который актуализирует национальное как способ освобождения, представленный в самом широком диапазоне – от национально-освободительной народной борьбы до индивидуальных интенций, способствующих достижению экзистенциальной свободы.

Согласно концепции представителя немецкой классической философии, свобода приобретается через воспитание и дисциплинирующее знание. В качестве дисциплинарной матрицы следует рассматривать черкесский этикет – адыгэ хабзэ, в основе которого лежит свобода воли. Этот принцип является ключевым для гендерных отношений черкесов. Автор использует лингво-этимологический прием декодирования отдельных положений и понятий, базовых для традиционных гендерных взаимоотношений. В эпоху кризиса традиционные культуры могут рассматриваться как альтернативные модели, имеющие реальный шанс предотвратить наступающий процесс дегуманизации.

* Была обсуждена на международной конференции в научном центре фонда Рондели. Тбилиси, ноябрь 2018.

** Хакуашева Мадина Андреевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора кабардино-черкесской литературы Института гуманитарных исследований – филиала Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр РАН» (ИГИ КБНЦ РАН). Э-почта: dinaarma@mail.ru

(Дата отправления / Received: 16.04.2019, дата принятия / Accteted: 28.05.2019)

Ключевые слова: гендер, традиция, философская концепция, свобода воли, черкесский (адыгский) этикет, принцип иерархии, культура любви, обычай избегания.

Gender Relations in The Circassian Culture (Ontological Aspect)

Abstract

The article presents the author's interpretation of the ontological aspect of gender relations underlying the traditional Circassian culture by applying Hegelian conceptualization of the national as a way of liberation in its widest interpretation (from national liberation struggles to fighting for personal freedoms) resulting in the attainment of existential freedom.

Hegel argues that freedom is acquired through education and disciplining knowledge. The Circassian etiquette – Adyghe Habze, which is based on free will, should be considered as a disciplinary matrix. This principle is the key to the paradigm of gender relations in Circassian communities. The author uses the linguistic-etymological method of decoding certain provisions and concepts that are the basis of traditional gender relations. In an era of crisis, traditional cultures can be seen as alternative models with a real chance to prevent the upcoming process of dehumanization.

Keywords: *gender, tradition, philosophical concept, freedom of will, Circassian (Adyghe) etiquette, hierarchy principle, culture of love, custom of avoidance.*

Национальное как манифестация свободы

Национальное, согласно концепции представителей немецкой классической философии, оказывается одной из фундаментальных онтологических категорий, тесно связанной с другой универсальной, ключевой, – свободой. По представлению Г. Гегеля, «историю творили не герои, не великие личности: правители не изменяли произвольно ход истории. Она подчинялась не зависевшей от отдельной воли объективной закономерности, которую можно было достигнуть рационально. В истории народов такой *внутренней закономерностью* был, по Гегелю, *прогресс в*

осознании свободы (курсив мой – М.Х.) (Гегель). Продолжая эту мысль, Гегель связывал историю с Богом (или Божественным духом), познающим через нее самого себя. При этом «изучение прошлого приобретало в этой связи особую значимость для людей. Понятие духа включало в себя три составляющие – общее, единичное и особенное. Общим был сам Божественный дух. Под единичным понималось его воплощение в отдельном человеке; особенным подразумевался дух отдельного народа. Именно народ рассматривался как герой всемирной истории. В разные периоды, по мнению Гегеля, на первый план выходили те или народы, с собственной миссией, раскрывшейся в определенное время» (Гегель 58).

Эта идея, преломленная в художественном дискурсе, перманентно актуализирует национальное как способ освобождения, представленного в самом широком диапазоне – от национально-освободительной народной борьбы до индивидуальных интенций, способствующих духовной эволюции личности, ее пути к достижению экзистенциальной свободы.

Поступки: добрые или злые, обусловлены проявлением свободы. Но свобода не дается, как утверждает французское Просвещение. Согласно концепции Гегеля, свобода приобретает через воспитание и дисциплинирующее знание. И в этом смысле свобода не обязанность, а «дисциплинарная матрица», предполагающая определенную меру ответственности. Это еще одно косвенное свидетельство веры Гегеля в победу добра и шествия истории как саморазвития Мирового разума.

Дихотомия адыгэ хабзэ

В качестве дисциплинарной матрицы, обеспечивающей возможные формы свободы, следует рассматривать черкесский этикет – *адыгэ хабзэ*, откристаллизованный и сформированный в процессе развития древней черкесской культуры.

Он во все времена лежал в основе отношений между

мужчиной и женщиной, достигнув высшей формы этикетности в период расцвета. Учитывая, что черкесы до Русско-Кавказской войны были самым многочисленным, структурообразующим народом Кавказа, то гендерный кавказский аспект во многом определялся именно формой черкесского этикета.

Черкесский этикет являлся предметом исследования многих отечественных ученых, ему посвящены известные монографические научные труды, такие как «Адыгский этикет» Б.Х. Бгажнокова, «Адыги. Обычаи, традиции («Адыгэ хабзэ»)» С.Х. Мафедзева.

«Этикет – ядро, организующий центр традиционно-бытовой культуры общения» (Бгажноков 10). Адыгэ хабзэ, таким образом - регламентация всех форм общественных и межличностных отношений, но в его основе лежит свобода воли. С этой точки зрения черкесский этикет являет собой дихотомический феномен, представляющий собой дисциплинарную матрицу, сочетающийся со свободой воли. Известный тезис стоиков, получивший распространение благодаря Б. Спинозе «свобода есть осознанная необходимость» снимает это видимое противоречие. В отношениях между мужчиной и женщиной свобода воли в первую очередь означала независимый выбор женщины в выборе спутника, с учетом ее личных предпочтений, и наоборот.

До сегодняшнего дня сохранились некоторые реминисценции рыцарского отношения к женщине: например, у черкесов женщина должна была подавать (или не подавать) руку при встрече, тем самым, именно она определяла(-ет) дистанцию между собой и мужчиной, которая для нее желательна или приемлема.

Основные принципы черкесского гендерного этикета

Сдержанность - ключевой универсальный принцип, который распространялся на весь этикет, на любое требование, поэтому всегда являлся определяющим. Он во

многим являлся следствием других важнейших принципов: скромности, толерантности, почитания старших (Бгажноков 27-28). С другой стороны, на его развитие повлияли табу коммуникативного поведения черкесов (Бгажноков 116-146). Принцип сдержанности до сих пор проявляет себя в отношении младшего и старшего, мужчины и женщины, отца и детей, в меньшей степени матери и детей. Как любое другое фундаментальное предписание, оно прошло многовековой отбор. Сдержанность являлась едва ли не самым важным маркером черкесского образа жизни, прежде всего в вопросах пола. Эта особенность связана, вероятно, и с длительным периодом военной демократии, которая приобрела перманентный характер, обусловив весьма специфический образ жизни и культуры черкесов, а также многих других кавказских народов. Для выживания в этих условиях должна была соблюдаться жесткая иерархия, максимальная рационализация и дисциплина. Поэтому в отношениях между мужчиной и женщиной осуждалось какое бы то ни было демонстративное проявление чувств; такое недолжное поведение как со стороны мужчины, так и со стороны женщины могло явиться предметом насмешек и всеобщего неуважения. Молодой человек при выборе невесты должен был найти некую «золотую середину», которая исключала бы домогательства, с одной стороны, с другой — демонстрировала бы личный интерес. Следовало проявлять ненавязчивую последовательность, рыцарское отношение, глубокое уважение к девушке, и одновременно — не допустить проявления собственной слабости. Это означало не потерять контроля над собственной личностью, над своей цельностью. Это, собственно, и подразумевало умение сохранить свободную волю, не впасть в зависимость от женщины, от своего чувства к ней. Если ситуация выходила из-под контроля и становилась наглядной, говорили: «*и напэр тэклащ*» («он потерял собственное лицо»). Мужчина, который «терял голову» и не мог подчинить себя собственной воле, не рассматривался в качестве серьезного претендента. Не умея управлять собственной волей, он по умолчанию не мог влиять

на свою невесту, жену, домочадцев, уже не говоря об окружении: родственниках, друзьях, товарищах, социума.

В чем же, таким образом, суть мужской позиции в сложных и весьма тонких отношениях мужчины и женщины? Очевидно, в умении продемонстрировать серьезные чувства к женщине и одновременно свою независимость от них. Предполагается, что мужчина всегда остается верным другим приоритетам — своему делу, воинскому долгу и пр. В любой ситуации он должен оставаться свободным и излучать *дух свободы*, в первую очередь, экзистенциальной.

Лучшим медиатором для адекватного выражения своих чувств служил игровой тон, стилистика безобидной шутки.

Чтобы обозначить «здоровую» дистанцию от личных чувств, мужчины старались нигде никогда не говорить о них серьезно, особенно в среде своих приятелей.

Защита женщины - основной принцип черкесского гендерного этикета

Особенности гендерной коммуникации весьма сложны. Многие исследователи (особенно советские) вплоть до настоящего времени были склонны не просто упрощать и вульгаризировать, но подменять и рассматривать их в единственной плоскости борьбы за равноправие. Советский дискурс, не углубляясь в «лишние» тонкости, значительно редуцировал и унифицировал традиционные культуры. Он же поторопился объявить некоторые аспекты гендерного поведения в рамках черкесского этикета «феодалными пережитками». Таким образом, советская эпистема, наслонившаяся на имперскую царского режима, создали некий микст, который сформировал условия постепенного нивелирования национальных культур РФ.

На самом деле черкесская гендерная система во все времена подчинялась главной цели - защите женщины на всех уровнях: физическом, социальном, моральном, нравственном, экзистенциальном, так как именно женщина до сих пор остается наиболее уязвимым объектом в системе гендерных

отношений. Женщина прошлого до советской власти в первую очередь могла опираться на помощь и поддержку мужчин своей семьи и рода.

Мужские функции были четко регламентированы: они включали защиту, добывание и производство материальных благ, в то время как женщины производили и растили детей. Это было четкое и честное разделение ролей, такое же, как во всяком другом обществе. Ни о каком второстепенном, тем более, подчиненном положении речь не шла вообще. Если можно было бы спросить черкешенку прошлого, находится ли она в подчиненном положении, та просто не поняла бы подобного вопроса. Она лишь могла бы сказать, на своем месте или нет. Вокруг этого понятия – находится ли тот или иной человек *на своем месте* – могли разгораться социальные конфликты и локальные войны. Оно – место – не объяснялось, а определялось непогрешимой социальной иерархией (включая семейную) и негласными законами *адыгэ хабзэ*.

Грамотное поведение женщины исключало лишнюю вербальную нагрузку, которая могла дезориентировать мужчину-собеседника и быть ложно истолкована как повод для нерегламентированных форм общения. Неверное или лишнее слово, даже неуместный взгляд могли вызвать серьезное непонимание, осложнение, тогда в конфликт вовлекались братья и близкие родственники девушки, которые обязаны были отстаивать ее честь. Именно поэтому верная модель женского поведения, которое не могло быть истолковано двусмысленно, было важнейшим условием безопасности девушки, включая сохранения перспективы удачного или нормального брака.

Правильное гендерное поведение предполагало минимальные риски для репутации женщин, именно поэтому оно было строго регламентировано, следствием чего и явилась сложно структурированная гендерная культура.

Черкесским женщинам позволялись относительно свободные манеры, которые вместе с тем ограничивались твердыми рамками. В случае «опасности» женщина лишь уходила от сомнительной ситуации, прибегнув к шутке,

разрядив напряженность или двусмысленность какой-либо позитивной отвлеченной темой.

Онтологический аспект культуры любви

Чтобы определить особенности любой национальной культуры, следует обратиться к базовым, общечеловеческим феноменам, едва ли не самой важной из которых является культура любви.

В рамках культуры черкесов об этом рассуждать достаточно сложно, так как этот феномен всегда являлся «вещью в себе» и никогда не оговаривался публично. Даже при личном общении между мужчиной и женщиной он не был предметом длительных признаний. Любовь скорее *проявлялась*, но неявно и лишь в тех случаях, когда это было уместно.

Однако чувство любви переживалось столь же интенсивно и драматично, как у всех остальных народов, у которых оно культивировалось и являлось центром притяжения для всех форм искусства. В черкесском фольклоре сохранилось большое количество плачей (*гъыбзэ*), посвященных трагической любви. Однако этот жанр был прерогативой авторов-женщин. Выразить свои чувства или даже отношение к ним для мужчин считалось непростительной слабостью.

Характерно, что иерархия как общий универсальный принцип черкесской жизни являлась основой даже для чувства любви. Однако более древние, сакральные основы следует искать в этимологии ключевых понятий и терминов, связанных с ними гендерной культурой.

Что же следует из дешифровки ключевых понятий, например, из формулы, которая на всех языках звучит как «я тебя люблю...»? Характерно, что в черкесском варианте нет подобного семантического понятия как такового. Аналог русскому любовному признанию (я тебя люблю) - *сэ уз фыуэ узолъагъу* - переводится дословно «я тебя хорошо вижу». Это нечто противоположное хорошо известной русской поговорке «любовь слепа...». Аналог русскому слову *любовь* (или английскому *love*) – черкесское понятие *лъагъуныгъэ*, что в буквально переводится как *процесс видения* или точнее

видение в процессе... Оно повторяет семантику *Сэ уэ фЫгуэ узольагъу* и в корне содержит общее *лъагъу* – *видеть*. Таким образом, по-черкесски полюбить значит «ясно увидеть».

Характерно, что в русской поэзии мы встречаем нечто аналогичное, но скорее в качестве семантических реминисценций – «видение» или «виденье» (например, «мимолетное *виденье*, гений чистой красоты») в стихотворении А. Пушкина «Я помню чудное мгновенье»).

Другое важное слово *жених* по-кабардински *псэлъыхъу* в переводе – *ищущий душу* или *искатель души*.

Наконец, супруг по-черкесски – *цхьэгъусэ*, что значит *единомышленник* (букв. *друг головы*). Характерно, что эта лексема не имеет гендерной дифференциации, она применима как к мужу, так и жене. Это особенный принцип вербального маркирования, так как в наиболее распространенных языках мира понятия «муж» и «жена» так же четко различаются, как в русском языке. В англоязычном мире – *husband, wife*, в немецком – *mann, frau*, у франкоязычных народов – *marî, femme*, испаноязычных – *marido, esposa*.

До брака юноша и девушка *зопсалъэ* – общаются друг с другом, при этом не существует понятия «встретаться». Ключевое действие – общаться, разговаривать друг с другом; если его нет, то нет и второстепенных, подчиненных действий, ничего другого. Нетрудно заметить, что в слове *зопсалъэ* лежит общий корень со словом *псэлъыхъу* (*жених*) – *псэ* (*душа*), *псалъэ* (*разговор, слово*) буквально переводится как *вместилище души*. На этой стадии поиска «своей души» у молодежи практиковались упражнения в красноречии; эти вербальные поединки чаще носили публичный характер, хотя могли проявляться в шутовом или полшутливом диалоге, где каждый стремился превзойти другого в остроумии и блестящем образе мысли. Часто молодые люди встречались у постели больного или раненого (*щезпц*), и тогда различные экспромты в исполнении острословов были как нельзя кстати. Тогда-то чаще и разворачивались словесные баталии. Авторитет красноречивых людей был очень высок (Мафедзев 245-257).

Таким образом, можно обнаружить, что все понятие черкесской «любви» подчинены лишь ее высшему проявлению – любви духовной (душевной). Этот принцип последовательно проявлял себя на разных уровнях и этапах личной жизни: искатель души – жених – находит свою душу через процесс особого, собственного видения, (то есть иначе говоря *различения, отличения*), увидев *свою душу* (дух) в процессе общения (через слово - вместилище души), он после брака становится ее равноправным другом или напарником. Зрелый этап любви – брак – этимологически связан с образом головы, что в брачном союзе означает примат разума, мысли, сознания, духа, слова, то есть необозримо широкого диапазона, связанного с ментальным, духовным.

Как было сказано выше, в основе четкого приоритета духовного в весьма эмоциональной сфере любви должен был также лежать принцип иерархии, который был универсальным негласным регулятором всей социальной, этической и эстетической систем в культуре черкесов. В кабардинском языке практически не актуализируются более «низкие» проявления любви, например, ее телесные формы выражения.

Между тем, они широко представлены в карнавальной, смеховой культуре черкесов. Типичным носителем во время джегу, игрища, был *ажигафэ* – козел, во многом символизирующий сексуальное начало и представляющий в игровой форме следы, реминисценции фаллических культов. Он отпускал множество шуточек фривольного, скабрёзного содержания.

Отношение к плотской стороне любви в обыденной жизни было абсолютно имплицировано. Это можно заметить из старинных обычаев, когда новобрачный «входил» к молодой жене не через дверь, а через окно при условии, что его никто не видит. Возможно, этот обычай имеет гораздо более древние корни, берущие начало с доисторических времен, когда соперничество за женщину носило более примитивный зримый характер и грозило мужчине увечьем и даже потерей жизни. Необходимость скрывать личные отношения

распространялось и на жену. «После обеда князь пригласил меня навестить свое семейство. Пока я там был, жена Ногая скрылась через окно, чтобы не видеть своего мужа», - писал Тебу де Мариньи (Мариньи 314).

Следует отметить глубоко продуманное отношение черкесов к «темной» стороне человеческой, особенно мужской природы, что говорит о хорошем эмпирическом, реалистическом знании человеческой психологии и особенностей подсознания. Некоторые действия обретали характер табу, – они не объяснялись, но этих правил следовало неукоснительно придерживаться. Например, нельзя было касаться женщины. Именно поэтому были изобретены длинные нарукавники (хотя существует другая версия, что это имитация лат, дошедшая до нас из эпохи черкесских амазонок). Вполне вероятно, что тот или иной феномен культуры (в том числе, элемент традиционной одежды) в разные времена приобретал другую, иногда противоположную коннотацию, особенно при появлении новой общественно-экономической формации, например, смене матриархата на патриархат. Но так или иначе, мы имеем свидетельство высокого уровня эмпирических знаний в отношении мужской и женской витальной энергии и уважительного отношения к ней.

Однозначно приоритетное отношение к высшим, духовным формам любви безусловно отразилось на взаимоотношениях мужчины и женщины, на черкесской этике в целом. Любое, даже минимальное «снижение» должного уровня галантного отношения к девушке, женщине болезненно воспринималось последней, так как для нее оно могло значить воплощение «низкого» телесного интереса мужчины по отношению к себе, недооценка ее как объекта любви высшего духовного порядка. Возможно, это обстоятельство во многом влияло на этикетное отношение к женщине в традиционном черкесском обществе.

С этим во многом связано абсолютное требование сохранять целомудрие у девушек и супружескую верность у жен, - несомненные женские добродетели, которые высоко

почитались во все времена.

Вербальная и поведенческая актуализация духовной любви как ее высшей формы на фоне умолчания по отношению к «низшим» телесным проявлениям у черкесов сочеталось с культом физического совершенства, что в целом исключает понятие аскезы как в любви, так и во всех других проявлениях. Высокий ценз женской красоты и гендерной эстетики в целом предполагали гармоничное восприятие любви во всех ее проявлениях и целостности.

Эта древняя модель гендерных отношений в большой степени сохранилась по сей день; возможно, ее код отразился на эпигенетическом уровне, поэтому так трудно черкесским девушкам и женщинам принять иной тип ухаживаний, кроме исконных. У мужчин других национальностей они высоко ценят те черты, которые привычны для родной культуры, так как именно эти черты безошибочно обнаруживают в мужчине мужество в самом широком смысле.

Система запретов с точки зрения современных представлений

С древних времен вплоть до Русско-Кавказской войны каждый член традиционного черкесского общества знал генеалогию материнского и отцовского родов до седьмого колена. Это было чисто прагматическое требование, так как существовал жесткий запрет заключать браки ближе седьмого поколения. Нарушившие табу изгонялись из общества и становились изгоями. Брачный запрет существовал с незапамятных времен, что дает еще одно основание отметить глубокие эмпирические народные знания в области физиологии и медицины, на самых ранних исторических этапах осознавших недопустимость инцеста. Возможно, этим фактом объяснялись хорошие физические данные черкесов, которые отмечались многими путешественниками, особенно восхищавшихся красотой женщин.

Лишь относительно недавно феномен кровосмешения был оценен наукой как глубоко деструктивный с точки зрения

генетики, так как приводит к целому вееру отклонений: от незначительных до тяжелых инбридинговых последствий.

С высоты современных представлений столь же прагматичным представляется обычай избегания (невестка лишь через год могла общаться со свекровью, а со свекром гораздо позже или не общаться вовсе). Та же ситуация была характерна для зятя; в ряде случаев он до конца жизни не общался с тещей. Как правило, в черкесском обществе практиковались ранние браки, что было оправдано со многих точек зрения (экономической, биологической, учитывая относительно непродолжительный срок жизни и пр.). Поэтому родители молодоженов сами могли быть еще относительно молодыми людьми (от 30 до 40 лет). «Для супругов, например, всякое обнаружение в присутствии других интимных и вообще аффилиативных чувств по отношению друг к другу считается неприличным, нельзя было даже в соответствующе додме показаться вместе... И по сей день мужчины из числа старшего поколения живут, не обмолвившись с невесткой ни единым словом. Например, 74-летний Блягоз из с. Нешукай (ААО) утверждает, что избегает встреч и разговоров со своими тремя невестками соответственно 25, 16 и 9 лет и в дальнейшем до конца жизни не собирается нарушать обычай. То же самое наблюдается между невесткой и старшими братьями мужа», - пишет Б.Х. Бгажноков (Бгажноков 140). Об обычае избегания между супругами писал Тебу де Мариньи (см выше). По всей видимости, обычай избегания предотвращал возможный либидозный катексис и половые связи, например, между молодой женщиной и тестем, молодым мужем и тещей и пр., которые могли бы разрушить любой брак и привести к непредсказуемым тяжелым последствиям. Сформированный в доисторическую эпоху, подобный запрет перерос в жесткую традицию и стал надежным регулятором брачных внутрисемейных отношений.

Это представление подтверждает Б.Х. Бгажноков. «Многие ученые считают, что они (запреты – автор) явились следствием запрета сексуальных контактов между членами родственной группы (невесткой и свекром, зятем и тещей)» (Бгажноков

141). Среди советских ученых эту точку зрения разделял А.Ф. Анисимов: «Если присмотреться к основной направленности этих обременительных запретов, то нетрудно заметить, что все они ориентированы в одном и том же направлении: исключить возможность сексуальной связи этих лиц» (Анисимов 132).

Общая дезадаптация и деморализация, глубокий кризис *адыгэ хабзэ* после Русско-Кавказской войны, многочисленные последующие волны так называемых «сексуальных революций», которые докатывались до таких регионов, как Кабарда, при всей своей выразительности не вызывали, тем не менее, больших перемен, по крайней мере, в пределах реальной аксиологической шкалы. Между тем, черкесы не могли избежать серьезных влияний, в том числе, в гендерных отношениях, но этические приоритеты в конечном итоге склонялись к традиционным ценностям, которые даже в период постмодернизма или постпостмодернизма в совокупности продолжают оставаться негласным требованием для каждой воспитанной девушки и юноши.

Однако так ли неоспоримы эти требования? Так ли уж они однозначны? Разумеется, современные молодые женщины не могут не задаваться этими вопросами.

Обратимся к некоторым современным представлениям в области физиологии и сексологии. Оказывается, что при беспорядочных половых связях (например, у профессиональных «жриц любви») имеется весьма низкий шанс зачать ребенка. У мужчин и женщин при подобном образе жизни резко снижается либидо и падает уровень половых гормонов. Разумеется, остаются высокими риски сопутствующих вен. заболеваний, присоединившаяся реальная угроза ВИЧ и других инфекций. Кроме снижения общей фертильности, необходимо отметить более отдаленные последствия безотцовщины, связанной с тяжелыми экономическими, психо-социальными, нравственно-этическими формами адаптации матери и ребенка.

В доисторический период, когда происходило формирование основ морали и нравственности, для женщин,

практикующих бессистемные половые связи, смертельные риски значительно возростали: в порыве ревности один из партнеров мог убить саму женщину и (или) соперника. При отсутствии суда и юриспруденции на более поздних исторических этапах патриархата казнь за адюльтер была стихийно узаконена. (Вспомним, например, еще относительно недавние еврейские и арабские традиции побивания камнями неверных жен).

Мораль - не абстрактное этическое и эстетическое требование, а прежде всего система поведения, при котором можно избежать опасности, иначе говоря, мораль - это безопасное поведение. Постепенно оно теряет сакральные и эмпирические мотивации, ускользают причинно-следственные отношения, но безопасная поведенческая модель закрепляется как требование и превращается в обычную традицию, моральный закон, происхождение которого мы со временем уже не можем объяснить.

На многочисленных примерах персонажей мировой художественной литературы блестяще продемонстрировано драматическое *психологическое состояние* женщины, имеющей двух возлюбленных. (Например, романы «Красное и черное» Ф. Стендаля, «Госпожа Бовари» Г. Флобера и т. д.). В финале романа героиня романа Дж. Лондона «Маленькая хозяйка большого дома» погибает, так как большое чувство несовместимо с ощущением раздвоенности. Этимология самого слова «цело-мудрие» подразумевает неделимую *целостность* обоюдного чувства, которое исключает присутствие третьего субъекта. Между тем, стихийная природа сексуальности не исключает глубокого чувства к другому (как в романе Дж. Лондона), но в этом случае с большей вероятностью возможен драматический или трагический исход. Эти наблюдения касаются не столько физического, сколько психологического аспекта.

Таким образом, целомудрие оказывается абсолютно современным актуальным требованием. А любовные отношения в каком-то смысле - безошибочный тест, который определяет присутствие духа, силу воли мужчины и женщины.

Одним из важнейших аспектов гендерных отношений было *уважение к женщине*. Нетрудно выстроить некую умозрительную причинно-следственную закономерность: женщина, которая привыкла жить в атмосфере неуважения, вырастает с чувством собственной неполноценности. Она может обладать большим потенциалом, который при этом так и останется нереализованным, - неуверенность в себе, в собственных возможностях блокирует все дальнейшее развитие. Лишенная чувства любви и уважения, женщина испытывает страх и ответное неуважение; в части случаев неприязнь к мужчинам, которая может не проявляться открыто, проявится латентно или будет реализовываться при удобном случае. Сын женщины, воспитанной в неуважении, унаследует материнскую неуверенность в себе и своих возможностях. Это порождает целый комплекс негативных характеристик: неспособность к уважению, зависть, злобу, непримиримость, мстительность, жестокость и пр. Так «включается» целая система недолжного, порочного воспитания, которая продлевается во времени, передаваясь от матери сыну, от сына к его детям и так далее. (В царской России, во всех европейских странах существовали и существуют особые элитные учебные заведения, которые призваны воспитывать и образовывать девочек: только правильное воспитание превратит их со временем в полноценных матерей, которые смогут воспитать достойных сыновей, настоящих мужчин и сформировать здоровое ядро нации).

В соответствии с обыденным сознанием представляется, что существуют разные модели воспитания, которые могут дать хорошие результаты. Однако действенной оказывается единственная модель: в основе ее лежит уважение к женщине, которое начинается с момента ее рождения. Атмосфера безусловного уважения к маленькой девочке, девушке, женщине является той основой, на которой сформируется впоследствии свободная личность; со временем ее сын будет иметь все основания стать гармоничным человеком. Отсутствие уважения а priori уничтожает его

будущую личность. До настоящего времени пожилые женщины-черкешенки встают при виде маленького мальчика, демонстрируя безусловную дань уважения ему и его славному будущему.

По этой же причине старики-черкесы вставали и продолжают вставать при виде девочки, потому что она всегда воплощала живое будущее их собственных потомков, в первую очередь, сыновей.

Подобная модель отношения к женщине, кстати, подчеркивалась в классической мировой литературе. Вспомним пьесу «Пигмалион» Б. Шоу: молоденькая цветочница Элиза Дулитл превратилась в настоящую леди только после того, как к ней стали относиться как к леди.

Черкесский этикет предполагает ярко выраженные ролевые модели поведения по гендерному принципу, то есть поведенческую презентацию выраженной маскулинности и феминности.

Фенотип мужчин и женщин, как известно, очень вариателен – от ярко выраженных психо-соматических гендерных характеристик до гетерогенных, андрогинных, когда мужчине и женщине присущи в той или иной степени психологические характеристики обоих полов (мы не касаемся девиантных случаев, имея ввиду лишь варианты нормы). В настоящее время говорят о следующем соотношении: феминный (эстрогенный) тип женщин – 10%, маскулинный (андрогенный) тип мужчин – 10 %, андрогинный (смешанный) тип мужчин и женщин – 80 %.

Но социальные требования черкесского этикета даже «мужественным» женщинам до сих пор отводят рамки сугубо женского ролевого поведения. Не будем останавливаться на их характеристиках ввиду очевидности, лишь перечислим традиционные черты: мягкость, бесконфликтность, сочувствие, нежность в любых проявлениях, склонность к заботе, выраженный интуитивизм и пр., то есть все то, что максимально помогает зарождению и успешному становлению новой хрупкой жизни. Понятно, что перечислением нескольких черт понятие «женственности» не

исчерпывается, ведь она включает невыразимо широкий арсенал качеств, в который могут входить «мужские» достоинства, такие, например, как мужество, сила, решительность, даже агрессия. Но о последних можно было бы говорить как о ситуативных. Однако эти черты оказываются востребованными для современных женщин, так как маскулинность мужчин как феномен объективно утрачивается. В настоящее время можно наблюдать стихийно «запущенный» порочный круг: мировая цивилизация оказала подавляющее воздействие на мужское начало; ситуация со временем обернулась утратой генов в мужской У-хромосоме (из 1,5 тысяч генов в ней остается примерно 78). Постепенная потеря маскулинности обусловило компенсаторное появление «универсальных» женщин, способных быть не только женщинами, но в случае необходимости функциональными «мужчинами». Эта неутешительная необходимость возникает все чаще, и мы уже стали свидетелями появления настоящего класса самодостаточных мужественных женщин.

Этот процесс, как любой другой, нельзя расценивать однозначно, для частной адаптации отдельной женщины, вынужденной обходиться без важнейших составляющих мужской поддержки (главным образом – психологической), это - позитивный процесс. Но возрастающая независимость женщин еще больше подавляет и без того угнетенное мужское начало, (что на физиологическом уровне, как известно, проявляется снижением уровня тестостерона). Мужчины на этом фоне все больше ощущают свою ущербность и т.д., что позволяет отдельным футурологам прогнозировать неутешительную тенденцию нивелирования мужчин как класса или вида.

Универсализация функций женщины, усиление женского интеллекта и характера, которые и прежние времена не отличались слабостью, иначе говоря, размывание классического «инь» лишает смысла существования полярного классического «янь». Распадается гармония, которая была «альфой и омегой» человеческой жизни, ее основой.

С ретроспективной точки зрения можно оценить

важнейшее значение жестко регламентированного ролевого поведения мужчин и женщин, предписанного черкесским этикетом традиционного общества, ведь ярко выраженная женственность потенцирует и укрепляет мужское начало, а ярко выраженное мужское начало способствует расцвету женственности.

Очевидно, древним черкесам была хорошо известна амбивалентная природа любого чувства, особенно кульминация любого из них – страсти.

Черкесская философия и народная этика подчеркивала высокий пиетет сильного чувства. Но черкесы направляли его силу в том направлении, которое казалось верным, то есть канализировали. Таким образом, они могли становиться повелителями собственных внутренних стихий, и это являлось источником огромной скрытой энергии.

Но на сегодня этот сложный процесс канализации чувственного известен как *сублимация* по терминологии и определению З. Фрейда, в основе которой лежит трансформация эротического чувства в творческую энергию. В этом случае пример трансформации любовного чувства наиболее показателен; совершенно очевидно, что сила эмоций распространяется на все сферы чувствования, и силу любого чувства можно трансформировать в энергию творчества. Именно этот процесс по умолчанию лежит в основе *адыгэ хабзэ*. Разумеется, имеется в виду не только энергия творчества, но любая другая продуктивная сфера, направленная на созидание.

Невозможно вербально передать механизм сублимации. В черкесском этикете это достигается определенным табуированием, целым комплексом ограничений, которые постепенно учат ребенка подчинять всю огромную массу разнообразных чувств собственной разумной доброй воле, отвоевывая их у власти слепых стихий.

«Шекспировские» страсти хорошо понимаются, но не принимаются черкесами как модель для реальной жизни. Очевидно, это в первую очередь объясняется ими отсутствием внутренней культуры самоконтроля.

Установленные модели поведения в рамках *адыгэ хабзэ* не имеют случайной природы, - они отбирались и закреплялись тысячелетним опытом народа.

Мы никогда не одержим верх в споре с ним, но в нашей власти осмыслить его с точки зрения современного человека.

Свобода воли и свобода выбора в современной интерпретации воспринимаются современным обществом как ключевые демократические ценности. Если преломлять категорию свободы к современным актуальным философским течениям, таким как экзистенциализм, феноменология, персонализм, юнгианство и многие другие, во главе угла оказываются именно эти принципы, признанные черкесами с давних времен.

Черкесы – люди пограничья, которые выросли не на одной границе, - на множестве границ. Современная черкесская диаспора, составляющая 90 % общего числа, проживает по некоторым официальным данным в 56 странах, по неофициальным — практически во всех странах мира. Это означает, что все черкесы инкорпорированы в мировые культуры стран Запада, Востока, Азии, Европы, Америки, Африки, Австралии... Например, в России традиционная черкесская культура ассимилировала русскую классическую, советскую и мировую культуры. Но где бы ни находишь представители черкесского народа, в каждом из них напряженно живет, не смешиваясь, *адыгэ хабзэ*, его современное инобытие. Эта важнейшая объективная данность современных черкесов, имеющая в своей основе трагическую историческую подоплеку, обостряет восприимчивость черкесской модели мира, потому что дает возможность оценивать ее не только изнутри, но и со стороны. Она же диктует новые духовно-идеологические стратегии.

Возвращаясь к идее Гегеля об историко-теологической миссии отдельного народа на определенном промежутке истории, можно говорить о неизбежности современной миссии глобального влияния, учитывая рассредоточенность черкесов по всему миру. Оно осуществляется в первую очередь через распространение нравственного черкесского

императива, заключенного в черкесском этикете, образе жизни, мысли и сознания.

В век тотального кризиса всех сфер жизни, включая гендерные как базовые, спасительным становится декодирование традиционных культур, например, черкесской. В настоящее время именно традиционные культуры могут рассматриваться как альтернативные модели, имеющие реальный шанс предотвратить наступающий процесс дегуманизации.

Примечания

Анисимов, А.Ф. *Духовная жизнь первобытного общества*. М.-Л., 1966.

Бгажноков, Б.Х. *Адыгский этикет*. Нальчик, 1978.

Гегель, Г.В. *Философия истории*. Москва: Наука, 1993.

Мариньи, Тебу де. *Путешествие в Черкесию*. Нальчик: АБКИЕА, 1974.

Мафедзев, С.Х. *Адыги. Обычаи, традиции («Адыгэ хабзэ»)*. Нальчик: Крымский изд. дом, 2000.

К специфике традиционной внутриобщинной коммуникации: черкесы Турции

Мадина М. Паштова*

Аннотация

Специальных антропологических работ, посвященных формам внутриобщинной коммуникации в черкесской диаспоре, до настоящего времени не существует. Целью нашего исследования является описание сохранившихся в среде черкесов Анатолии социально и культурно обусловленных форм общения, выявление функциональной специфики устных текстов, связанных с семантикой «говорения/молчания».

Материалом исследования являются стереотипные тексты (вербальные, невербальные), репрезентирующие поведенческую многозначность. Носители диаспорной культуры рассматривают их как специфически «адыгские» этикетные модели, а соответствующие навыки маркируют как особое, утрачиваемое сегодня социальное знание.

Дискурс-анализ в сочетании с функционально-семиотическим методом позволяет показать специфику и структуру неявных (скрытых) средств коммуникации, дает возможность выявить механизмы воздействия говорящего (или молчащего) на слушателя, шире – на социальную ситуацию.

Фольклорно-жанровый состав исследуемых нами текстов неоднороден: исторические предания (привезенные с Кавказа сюжеты из жизни военной аристократии), мемораты (рассказы-воспоминания из истории местной диаспорной общины), устойчивые поговорки и идиомы, бытующие преимущественно в локальной традиции Узун-Яйла (Центральная Анатолия). В особый жанр объединяются тексты, которые обозначаются предлагаемыми нами термином «фольклорный рефлексив». Это стереотипные рассуждения, отсылающие к традиционной

* Мадина М. Паштова, кандидат филологических наук, Университет Эрджиес, старший преподаватель кафедры черкесского языка и культуры. Э-почта: gupsa@mail.ru

(Дата отправления / Received: 03.05.2019, дата принятия / Accepted: 13.05.2019)

устной «классике» и меморатам, «объясняющие» исторические причины формирования исследуемых поведенческих моделей, интерпретирующие феодально-аристократическое говорение / молчание с точки зрения традиционного морально-этического кодекса Адыгэ хабзэ, утверждающие их гуманистическую ценность и прогнозирующие их актуальность или, наоборот, рассматривающие их как анахронизм.

Ключевые слова: фольклор, антропология, черкесы, диаспора, Узун-Яйла, аристократия, этикет, идентичность.

On Characteristics of Traditional Intra-Communal Communication: Circassians of Turkey

Abstract

Currently, there is not any specific anthropological work in the literature dealing with forms of intra-communal communication among members of Circassian diaspora communities. The purpose of this study is to describe why socially and culturally caused communication forms have remained intact among the Circassians of Anatolia, and also to identify the functional characteristics of oral texts relating semantics of “speaking/silence”.

Materials used in this research comprises of “classical” folklore texts and modern narratives, both representing “polysemy” of behavioral models. Carriers of the Circassian culture in diaspora consider themselves as practitioners of the patterns of the Circassian (Adyghe) etiquette, which, they think, is a specific type of lost knowledge marking out the Circassians from other peoples.

Discourse analysis in combination with a functional-semiotic method makes it possible to show the characteristics and the structure of the implicit means of communication, and reveal mechanisms of the impact of a speaker (or silence) exerted on the listener, or in a wider sense, on a social situation.

Ways of influence can in this case have several types of strategies, both verbal and non-verbal; for instance, a) speaking with the purpose of drawing an obvious parallel with the created social situation (with reference to an authoritative source, the real or folklore character); b) speaking is allegoric, “read” for devoted, “closed” for laymen, influencing a social situation indirectly, and c) the silence as the zero communicative act, meaning a high social context.

The folk-genre structure of the texts investigated by us is non-uniform: historical legends (brought from the Caucasus with plots from lives of the military aristocracy), memorata (stories and memoirs from the history of the local diaspora community), steady paroemias and idioms occurring mainly in Uzunyaila local tradition. A special genre unites texts, which we designate by the term folklore reflective. These are the stereotypical reflections of traditional oral "classics" and memorata; "explaining" the historical reasons of the formation of the studied behavioral models; interpreting feudal aristocratic speaking/silence in terms of traditional moral and ethical codes of Adyghe Habze, either approving their humanistic value and predicting their relevance, or considering them as an anachronism.

Keywords: *folklore, anthropology, Circassians, diaspora, Uzunyaila, aristocracy, etiquette, identity.*

Актуальной для фольклориста-антрополога задачей представляется выявление семантических параллелей между «классическими» фольклорными формами и современными дискурсивными практиками, наблюдаемыми в общественном быту черкесской диаспоры. В данном случае мы можем принять определение понятия «дискурс» как совокупности текстов, возникшей в результате динамической коммуникации, происходящей в определенном социокультурном контексте. М.В. Йоргенсен и Л.Дж. Филлипс выделяют три центральных методологических подхода: теория дискурса Лакло и Муффа, критический дискурс-анализ и дискурсивная психология (Йоргенсен & Филлипс, 2008). По выражению Н.Д. Арутюновой, дискурс есть «речь, погруженная в жизнь» (Арутюнова, Дискурс, 1990, стр. 137).

Наряду с вербально-фольклористическим аспектом исследования, мы выявляем невербальные аспекты коммуникации. Они «материализуются» как в акциональных нюансах, так и в текстах, актуализирующих молчание как коммуникативный акт, сам по себе невербальный.

Способы воздействия на адресанта(-ов) речи обнаруживают в данном случае наличие нескольких видов стратегий. Например: **а)** говорение с целью провести явную параллель с создавшейся социальной ситуацией (со ссылкой на

авторитетный источник, реальный или фольклоризированный персонаж); **b)** говорение иносказательное, «прочитываемое» для посвященных, «закрытое» для профанов, воздействующее на социальную ситуацию опосредованно; **c)** молчание «как нулевой речевой акт» (Богданов В. , 1987, стр. 22), подразумевающее высокий социальный контекст (коммуникативно значимое молчание).

Подобное расширенное понимание функций фольклорной речи есть как в ранних, так и в новейших теоретических работах по фольклору. Так, Б.Н. Путилов отмечал: «Фольклор выступает – в определенных условиях и обстоятельствах – равноценным участником прагматических действий, функционирующих социальных институтов, бытовых ситуаций» (Путилов, 1994, стр. 50). У К. Богданова мы читаем: «Фольклорные тексты – не только некие объекты "фольклорного дискурса", но и те средства, благодаря которым реализуются социативные (контактоустанавливающие), эмотивные, волюнтаривные, аппелятивные, репрезентативные и другие возможности речевого общения» (Богданов К. , 2001, стр. 51). Стереотипность, устойчивость подобных высказываний должна соотноситься с общим контекстом традиции. С.Б. Адоньева пишет: «Как фольклор может определяться сама практика воспроизведения символических форм культуры. Выделяя в качестве объекта традицию и способы ее экспликации, ее можно определить как знание, воспроизведение которого в текстах фольклора обуславливает стабильность коллективных представлений» (Адоньева, 2004, стр. 276). Подобный подход осуществлен, например, в работе О.Б. Христофоровой на материале дискурса о колдовстве в русской традиции (Христофорова, 2010).

Дискурсивный метод рассмотрения полевых материалов (от собирания до анализа) позволяет нам включить в круг научного изучения не только «классические» фольклорные нарративы, но и, например, диалоги, реплики, а также корпус текстов, которые мы предлагаем обозначить термином *фольклорные рефлексивы*: наблюдения носителя традиции,

основанные на личном опыте и осознанно связанные с фольклорным контекстом.

В адыговедческой науке исследованию этнокультурной специфики общения уделено значительное внимание. Это работы Б.Х. Бгажнокова, заложившего основы такого научного направления как *этнография общения* (Бгажноков, 1978) (Бгажноков, 1983), М.И. Мижаева, исследовавшего особенности общения в контексте обрядов (Мижаев, 1973), З.М. Налоева и С.Х. Мафедзева, которые в ряде своих работ обратили внимание на металогию общения в контексте традиционной культуры (Налоев, 1987); (Налоев, Жабаги Казаноко – исторический и фольклорный. Вступительная статья, 2001); (Мафедзев, 1977), Р.Б. Унароковой, посвятившей отдельную монографию формам общения адыгов, в т.ч. «опосредованному общению» (Унарокова, 1998). В некоторых из этих работ, а также в исследованиях других авторов (Марзей, 2004) затрагиваются в т.ч. этнокоммуникативные особенности быта (повседневного, военного, ритуального) черкесской аристократии.

Две важные социальные компетенции – дар красноречия и умение молчать – отмечены в характере черкесов бытописателями XIX и нач. XX вв. Так, Э. Спенсер пишет: «Ни возраст, ни ранг, ни богатство не имеют какого-либо значения в выборе старейшины; сила, добродетель и дар красноречия – единственное необходимое условие» (Спенсер, 1994, стр. 103). По свидетельству Н. Дубровина, «самые смелые джигиты (витязи) отличались необыкновенной скромностью; говорили тихо, не хвалились своими подвигами, готовы были каждому уступить место и замолчать в споре; зато на действительное оскорбление отвечали оружием с быстротой молнии, но без угрозы, без криков и брани» (Дубровин, 1991, стр. 85).

В исследуемой нами локальной диаспорной традиции тексты о «говорении/молчании» соотнесены с дискурсами социально-классовой идентичности. Навыки вербального и невербального общения, умение говорить иносказательно (*щIагъыбзэкIэ, IуфэIьафэIэрэ*) рассматриваются как особое

социально маркированное знание, на что мы обратим внимание ниже.

Полевые материалы для настоящего исследования собирались автором в ходе пяти фольклорно-этнографических экспедиций, а также методом включенного наблюдения в черкесских селениях близ турецкого города Кайсери (2009–2019 гг.). Исследуемая нами локальная традиция – Узун-Яйла – черкесский анклав (Pashtova M. , 2017); (Паштова (Мижаяева), 2014); (Паштова, 2015); (Pashtova M. , 2016); (Pashtova M. , 2018), выходцы из которого явственно осознают географические границы своей «малой» родины, а также ментальные особенности узуняйлинцев. Можно с уверенностью сказать, что Узун-Яйла является последним оплотом черкесской аристократии. В сер. XIX в. в результате окончания Русско-Кавказской войны и Стамбульского исхода здесь компактно, с подвластными им крепостными и имуществом, осели многочисленные кабардинские, хатукайские, абазинские дворянские семьи. Внутренняя социальная иерархия сохранялась в Узун-Яйле и после официальной отмены крепостного права в Турции в ходе реформ Ататюрка (по сообщению одного из наших информантов¹, наемная рабочая сила в Узун-Яйле впервые была использована в 1934 г.).

Своеобразные патерналистские связи, которые наши информанты расценивают почти как родственные, сохраняются между крестьянскими и дворянскими фамилиями по сей день. Можно отметить, что потомки бывших крепостных представляются иногда той же фамилией, что и бывшие владельцы, часто с их молчаливого конвенционального согласия. Однако, как и следует ожидать, внутриобщинный дискурс структурирования социально-классовой идентичности еще недавно был полон острых

¹ По этическим причинам имена информантов в настоящей статье не публикуются. Возрастной диапазон – от 40 до 90 с лишним лет, уроженцы анклава Узун-Яйла, проживающие как местных в селениях, так и в городах Турции, подавляющее большинство кириллической грамотой не владеет.

противоречий и конфликтных суждений. При этом одним из многозначных и многофункциональных актов и инструментов общения является молчание.

Молчание как универсальный коммуникативный феномен был рассмотрен исследователями в самых разных аспектах: лингвопрагматическом, антропологическом, литературоведческом и др. (Арутюнова, 1994); (Бабаян, 2009); (Богданов В. , 1987); (Богданов К. , 1998); (Копылова, Молчание в современной лингвистике: подходы к анализу, 2014); (Копылова, 2015); (Почепцов, 1985); (Почепцов, Молчание как знак, 1986). При этом актуализируется вопрос о том, возможно ли вообще обозначить молчание как речевой или коммуникативный акт (Копылова, 2015).

«Невербальным молчание является по определению, поскольку допускает воздействие на адресата при помощи несловесных средств. Равноценным вербальному же оно становится в силу выполнения своих функций в дискурсе. Именно отсутствие ожидаемого использования вербального кода будет обладать необходимой перлокутивной силой в конкретном речевом акте и шире – дискурсе» (Шабанова, 2007, стр. 183-192).

В.Н. Бабаян, обобщая опыт предыдущих исследований о стратегических ресурсах молчания, выделяет следующие «группы намерений»: 1) молчание как согласие; 2) молчание как незнание/избегание ответа, молчание как некомпетентность; 3) молчание как выражение негативных эмоций, а также аффективных состояний, психологически и физиологически парализующих речь; 4) молчание как потеря интереса к ситуации общения, к собеседнику; 5) молчание как вопрос; 6) молчание как стратегия защиты; 7) молчание как несогласие; 8) молчание как протест; 9) молчание как невмешательство (Бабаян, 2009).

Молчание как значимый речевой акт всегда подразумевает высокий контекст, на нашем материале оно может быть рассмотрено как: **собственно молчание**, **умолчание** и **иносказание**. С этой точки зрения сам термин «молчание» употребляется нами условно. Мы ассоциируем с «молчанием»

прежде всего те вербальные и невербальные тексты, которые актуализируют культурно окрашенную и социально обусловленную недосказанность, ожидающую своего «правильного» прочтения или, наоборот, закрывающую определенную информационную нишу для социально и эмоционально «чужих».

Семантика молчания в обряде и описывающих обряд нарративах наиболее рельефно просматривается в цикле узун-яйлинских рассказов о мудреце и философе XVIII в. Жабаги Казаноко. О металогичности казаноковского стиля пишут З.М. Налоев (Налоев, 1987); (Налоев, Жабаги Казаноко – исторический и фольклорный. Вступительная статья, 2001) и др. исследователи (Жабаги Казаноко (300 лет), 1987). Текстам о Жабаги Казаноко, бытующим в диаспоре, посвящена наша отдельная работа (Паштова, 2014), в которой мы кратко описываем обычай *lэ сэмэгу lэм* – «поднятие левой руки», еще не так давно имевший место в танатологической практике кабардинцев Узун-Яйлы. Описывающие этот обычай нарративы прочно привязывают его к имени Жабаги Казаноко как «им завещанный». Ритуал заключается в том, что один из группы прибывших на соболезнование медленно выступает вперед, с левой ноги делая три шага, и медленно поднимает левую руку до уровня головы. Высотой подъема руки соболезнующий публично выражает признание социально-общественного статуса покойника. Этот статус наделяется через специфическое понимание степени тяжести утраты – *хьэдэм и уэндэгьуагьыр* (букв. «тяжесть покойника») и маркируется, в свою очередь, следующим образом:

унэ хьэдэ – ‘покойник [одного] дома’ (запястье поднимается до уровня подбородка);

кьуажэ хьэдэ – ‘покойник [целого] селения’ (запястье поднимается до уровня виска);

жылэ хьэдэ – покойник [всей] округи (запястье поднимается до уровня макушки).

Ритуальное молчание, высокая символичность кинесики (оппозиции «лево-право», «верх-низ», медлительность, «вынужденность» совершаемых действий) – вот общие

семантико-типологические элементы нарративных описаний «обычая поднятия левой руки».

Помимо установки на ритуальное молчание, контекст полевых записей актуализирует скрытый смысл символики указанной трехступенчатости уровня поднятия руки, трехстепенности статуса человека. Точнее говоря, информанты, рассказывающие об обычае *lэ сэмэгу lэт* расходятся во мнении относительно критериев маркирования – связана ли высота поднятия руки с общественными заслугами человека вне зависимости от его социального происхождения или она обусловлено исключительно унаследованным сословным статусом. Первым посылом информанта будет желание *умолчать* связь обычая поднятия левой руки с социальным происхождением покойника, на этом умолчании некоторые наши собеседники останавливались.

Мемораты и рефлексивы об отмене этого обычая упоминают ее инициатора – некоего «рыжего арабского эфенди» (*арэп Хъуэжэ Пльыжь*), работавшего в Узун-Яйле по направлению властей в 1960 – 1980-х гг. Как утверждают наши информанты, под неустанным давлением его проповедей обычай был искоренен как дискриминационный, противоречащий канонам ислама. Противники его отмены понимали этот обычай как «привезенный с родины предков», завещанный Жабаги Казаноко, а потому – священный.

Умолчание в ходе устных описаний скрытого символического смысла ритуала поднятия левой руки сводится, по существу, к нежеланию актуализировать бывшее социально-иерархическое расслоение узун-яйлинской общины. Несмотря на то, что исторически сословий было больше трех, фольклорно-языковые данные актуализируют именно трехчастную модель, которую, видимо, нужно понимать как рудимент архаической модели социальной структуры.

Фольклорно-языковой аспект высказываний. Фольклорный рефлексив, утверждающий важность сохранения внутренних иерархических связей, особой

упорядоченности социального космоса как некогда существовавшей и утраченной ценности, использует аллегорию, также состоящую из трех элементов: *тхыцлафэр тхыцлафэу, бгъуэццыфэр бгъуэццыфэу, г'абафэр г'абафэу*. Это три анатомических термина, обозначающие три разные части (хребтовую и боковые) шкуры крупного рогатого скота, используются как оппозицы по признакам *прочный/рыхлый, верхний/нижний, передний/задний* и символически соотносятся с тремя основными социальными прослойками – дворянством, свободным крестьянством и подневольными. Попутно отметим, что внутри аристократического класса («хребет») фольклорная память выделяет две основные кастово-функциональные прослойки: *Унафэмрэ тысыплэмрэ пщым ейс, хабзэмрэ лыгъэмрэ уэркъым ейс* (Pashtova M. , 2017, s. 62) – [Право принимать] решение и [почетное] место принадлежат князю, хабзэ и мужество [воинский долг] – уорку. Устойчивым является также представление о том, что «благородный [букв. «чистый»] уорк лучше князя» (*уэркъ къабзэр пщым нэхъ нэхъыфс*).

Высококонтрастные аллегории, подобные той, что приведена выше (*тхыцлафэ / бгъуэццыфэ / г'абафэ*), являются элементами «закрытого» дискурса и не «прочитываются» вне соответствующего социального круга. В основе этой аллегории, как мы сказали выше, лежит оппозиция *прочный/рыхлый*. В то же время большинство эпитетов, метонимических замен и инвектив основываются на оппозициях *тонкий/толстый, нежный/грубый*, являющихся универсалиями: *лъащхэ лувыжь* – «толстокожие» (о коже верхней части стопы, имеется в виду «простолюдины»), *къэжэр лъэдэкъак'э* – «кажар [беглый раб] с потрескавшимися пятками», *къэжэр лъакъуэжь* – «лапа [как у] кажара (о крупной стопе)»; *лъэгу щабэ* – «мягкие пятки» (о благородных), *задэ ипхъус, псыгъуэ янэс* – «дочь стройной, мать тонкостанной» (то же).

Дихотомию *толстый/тонкий* (простолюдин/аристократ) нарушает одна специфическая узун-яйлинская метонимия, употреблявшаяся в речи низших слоев: *напцлэ лувхэр* –

«толстые (тяжелые, опущенные) веки». Смысл ее объясняется общеизвестным значением фразеологизмов о гордости и кичливости, связанных со словом «веки» и семиотикой смотрения прямо в глаза / отведения взгляда: *напцӀэм телъын* (гордиться чем-либо, букв. «лежит на веках»), *напцӀэр хэшын* (кичиться, букв. «вытягивать веки»), *нэзум цӀэмыгъэплъын* (выказывать пренебрежение, букв. «не дать взглянуть себе в глаза»).

Трансформация семантики общеизвестных терминов. Современные дискурсивные практики в диаспоре оперируют вышеприведенными символами более или менее активно. Отдельно необходимо отметить, что в определенном контексте употребление некоторых общеизвестных, эмоционально не окрашенных терминов будет равнозначно умолчанию. Неосведомленный, непосвященный в местный социальный контекст неопит (будь то журналист, антрополог или просто гость) услышит эти слова и поймет их в общепринятом значении, не осознавая конвенционального смысла их употребления.

Это, прежде всего, эндоэтноним *адыгэ*, а также такие культуремы как *ипэрейхэр* («жившие до нас»), *ипэрей лыжьхэр* («прежние старики»), *тхэмадэхэр*, *нэхъыжьхэр* (тхамады, старейшины). Все приведенные формулы в локальном узун-яйлинском контексте могут выступать как метонимические замены слова *уэркъ* («дворянин», «аристократ»).

Стереотипное узун-яйлинское выражение – *лъэпкъыцӀэ/унэ[гъуэ]цӀэ зымылаһэр* («не имевшие фамилии») используется обычно как эвфемизм. Здесь необходимо пояснить, что официальные, записанные в паспортах фамилии, произвольно данные черкесам властями Турции в первой пол. XX в., лишь в редких случаях фонетически созвучны с исконными черкесскими. И именно то обстоятельство, что практически все имеют «турецкую» фамилию, но не всегда – черкесскую, порождает дискурсивный топик, в основе которого лежит оппозиция *лъэпкъыцӀэ/сойӀэл* («родовое имя / фамилия по паспорту»).

Итак, за период более чем 150-летнего изолированного существования анклава в социальной структуре Узун-Яйлы произошли изменения, которые лежат в основе особых специфических форм общения и соответствующих им устно-речевых ресурсов. Наряду с тем, что в Узун-Яйле сформировались свой номенклатурный список аристократических фамилий и их иерархическое соотношение, несколько отличающееся от описанного в отечественной науке (Кажаров, Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII–первой половине XIX века, 2014, стр. 321-339); (Кожев, 2016, стр. 50-74), здесь сложился свой аристократический дискурс, существенно отличающийся от того, что сложился на Кавказе в постперестроечное время. И, надо полагать, в Узун-Яйле сложился также **скрытый контрдискурс**, который нам пока исследовать не удалось ввиду того, что фиксация его сопряжена с определенными этическими трудностями, и на сегодня мы имеем лишь его фрагменты.

Общеизвестные термины, относящиеся к социально-иерархической структуре кабардинского сообщества, а также местные специфические обозначения, могут употребляться в диаспоре во вторичных значениях, для актуализации важных социальных (идентификационных, этических, когнитивных и др.) смыслов, выступающих на первый план в условиях иноэтнического окружения.

Многозначность терминов социальной стратификации, которая формируется в процессе разрушения традиционных феодально-аристократических связей, фиксируется и в диаспоре, и на исторической территории. Тяготение ко вторичным, этически окрашенным значениям обнаруживают прежде всего такие терминологические единицы и сочетания как *лъэпкъ[с]* (фамилия), *лъэпкъыфI[с]* (хорошая фамилия), *лъхукъуэлI* (тльхукотль, свободный крестьянин), *лъхукъуэцо* (тльхукошо, витязь-крестьянин), *лъхукъуэцо къабзэ* (благородный, букв. «чистый» тльхукошо), *пщылI* (пшитель, крепостной), *унэлут* (унаут, раб), *къэжэр* (кажар; в отличие от общеизвестного литературного значения «перс», в Узун-Яйле

это эмоционально окрашенный термин, означающий «непочтительного» унаута, бежавшего от хозяина, не выкупив свою свободу). Смысловые сдвиги, трансформация семантики общеизвестных терминов порождает в диаспоре свои символические значения, которые функционально могут использоваться в дискурсивных практиках равнозначно акту (у)молчания, в т.ч. в случаях позитивной дискриминации: «Он был выдающийся муж, но о его фамилии [сословном происхождении] ты меня не спрашивай».

Чтобы не акцентировать внимание на фамильном происхождении уважаемого человека, могут дать уклончивый стереотипный ответ: *лъэпкъыфӀс, яни* («ну, из хорошей фамилии»). Последующее молчание, избегание детализации происхождения и употребления слова *уэркъ* должно пониматься соответствующим образом. В одном из рефлексивов по поводу отличительности родового статуса *лъхукъуэщо къабзэ* (благородный рыцарь крестьянского происхождения) **этические качества** информант формулирует как **сословно-идентифицирующий маркер**: *имык'эзукӀэ ямылуэта* – не запятнавшие себя («о ком не говорили плохо»).

Идентификационный потенциал текстов «молчания» («о молчании») очевиден на одном из сюжетов, записанных нами в Узун-Яйле. Сюжет представляет собой интерес не только уникальностью (на материале фольклора метрополии² он не фиксировался), но и самим метакоммуникативным пассажем. Группа уорков *без слов* указывает Жабаги на нежелательность его присутствия ввиду неблагородного происхождения: один из сидящих встает, наполняет до краев чашу водой и ставит ее перед Жабаги. На что он так же *молча* отвечает следующим образом: достает засушенный цветок и растирает ладонями в порошок над чашей с водой. Что означает: «Мое присутствие не будет лишним, сказанное здесь не выйдет за пределы этой

² Зарубежная диаспора по численности во много раз превышает черкесское (адыгское) население Кавказа, по этой причине здесь и далее термин «метрополия» употребляется нами условно, имеется в виду историческая территория проживания черкесов – Северо-Западный Кавказ.

комнаты». Сюжет нужно, видимо, считать местным узун-ййлинским новообразованием, точнее сказать, он основан на мотиве, заимствованном через восточный (исламский) культурный канал («чаша Багдада уже полна»). Это подтверждает в т.ч. используемый в тексте предметный символ – цветок розы, не характерный для «классического» черкесского нарратива, но известный как один из символов суфизма.

На нашем полевом опыте мы убедились, что во время первого визита к информанту эта тема, как одна из табуированных и эмоциогенных (эмоциоёмких), раскрыта быть не может. Только длительная терпеливая и доверительная связь между антропологом и полем может обещать возможность «взломать» текст. Погруженный в местную среду антрополог может рассчитывать не только на фиксацию уникального фольклорно-языкового и кинесико-проксемического материала, но и наблюдать, как через общение с ним рассказчики начинают другими глазами смотреть на казавшиеся им неразрешимыми социально-психологические ситуации, связанные с «былыми некогда» сословными противоречиями.

Семиосфера аристократических рассказов оперирует рядом предметных и языковых символов, употребление которых в определенном контексте может быть приравнено к «нулевому» знаку – молчанию, и прочтение которых до сих пор остается «закрытым» для непосвященных. Так, наличие *кунацкой* и *коновязи* должно прочитываться как знак принадлежности к аристократической фамилии. Мы не раз убеждались в том, что информанты при перечислении фамилий своего селения употребляют выражение *хьэщ/эщ ялас* (у них был хачеш – кунацкая) как знак, сознательно избегая использования слова *уэркъ* (дворянин). Невербальное отрицание может быть сопряжено с жесткой иронией в случае нарушения статусных границ. Так, по одному из узун-ййлинских рассказов, коновязь, которую один зажиточный крестьянин решил установить перед дверью своей кунацкой, была выдернута и воткнута в перевернутом виде. Аналогично

символическое значение наличия/отсутствия фамильной тамги (родового тавра), обзавестись которой якобы пытаются *«те, что сами объявляют себя уорками»*.

В определенном контексте само родовое имя (патроним) может употребляться вместо слова «дворянин»:

Аһэми зы Къундетыкъуэ яхэтт, жи, ипэм илъэгъуари имылыжу, дэтхэнэ зыри имылыжу, тлэклуи къулайсыз хъуау, тхъэмыщкIэ хъуау, амэ ... Къундетыкъуэт, жи, арикI.

Среди них был один Кундетов, говорят, лишившийся того, что он видел <имел> прежде, ничего из всего [что было у него раньше] уже не имеющий, немного обедневший, но ... это был Кундетов.

«Мы об этих вещах не говорим» (*дэ аһэм дьтпсэлъыхъырым*) – ключевая фраза, которая, с одной стороны, может служить знаком нежелания говорить на тему сословного неравенства, и в первый визит к информанту она произносится именно как знак молчания. С другой стороны, эта же фраза при других обстоятельствах может быть сигналом для «своих» о возможности разговора на табуированную тему и своеобразным конвенциональным сигналом для слушателей (собирателя и сопровождающих его лиц из числа местных) о неразглашении.

Выявляя такие дихотомии как *уэркъыжь/уэркъыщIэ* («старые (потомственные) уорки / новоявленные уорки»), узун-яйлинский дискурс артикулирует качества явно неаристократические: говорливость (в особенности на тему собственного происхождения), излишний энтузиазм по поводу престижа и заслуг своей фамилии и т.д. Тем более осуждается доказывание своей принадлежности к высшему классу: *Уэркъ уэркъ дауэ ищIырым* (Благородный о благородстве не спорит). Претенциозная (по существу, компенсаторная) модель поведения становится в исследуемом дискурсе объектом отдельного топика, а носители этой модели обозначаются эпитетом *къэбырыбаһэр* – «разом вздувшиеся» (т.е. парвеню). Эта тема оперирует целым рядом оценочных критериев «как отличить благородного от неблагородного» (*цIыху къыхэ[мы]кIар*). Например, знание *хабзэ* (этикета),

верность данному слову, почтение к женщине, отношение к деньгам и пр.:

Цыху кыхэмыклам [вар.: делэм] езыр-езыру зыкыуигъэщ|энс: я быным щытхъунс, ялэ-ямылэм и гугъу ищ|ынс. – Неблагодарный [вар.: дурак] сам даст о себе знать: своих детей станет расхваливать, о том, что у него есть-чего нет [об имуществе], начнет рассказывать. (Эпитет делэ (дурак, глупец) выступает здесь вариативной заменой слова «плебей»).

В числе вышеназванных качеств рельефно выделяется умение поддерживать беседу, равно как и умение «правильно» молчать. В ходе рассказывания о «неумелых» (неблагодарных), могут употребляться жесткие инвективы типа «уэршэруц|эп!» (букв. «испачкавший беседу»).

«Говорение/молчание» в локальном коммуникативном контексте выступает как форма особого, постепенно утрачиваемого в настоящее время, социально маркированного знания. Умение делать безошибочный этикетный выбор в той или иной социальной ситуации (говорить или молчать, сказать или про-(у-)молчать) является эффективным коммуникативным инструментом в заведомо конфликтных социально-психологических ситуациях (*Зыщ|эр щымс. – Знающий молчит.*).

Специфичность данного типа молчания в исследуемой диаспорной традиции рельефно выявляется в сопоставлении местного дискурса с постперестроечным дискурсом «об аристократизме» в кавказской метрополии. Сформировавшись в начале 1990-х гг. после снятия запрета на информацию о культуре черкесского дворянства, о репрессиях, которым подверглась этническая элита в годы советской власти, постперестроечное говорение об аристократии и аристократизме в гораздо меньшей степени сопряжено с молчанием как коммуникативным актом и культурным феноменом. Между тем, молчаливость (равно как и вообще закрытость, сдержанность, медлительность, самоограничение, жертвенность и т.д.) является универсальной, присущей в целом любой аристократической культуре.

Умение (про)молчать как специфический социально-когнитивный навык и *говорение* как поступок осознаются в постперестроечном «аристократическом» дискурсе в гораздо меньшей степени, чем в диаспорном.

С дискурсами социальной идентичности, выяснением и иерархизацией исторических сословных статусов иногда связаны попытки манипулирования мнением группы (общины). Говоря о всплеске интереса к генеалогическим разысканиям в кон. XX –нач. XXI вв., В.Х. Кажаров пишет, как «новый класс нуворишей хотел с помощью древних генеалогий морально оправдать свой высокий экономический и социальный статус» (Кажаров, 2014, стр. 861). В этой связи становится очевидным, что ученый, работающий в поле или архиве, сосредотачивает в своих руках значительный властный ресурс, и на него ложится определенный моральный груз за хранение информации, публикацию (или умалчивание) достоверных сведений личного, фамильного характера. Навыки действенного «говорения» или «молчания» – не просто нераспространение и консервация записей, а умение найти для их применения нужный формат, место и время – вопрос его профессиональной состоятельности и готовности нести этическую ответственность.

Как видим, классово-идентифицирующая функция исследуемых текстов является основной. Вместе с этим, с одной стороны, опосредованно актуализируются гуманистические ценности, возводимые к народно-философскому наследию Жабаги Казаноко («человек перед человеком головы склонять не должен»). С другой стороны, подвергаются рефлексии противоречия, порожденные дисфункцией внутриобщинных отношений начала и середины XX века. Кажущаяся «неразрешимость» внутренних социально-эмоциональных коллизий аристократического дискурса обусловлена в т.ч. тем обстоятельством, что иерархическая структура общины, формально разрушенная около столетия назад, но латентно существующая поныне в виде патерналистских и др. отношений, символически привязана в традиции Узун-Яйлы к важным (ядерным)

элементам этнической культуры. Соответственно, понимая невозможность сохранения прежней сословной иерархии, ностальгически рефлексирюя на тему прежних внутри-общинных отношений, носитель культуры утверждает ценности аристократической культуры как «истинно адыгские», общеэтнические.

Рассмотрение того, каким образом в современном черкесском диаспорном сообществе актуализируется норма кавказского **демократического (личностного) аристократизма** (Чеснов, Экзистенция: аристократизм, 2011), формируется групповая идентичность не по крови, а по духу, требует большего, чем статья, объема. Герменевтический подход к исследованию устных текстов, которые мы еще недолгое время будем иметь возможность фиксировать в черкесской диаспоре, обещает, по выражению Я.В. Чеснова, раскрыть «роль сакральности культуры, титаническую составляющую в самоопределении человека» (Чеснов, 2013, стр. 680).

Примечания

Pashtova, M. (2016, Mart). Alan Antropolojisinin Sorunları ve Yöntemleri: Çerkes Diasporası. *Kafkasya Çalışmaları / Journal of Caucasian Studies*, s. 33-42.

Pashtova, M. (2017). *Anadoluda Çerkes Kültürü: Halkbilim Alanı Araştırması Materyalleri*. Ankara: Kafkas Araştırma Kültür ve Dayanışma Vakfı (KAFDAV). [Культура черкесов Анатолии: материалы полевых исследований. Фонд кавказских культурных исследований и солидарности (KAFDAV) / Составитель, автор предисловия и комментариев М.М. Паштова. Анкара, 2017. 150 с.]

Pashtova, M. (2018). Uzunyaila as a memory space: the local identity and Placelore. *Kafkasya Kökenlilerin "Hafıza Mekânları Çalıştayı"*, (pp. 87–101). İzmir.

Адоньева, С. (2004). *Прагматика фольклора*. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора».

Арутюнова, Н. (1990). Дискурс. В *Лингвистический энциклопедический словарь*. Москва.

Арутюнова, Н. (1994). Молчание: контексты употребления. В *Логический анализ языка. Язык речевых действий*. Москва.

Бабаян, В. (2009). Молчащий наблюдатель и феномен молчания как коммуникативная стратегия в диалоге. *Вестник Адыгейского гос. ун-та. Сер.2: Филология и искусствоведение*(№ 2), стр. 93-98.

Бгажноков, Б. (1978). *Адыгский этикет*. Нальчик: Эльбрус.

Бгажноков, Б. (1983). *Очерки этнографии общения адыгов*. Нальчик: Эльбрус.

Богданов, В. (1987). Функции вербальных и невербальных компонентов в речевом общении. В *Языковое общение: единицы и регулятивы: Межвузов. сб. научн. тр.* Калинин : Калининский гос. ун-т.

Богданов, К. (1998). *Очерки по антропологии молчания*. СПб.: РХГИ.

Богданов, К. (2001). *Повседневность и мифология*. СПб.

Дубровин, Н. (1991). *Черкесы (Адыге)*. Нальчик: Эльбрус.

Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30-31 октября 1985 года). Составитель З.М. Налоев. Нальчик, 1987. 140 с.

Йоргенсен, М., & Филлипс, Л. Д. (2008). *Дискурс-анализ. Теория и метод*. Харьков.

Кажаров, В. (2014). Историография и историческое сознание кабардинцев во второй половине XX – начале XXI века. Сост. к.и.н. А. Абазов, Кажаров В.Х. *Избранные труды по истории и этнографии адыгов* (с. 825-891). Нальчик: ООО «Печатный двор».

Кажаров, В. (2014). Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII–первой половине XIX века. Сост. к.и.н. А. Абазов, Кажаров В.Х. *Избранные труды по истории и этнографии адыгов* (стр. 182-529). Нальчик: ООО «Печатный двор».

Кожев, З. (2016). *Социально-политическое и этнокультурное пространство Черкесии (XVI – нач. XIX в.): принципы самоорганизации*. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ.

Копылова, Т. (2014). Молчание в современной лингвистике: подходы к анализу. *Вестник Удмуртского университета*(Вып.2), с. 36-39.

Копылова, Т. (2015). Молчание как термин: проблема многозначности. *Вестник Удмуртского университета*, 25(5), стр. 7-11.

Марзей, А. (2004). *Черкесское наездничество – «Зеклуэ». Из истории военного быта черкесов в XVIII – первой половине XIX века.* Нальчик: Изд.2-е, Эль-Фа.

Мафедзев, С. (1977). Символика в коммуникативном поведении адыгов. *Национальная культура и общение* (s. 46-68). içinde Москва.

Мижаев, М. (1973). *Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов.* Черкесск.

Налоев, З. (1987). Образ Жабаги Казаноко в адыгском фольклоре. *Жабаги Казаноко (300 лет). Материалы региональной научной конференции (30–31 октября 1985 года)*, (s. 50–66). Нальчик.

Налоев, З. (2001). Жабаги Казаноко – исторический и фольклорный. Вступительная статья. А. Гутова içinde, *Сказания о Жабаги Казаноко. Составление, подготовка текстов к печати, комментарии и приложения З.М. Налоева* (s. 6-42). Нальчик.

Паштова (Мижаева), М. (2014). Жабаги Казаноко в фольклорной культуре черкесов (адыгов) Турции (на материале экспедиций 2009 и 2011 гг.). *Вестник КБИГИ(№1 (21))*, s. 66–75.

Паштова, М. (Сентябрь 2015 г.). Мифологический нарратив в черкесской диаспоре: сохранность, семантико-прагматический аспект. *Kafkasya Çalışmaları / Journal of Caucasian Studies*, 1(1), стр. 169-194.

Почепцов, Г. (1985). М. к. акт içinde, *Сб. науч. тр. МГПИИЯ им. Мориса Тереза* (Вып. 252, s. 43-52). Москва.

Почепцов, Г. (1986). Молчание как знак. В *Анализ знаковых систем: История логики и методологии науки* (стр. 90-91). Киев.

Путилов, Б. (1994). *Фольклор и народная культура.* СПб: Наука.

Спенсер, Э. (1994). *Путешествия в Черкесию.* Майкоп: РИПО «Адыгея».

Унарокова, Р. (1998). *Формы общения адыгов.* Майкоп.

Христофорова, О. (2010). *Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции.* Москва.

Чеснов, Я. (2011). Экзистенция: аристократизм. *Философия и культура*(8 (44)), s. 145-156.

Чеснов, Я. (2013). Герменевтика скрытых текстов: миф, титаны и долгожительство. *Философия и культура*(5), стр. 680-691.

Шабанова, Я. (2007). Речевой акт 'молчание' в структуре вербальной и невербальной коммуникации. *Язык, коммуникация и социальная среда*(Выпуск 7).

Yakındoğu'daki Osetler: Yerleşim, Uyum, Etnik ve Sosyal Evrim*

Georgy Chochiev**
Çev. Murat Topçu-Papşu

Özet

Makalede Osetlerin Kafkasya'dan Osmanlı Yakındoğusu'na göç hareketlerinin dinamikleri, yerleşilen ülkede geliştirdikleri uyum ve örgütlenme mekanizmaları, yerel etno-sosyal yapıdaki yerleri ve yaklaşık yüz elli yıllık dönem boyunca kültürel profillerinde ve kimliklerinde meydana gelen değişimler araştırılmaktadır.

Genel olarak 1859-1865 yılları arasında yaşanan Oset göçleri, Rus-Kafkas Savaşı'nın son evresinde Kuzey Kafkasyalıların çok daha geniş çaplı göçürülme/sürülme sürecinin bir halkasını oluşturuyordu. Osmanlı toprakları üzerinde, çoğunlukla Doğu ve İç Anadolu'da ve Suriye'de, oldukça erken bir aşamada birkaç Oset yerleşim alanı şekillenmiştir. Bu bölgelerin tümünde Osetler diğer göçmen Kuzey Kafkasyalı halklarla komşuydular ve Yakındoğu Çerkes topluluğunun bir parçası olarak onlarla sıkı işbirliği halindeydiler. Öte yandan, yerli topluluklarla genellikle nispeten düşük sosyal ve kültürel etkileşim sergileyen Oset yerleşimciler daha çok yerel sivil ve askeri yönetimlerle yakın ilişki kurmayı tercih etmişlerdi. Osmanlı sonrası dönemde, hem Türkiye hem de Suriye'deki tüm Oset yerleşimlerinin, devlet eliyle modernleştirme ve milliyetçilik eğilimlerinin artan etkisiyle demografik yapıları ve kolektif kimlikleri erozyonuna uğramaya başlamıştır. 21. yüzyıl başlarında Yakındoğu Osetleri egemen toplumlara entegrasyon düzeyleri yüksek, neredeyse tamamen kentleşmiş topluluklara dönüşmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Osetler, Osmanlı İmparatorluğu, Anadolu, Suriye, göç, yerleşim, uyum, etnik ve sosyal uyum

* Bu makale İzvestiya SOİGSİ dergisinin 4. (43) sayısında yayınlanmıştır (Vladikavkaz, 2010, s. 48–66). Dergi yönetimine makalenin çevirisini yayınlama izni verdiği için teşekkür ederiz.

** Georgy Chochiev, Tarih Bilimleri Adayı, Kuzey Osetya V.İ. Abayev İnsan ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü (SOİGS), Rusya Bilimler Akademisi ve Kuzey Osetya – Alanya Cumhuriyeti Hükümeti. E-mail: georg-choch@yandex.ru.

(Gönderim / Received: 23.05.2019; Yayın Kabul / Acceted: 28.05.2019)

Ossetians in the Middle East: Settlement, Adaptation, Ethno-social Evolution

Abstract

The paper aims to examine principally the dynamics of migratory movements of Ossetians from the Caucasus to the Ottoman Middle East; the mechanisms of adaptation and self-organization developed by them in their host countries; their place in the local ethno-social structure, and the nature of shifts in their cultural profile and identity throughout the sesquicentennial period.

Migrations from Ossetia took place chiefly in the years 1858-1865, in line with the broader process of exodus/expulsion of the North Caucasian mountaineers from their homeland in the final phase of the Russo-Caucasian War. Initially, several areas of compact Ossetian settlements were founded in the Ottoman lands, located mainly in the Eastern and Central Anatolia and Syria. In these regions, Ossetians neighboured, and closely cooperated with, fellow North Caucasian immigrants making up a segment of the Middle Eastern Circassian community. On the other hand, Ossetian settlements usually demonstrated relatively low level of social and cultural interaction with the native populations, preferring to maintain close contacts primarily with the local civil and military administrations. In the post-Ottoman era, all rural Ossetian settlements both in Turkey and Syria became subject to the growing impact of the nation-wide modernisation and nationalist processes, resulting in the gradual erosion of their demographic structure and collective identity. By the beginning of the 21st century the Middle Eastern Ossetians had transformed into an almost fully urbanised community with a high level of integration into their host societies.

Keywords: *Ossetians, Ottoman Empire, Anatolia, Syria, migration, settlement, adaptation, ethno-social evolution.*

Osetlerin Yakındoğu'ya Gcnn Nedenleri

Osetlerin Yakındoğu lkelerine mnferit gcleri daha Ortaçağ'da, Alan döneminde de görülüyordu ve esas olarak, yüzyıllar boyunca oluşmuş Karadeniz köle ticareti yoluyla gerçekleşiyordu. Çerkes Memlukları arasında Ortaçağ Mısırında Alan kökenli birkaç kişi olduğu biliniyor (Hotko 211-216). Daha geç dönemlerde de Osetlerin topluca "Çerkes" olarak adlandırılan Kuzey Kafkasyalı kitlesi içinde

ayırt edilmeden köle ya da paralı asker olarak Osmanlı İmparatorluğu'na, İran'a ve Arap ülkelerine gittiği tahmin edilebilir.

Yakındoğu'da Oset diasporasının temelini oluşturan nispeten kitlesel göç sadece Kafkas Savaşı'nın son evresinde oldu ve Rusçada "muhacirstvo" olarak adlandırılan çok daha geniş ölçekli bir olayın, Kuzey Kafkasya halklarının Osmanlı İmparatorluğu'na (kısmen gönüllü, fakat esas olarak zorunlu ve cebren) göçünün halkalarından biriydi.

Osetlerin göçünün nedenleri ve somut koşulları temel hatlarıyla biliniyor. Kuzeybatı Kafkasya'dan farklı olarak Osetya'da *muhacirstvo* yerli halkın ezilmesine ya da kovulmasına yönelik resmi politikanın sonucu değildi. Göç burada daha çok geleneksel Oset toplumunun bir kısmının, Doğu Kafkasya'nın tamamen itaatinden ve İmam Şamil'in 1859 yılında esir alınmasından sonra özellikleri daha çok belirginleşen askeri-kolonyal rejimin bölgede hızla yerleşmesine gösterilen bir tepkiydi. Kuşkusuz Osmanlı topraklarına göç, bir derecede, dayatılan imparatorluk tarzı sosyal modernleşmeye Oset toplumunun bazı gruplarının direnci olarak da değerlendirilebilir.

Müslüman Osetlerin bir kısmını vatanını terk etmeye sevk eden somut gerekçeler arasında, topraklarının Kazaklar lehine kamulaştırılmasına, zorla Hıristiyanlaştırmaya, zorunlu askerliğe, vergi yükünün artmasına yönelik korkular sayılabilir. Bu korkular büyük ölçüde abartılmıştı ve genellikle Osmanlı'ya göçü teşvik etmek için bazı çevreler tarafından bilinçli olarak körükleniyordu. Bunlar kısmen Osetya'da Hıristiyanlığın konumunun güçlenmesi durumunda cemaatleri üzerinde nüfuzlarının zayıflayacağından çekinen Müslüman din adamları, kısmen de geleneksel sınıf imtiyazlarını toprak reformlarının yıkıcı etkisinden korunmak isteyen bazı soylulardı (Kanukov 97-98). Bununla birlikte, bu tür korkular tamamen temelsiz de değildi. Rusya makamlarının Osetya'da yaptıkları uygulamalar bunu destekliyordu. Örneğin, göçün başlamasından kısa süre önce ovadaki birkaç Oset köyü dağıtılarak toprakları Kazak köylerine verilmişti (Alborov 5-6). Ayrıca, Rusya yönetimi açısından huzursuzluk yaratabilecek veya güvenilmez "yerli unsurun" doğrudan imparatorluk sınırları dışına çıkarılması politikası Osetya'da uygulanmasa da, Kuzey Kafkasya'nın diğer bölgelerinde yapılan bu tür uygulamalar, doğal olarak Osetlerin bir kısmı

tarafından Rusya'nın Müslüman halka yönelik genel politikası olarak algılanıyordu. Üstelik Oset toplumunda, sayıları az olsa da Şamil'in hareketine sempati duyan çevreler vardı; hatta ona bizzat katılan Osetler vardı (Kunduhov). Kafkas Savaşı'nın son evrelerinde ve savaş bittikten sonra Rus yönetimine muhalif olan bu sınıfların temsilcileri göçmenlerin en aktif ve oldukça büyük oranını oluşturdular. Özetle şöyle bir tespit yapılabilir; hükümetin Osetya (Oset Okrugı) halkına yönelik gerçek niyetlerinden ve politikasından bağımsız olarak, 1850 sonları – 1860 başlarında belli bir kesimde yakın geleceğe dair son derece olumsuz beklentiler ortaya çıktı ve bunlar birçok Oset'i Osmanlı İmparatorluğu'na göç etme kararı almaya itti. Osmanlı İmparatorluğu'nun genellikle, son derece idealize bir surette, bütün Müslümanların halifesi, adaletli ve merhametli bir sultan tarafından yönetilen, kudretli ve gelişmiş bir devlet olarak tasavvur edildiğini de belirtmek gerekir (Kanukov 61, 66-67). Bu durum, kuşkusuz, yabancı topraklarda "daha iyi bir kader" arama macerasına eğilimli kişiler için göçe ilave bir motif olarak hizmet ediyordu.

Göçmenlerin Bileşimi

Belirtilen nedenler birçok bakımdan göçmenlerin sosyal bileşimini belirledi. En belirgin grubu ve bir anlamda inisiyatif sahibi çekirdeği geleneksel toprak sahibi aristokrat elitin temsilcileri (aldarlar, badeliate v.d.) oluşturuyordu (özellikle bu sınıflar göç sonucunda anavatanda en büyük nüfus kaybını yaşadı). Bununla birlikte soylular, bağlı sınıfların çok sayıda temsilcisini (kavsadarlar, kusaglar v.d.) arkalarından sürüklemeyi başardı. Yine de göçmenlerin en büyük grubunu, vatanda olduğu gibi, özgür köylüler (farsaglag) oluşturuyordu.

Göçmenlerin büyük çoğunluğunun tarımsal üretimle ilişkili olduğu görülüyor. Mevcut veriler aynı zamanda genel kitle içinde tarıma bağlı olmayan grupları (Rusya ordusunun eski subayları olan profesyonel askerleri ve Müslüman din adamlarını) ayırmaya izin veriyor.¹

Göçmenler arasında Oset halkının her iki etno-diyalekt grubunun, İron ve Digorların temsilcileri vardı. İronlar esas olarak Tagaur, daha

¹ 1860-1861 yıllarında göç eden Osetler arasında kornetten (süvaride alt subay rütbesi) yüzbaşıya kadar 17 subay vardı (Hamitsayeva 185-188).

az sayıda da Kurtat, Alagir ve Tırsıgom (Trusov) topluluklarından kişilerden oluşuyordu. Ayrıca göç edenler içinde bu toplulukların ovada kurdukları köylerin (Zilgi, Şanayevo (şimdi Brut), Zamankul, Tulatovo (şimdi Beslan), Humalag vd.) Müslüman sakinleri, dağlardaki asıl yerleşim bölgelerinde bulunan köylerin sakinlerine göre çok daha fazlaydı. (Dağ köylerinden en çok göçmeni Dargavs, Saniba ve Koban köyleri verdi). Digorlar ise esas olarak Magometanskoye (şimdi Çikola), Tuganovskoye (şimdi Dur-Dur), Karacayevskoye (şimdi Haznidon), Karagaç ve diğer köylerin sakinlerinden oluşuyordu (Totoyev 28, 38).

Bütün göçmenler mezhep bakımından Sünni Müslümandılar, fakat az sayıda Hıristiyan ya da geleneksel Oset dini mensubunun da Türkiye'ye gitmiş olması ihtimal dışı değildir.

Göçün Evreleri ve Oset Göçmenlerin Sayısı

Osetlerin Osmanlı İmparatorluğu'na göç dalgaları genellikle Doğu ve Merkezi Kafkasya'nın diğer halklarıyla eşzamanlı ve ortaktı; 1859-1862 yıllarında meydana geldi. Göç hareketi, 3 bin kadar Oset'in göç ettiği 1860 yılı baharında ve yazında zirveye ulaştı (Totoyev 28-30). Göçün çok daha küçük ölçekli bir sonraki evresi 1865 yılında yaşandı. O yıl kendisi de Oset olan General Musa Kunduhov'un inisiyatifinde ve yönetiminde Osmanlı topraklarına resmi Rus verilerine göre 23 binden fazla Kafkasyalı, esas olarak Çeçenler, onlarla beraber de 350 kadar da (45 hane) Oset göç etti (Totoyev 38) (Dzagurov 137-139). Daha sonraları aralıklı olarak sadece bireysel göçler oldu.

Bizim görüşümüze göre, 1850'lerin sonundan 1860'ların ortalarına kadar Osetya'dan Osmanlı topraklarına en fazla 5 bin kişi gitti. Bunların bir kısmı göçten sonraki ilk aylarda ve yıllarda geri döndü (Kanukov 76-77) (Hamitsayeva 188-193). Oset göçmenlerin yaklaşık sayısının belirleyebilmek için, Türkiyeli Osetlerin sayısı hakkında daha sonraki dönemlere ait veriler bilgilendirici olabilir. Örneğin, Türkiye'nin ilk hükümetinde dışişleri bakanı olan ve 1920 yılında Osetya'da bulunan Bekir Sami Bey (General Musa Kunduh'un oğlu) ülkede en fazla 600-700 aile ya da 6 bin Oset olduğunu bildirmişti (Nauçniy 13/1). Ankara'daki Kuzey Kafkas Kültür Derneği'nin hesaplarına göre, Türkiye'de 1970'lerin başında köylerde 9 bin Oset

yaşıyordu; bir o kadar da şehirlerde olduğu tahmin ediliyordu (Aydemir 39-48).

Göç Güzergahı

Merkezi ve Doğu Kafkasya'nın diğer halkları gibi Osetlerin göçü de genellikle kara yoluyla, Kafkas dağlarındaki Daryal veya Mamison geçitlerinden, Gürcistan ve Ermenistan topraklarından, doğrudan Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırdaki Kars Sancağı'na gerçekleşti. Ancak Batum'dan Trabzon'a ve diğer Karadeniz limanlarına ya da daha seyrek olarak İstanbul'a deniz yoluyla ulaşan küçük göçmen grupları da vardı. Bunlar genellikle varlıklı veya Osmanlı yöneticilerinin gözünde belli bir statüye sahip kişilerdi (din adamları, subaylar vb.).

Oset Göçmenlerin Yakındoğu'da İskanı

Göç Osetlerin çoğu için eşzamanlı olarak gerçekleşmedi. Değişik etkenler, en başta da askeri ve uluslararası politik olaylar nedeniyle Osetlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleşmek için yer arayışları yıllara ve hatta on yıllara uzanıyordu. Oset grupların imparatorluk içindeki bu hareketlerini ancak genel hatlarıyla izleyebiliyoruz, çünkü Türk kaynaklarında Kafkas etnik adlarının isabetsiz kullanımı ayrı halkların genel Kuzey Kafkas göçmen kitlesinden ayırt edilmesini güçleştirmektedir. Bu kaynaklarda bütün Kafkasyalı göçmenler genellikle 'Çerkes' ya da sadece 'muhacir' olarak adlandırılıyorlardı ve daha dar "kabile" özellikleri pratikte gereksiz bir bilgi olarak hemen hiç verilmiyordu. Osetlerin güvenilir biçimde belirlenmesi ancak Kafkas göçmenlerinin *Digor* kabilesi ya da *Tegi* (yani Tagaur) kabilesi olarak anıldığı çok sınırlı Osmanlı arşiv belgesinde mümkündür.

Mevcut verilere göre, 1859-1862 yılları boyunca bütün Oset göçmenler toplu şekilde Kuzeydoğu Anadolu'da bulunan Kars Sancağı'nda Soğanlı dağının doğu yamaçlarındaki dağlık ve ormanlık Sarıkamış arazisine yerleştirildiler. Burada, önceki on yıllarda yerli Ermeni ve Rumların Rusya'ya göçü sonucunda boşalan büyük arazilere sahip oldular. Oset göçmenler burada, genellikle önceki sakinleri tarafından terk edilen yerleşimlerin yerinde, istisnai olarak da mevcut Türk köylerinde ayrı mahalleler halinde en az on ayrı yerleşim kurdular. Osmanlı belgelerinden birinde, 1861 Eylül ayında

Hamamlı Düzü'nde 400 aile, yani en az 2 bin "Digor kabilesinden Çerkes" iskan edildiği belirtiliyor (BOA.BEO.NGG.d 758/38-1). Buraya yerleştirilen diğer Oset topluluklarından göçmenlerin sayısının da daha az olmaması gerekir. Bu dönemde burada kurulan Oset köylerinden bazılarının adları biliniyor: Yukarı Sarıkamış, Hamamlı, Bozat, Oluklu, Selim, Alisofu, Hançerli, Karakurt, Ağcalar vd.

Öyle görünüyor ki, 1860'ların başında Sarıkamış Babiali tarafından Anadolu'nun diğer bölgelerine yerleştirilen küçük Oset grupları için cazibe merkezi haline gelmişti. Bunun da başlıca nedeni burada nispeten çok sayıda soydaşlarının bulunması ve bölgenin doğal-iklimsel koşullarının çekiciliğiydi (coğrafyanın Kafkasya'ya benzerliğini de belirtmek gerekir) (Kazmaz 267). Osetler için Kars-Sarıkamış bölgesinin tercih edilmesinde Rusya sınırına yakınlık da rol oynamış olmalıdır. Çünkü göçmenlerin çoğu için gerektiğinde vatana dönüş ya da en azından orada kalan akrabalarıyla irtibatı koruma imkanına sahip olmak önemliydi. Ayrıca bu bölgenin seçilmesinde önemli bir etken, coğrafi olarak nispeten izole ve az nüfuslu olmasıydı; bu Oset göçmenlerin geleneksel sosyo-kültürel özelliklerini koruma kaygıları dolayısıyla çok önemliydi. Küçük Oset gruplarının Anadolu'nun iç bölgelerinden, hatta, sözlü anlatılara göre İstanbul'dan buraya ikinci kez göç etmeleri anılan koşullarla açıklanabilir. Örneğin, 1862 yılında Sivas vilayetine gönderilen, esas olarak soylulardan oluşan Oset-Digor grubu Sarıkamış'a yerleştirilmeleri isteğiyle Osmanlı yönetimine başvurdu. İsteklerine bu bölgenin ikliminin kendileri için daha elverişli olmasını ve orada onların "tebasından" 160 ailenin yerleştirilmiş olmasını gerekçe gösterdiler. Ayrıca başvuruda bulunanlar resmi makamlara bu ailelerden herhangi birinin Rusya'ya dönme niyeti göstermesine meydan vermeyecekleri, eğer böyleleri çıkarsa, yerleşmeleri için devlet ve halk tarafından harcanan bütün paranın onlardan tahsil edilmesini sağlayacakları teminatı veriyorlardı (BOA.A.MKT.NZD 398/7). Yerleşmek için daha uygun bir yer arayışıyla Anadolu'da birçok defa yer değiştiren diğer Oset grupları da son kertede aynı şekilde Sarıkamış'ta barınak buldular (Kazmaz 28-29, 267).

Osetlerin bu bölgedeki tek Kuzey Kafkasyalı topluluk olmadığını da belirtmek gerekir. Aynı yıllarda Sarıkamış bölgesine birkaç bin Dağistanlı (Avar, Lak), Çerkes (Kabardey) ve Çeçen göç etti ve

Osetlerle doğrudan komşu olarak yerleşti. Osmanlı makamları tarafından bu iskanın, Rusya ile yapılan ve Kafkasyalıların Rusya'ya sınır bölgelere yerleştirilmemesini şart koşan anlaşmanın fiilen ihlal edilerek gerçekleştirilmesi ilginçtir. Üstelik 1865 yılındaki göç sırasında Rusya çok daha sert şekilde Babıali'den bu koşullara uyulmasını talep etmesine rağmen, bu dönemde göç eden Osetlerin bir kısmı daha önce soydaşları tarafından burada kurulan köylere yerleşti. Kuzey Kafkasya'dan bu kadar yoğun nüfus akışı sonucunda Sarıkamış 1860'ların başında Kars Sancağı'na bağlı bir kaza yapıldı. Birkaç yıl sonra Sarıkamış'ı ziyaret eden Britanya askeri istihbarat subayının tanıklığına göre, burada savaş durumunda Osmanlı ordusu için iki bin gönüllü atlı çıkarabilecek binden fazla Kuzey Kafkasyalı aile yaşıyordu (Burnaby 324).

1860'larda Kuzeydoğu Anadolu dışında sadece bir Oset köyünün olduğu biliniyor. Musa Kunduh akrabaları, yakın çevresi ve bağlılarıyla birlikte 1866 veya 1867 yılında Tokat Sancağı'nda Batmantaş köyünü (Kabardeylele karışık) kurarak yerleşti.

Oset göçmenlerin Osmanlı topraklarında bu yerleşim tablosu on beş yıldan biraz fazla bir süre değişmeden kaldı ve ancak 1877- 1878 Osmanlı-Rus Savaşı'na bağlı olarak bozuldu. Kars bölgesinin Rus birliklerince işgal edilmesinin ve Kars Oblastı adıyla Rusya İmparatorluğu'na bağlanmasının ardından Osetlerin büyük çoğunluğu Kars Oblastı'nı terk etmeyi tercih etti ve 1870'lerin sonu ve 1880'lerin başında yavaş yavaş Osmanlı topraklarının iç bölgelerine yerleşti. Sarıkamış Osetlerinin ve diğer Kuzey Kafkasyalıların bu kararı almasında, büyük ihtimalle, daha Kafkas savaşları döneminde oluşan Rus karşıtı duygular ve bunlar üzerine kurulu, geleneksel yaşam tarzının, etnik ve dini özgünlüğün Çarlık yönetiminin iktidarı altında korunmasının mümkün olmadığına dair düşünceler etkili oldu² (Kazmaz 33). Rus makamları tarafından toplanan Kars Oblastı'nın istatistiki ve coğrafi verilerine göre, 1890'ların başında Sarıkamış

² Bu yıllarda bütün yerel Müslüman nüfusun üçte biri ila yarısı kadarı (Türkler, Kürtler, Karapapak Türkmenleri vd.) Kars Oblastı'ndan İstanbul'un hakimiyetinde kalan bölgelere yerleşti. Ancak Kuzey Kafkasyalılar bu göçe hemen hemen topluca katıldı. Bunu yakın zamana kadar göçmenlerin torunları "ikinci muhaceret" olarak hatırlıyorlardı (Kazmaz birçok yerde) (Bakradze 197).

bölgesinde (“Soganluk Uçastok”) sadece üç Oset köyü kalmıştı: Yukarı Sarıkamış (23 hanede 163 kişi), Bozat (23 hanede 153 kişi) ve Hamamlı (15 hanede 83 kişi). Oblast’ın kırsalında Osetlerin toplam nüfusu 424 kişiydi (Helmitski otd. 3, 69, 76, 84-85). 1897 yılında yapılan ilk Rusya genel nüfus sayımında bütün Kars Oblastı’nda 520 Oset kaydedilmişti (Perepis-1897 34-35). Bu dönemde adı geçen köylerin halkının bir kısmının Osetya’ya döndüğünü de belirtmek gerekir (Hamitsayeva 295-300) (Kazmaz 30). Sarıkamış’ta kalan Osetlerin çoğu da Birinci Dünya Savaşı sırasında şiddetlenen muharebelerden korkarak tarihi vatanına geri döndü (Kubat 303-304). Kars’ın Türkiye’ye geçmesinden sonra, gidenlerin hemen hepsi (ya da onların çocukları) Sovyet-Türk anlaşması uyarınca 1922 yılında Sarıkamış’ta önceden yaşadıkları yerlere geri döndüler (Kubat 304-306). Son olarak, 1920-1930’larda buraya, Türk hükümetinin teklifiyle, 1877-1878 savaşıdan sonra özellikle Muş ve Bitlis gibi Anadolu’nun diğer bölgelerine göç etmiş Oset ailelerin bir kısmı geri döndü. Geri dönen bütün Osetler korunan üç köye (Hamamlı’ya Laklarla birlikte), aynı şekilde Selim ve Alisofu köylerine (Alisofu’ya Karapapak Türkmenleriyle birlikte) yerleşti. Geriye göç belli bir derecede Sarıkamış Oset topluluğunun Oset diasporasının başlıca lokal gruplarından biri olarak yaşama potansiyelini yeniden oluşturdu (ve bir süreliğine uzattı).³

Osmanlı İmparatorluğu’nda ikinci önemli Oset topluluğu, 1870’lerin sonu ve 1880’lerin başında Karanlı Osetlerin bir kısmının Doğu Anadolu’nun merkezi kısmına yerleşmesiyle oluştu. Van gölünün kuzeyinde ve batısında bulunan oldukça geniş bir alanda kurulan köylerden, sözlü ve yazılı kaynaklara göre bildiklerimiz şunlardır: Muş sancağında Simo, Hamzaşeyh, Karaali, Gövendik, Yaramış, Mescitli, Sarıdavut; Bitlis sancağında Hulik, Ağcaviran (Çerkeslerle birlikte); Siirt sancağında Irun⁴ (Aydemir 39-48) (Atılğan

³ 1970’lerin başında Karanlı köylerinde, esas olarak Sarıkamış bölgesinde 4330 Oset yaşıyordu (Aydemir 39-48).

⁴ 1920-30’lu yıllarda, Anadolu’daki yer adlarını Türk(çe)leştirme kampanyası çerçevesinde bu köylerden bazılarının adları değiştirildi. Simo - Kurganlı, Hamzaşeyh - Sarıpınar, Karaali - Karaağıl, Mescitli - Kızılmescit, Hulik - Otluyazı, Ağcaviran - Akçaören, Irun - Kayahisar adlarını aldı (Andrews 354).

51). Daha önce Sarıkamış'ta olduğu gibi bu bölgede de Osetlerin komşuları genellikle diğer Kafkas halklarıydı (Dağıstanlılar, Çeçen-İnguşlar ve Çerkesler). Ancak Sarıkamış'taki oldukça toplu yerleşmeden farklı olarak burada, Osetler de dahil Kuzey Kafkasyalı topluluklar genellikle birbirinden uzak küçük köy grupları veya tek başına köyler olarak dağılmışlardı.

Osetlerin önemli bir kısmı da 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Kars Oblastı'ndan batıya, Orta Anadolu'ya göç etti. Bu bölgede, daha önce buraya yerleşmiş çok daha kalabalık Kuzey Kafkasyalı (esas olarak Çerkes ve Abaza) nüfusunun arasına dağılık olarak yerleştiler. Burada bu yıllarda kurulan Oset köyleri: Sivas sancağında Konaközü, Yeniköy, Kapaklıkaya, Kahvepınar (Çeçenlerle birlikte), Dikilitaş, Yeniçubuk; Tokat sancağında Çengibağı,⁵ Taşlık (Çerkeslerle birlikte), Kuşoturağı (Kumuklar, Nogaylar ve Çerkeslerle birlikte); Yozgat sancağında Boyalık, Poyrazlı, Karabacak, Kayapınar; Niğde sancağında Orhaniye; Maraş sancağında Fındık (Çerkeslerle beraber; buralı Osetler Çerkes diline daha yerleşmelerinin ilk döneminde geçmişlerdi) (Andrews 354-355).

Osetlerin Anadolu'da nispeten yoğun yerleştikleri yukarıda belirtilen üç ana bölge dışında, Erzurum bölgesinde geçmişte bir ya da iki köyün varlığı biliniyor.

Ayrıca küçük bir Oset grubu Anadolu'da defalarca yer değiştirdikten sonra 1880'lerde Suriye'ye ulaştı ve Golan Tepeleri olarak adlandırılan Kuneytra bölgesinde Çerkes, Abaza ve Çeçen köylerinin hemen yakınında Farac ve Fazara adlarında iki köy kurdular.

Oset Göçmenlerin Osmanlı Döneminde Sosyo-Ekonomik ve Politik Durumu

Mevcut Osmanlı yasalarına göre, imparatorluk topraklarına göç eden Osetlere ve diğer Kuzey Kafkasyalılara, en hızlı şekilde nüfusun üretken unsuruna dönüşmeleri amacıyla belli bir maddi yardım yapıldı. Masrafları genellikle yerel bütçeden ve halkın bağışlarıyla karşılanarak her göçmen aile için ev yapıldı, tarım araçları ve iş hayvanı (genellikle iki aile için bir çift öküz) ve tamamen yerleşinceye

⁵ Adı Gürpınar olarak değiştirildi.

ve ilk ürünü alıncaya kadar günlük yiyecek istihkakı verildi (BOA.A.MKT.MVL 133/54). Göçmenler ayrıca birkaç yıllığına vergiden ve askerlik hizmetinden muaf tutuldular. Kars'a yerleşen, sonra da diğer bölgelere göç etmek zorunda kalanlara (Osetlerin çoğunluğu böyleydi) bu imtiyazlar, kapsamı ve geçerlik süresi daha az olsa da ikinci kez tanındı. Hem Kafkasya'dan hem de Kars'tan göç ederken Osetlerin taşınabilir ve taşınmaz varlıklarının önemli kısmını yanlarında getirme imkanı bulunduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu da Kuzeybatı Kafkasya'dan gelen göçmenlerin durumuyla karşılaştırıldığında Osetlerin aşırı yoksulluk ihtimalini asgariye indiriyordu.

Bununla birlikte, göçmenlerin yeni vatanlarında karşılaştıkları bazı olumsuz koşullar sosyal ve ekonomik uyumun sancısız gerçekleşmesine engel oldu. Örneğin, Sarıkamış'ın son derece sert doğa koşulları (yüksek dağlık bölgenin soğuk iklimi ve toprak verimliliğinin düşük olması) bu bölgede verimli tarım üretimini kısıtlıyordu. Bu da Osetleri yerleşmelerinden hemen sonra alternatif ekonomi arayışına yöneltti. Özellikle, gelişlerinin ilk haftalarından itibaren burada onlar için en önemli gelir kaynağı Kars ve Erzurum'a kereste satışı oldu. Sonraki on yıllarda bu iş önemini korudu, fakat ormanların tamamen kesilmesiyle son buldu (BOA.A.MKT.NZD 398/7) (Kazmaz 30). Sarıkamış'ta tahıl (buğday ve arpa), patates, soğan ve diğer bazı sebzeler yetişiyordu; bunların üretimi de sadece göçmenlerin kendi tüketimi için yeterliydi. Tarlalar ikişer yıl nadasa bırakılıyordu. Meyve ağacı yetişmiyordu. Yeterli sayıdaki çayır ve otlaklar sayesinde büyük ve küçükbaş hayvan ve at yetiştiriciliği daha iyi durumdaydı. Ancak bütün sığır sürüleri kışlamak üzere daha alçak güney bölgelere götürülüyordu. Hayvanların, özellikle atların bir kısmı satılmak için yetiştiriliyordu ve bu, bölgenin Rus işgaline uğramasından önce de işgal sırasında da Sarıkamış Osetlerinin ekonomisinin en fazla gelir getiren kalemiydi. Diğer ürünlerden satılmak amacıyla köy dışına sadece saman, ot ve yağ çıkarılıyordu (Kazmaz 26, 30, 34-36, 267, 443-444). Göçmenlerin bireysel küçük girişimciliklerine dair bazı kayıtlar da vardır. Örneğin, 1870'lerin ortalarında, Karakurt köyü yakınlarında Aras nehri üzerinde tahta bir köprü'nün yapıldığı ve ticari amaçlı işletildiği bilinmektedir (Burnaby 324).

Osmanlı belgelerine göre, Kars-Sarıkamış bölgesine yerleşmelerinin ilk yıllarından itibaren bazı Osetlerin ve diğer Kafkas göçmenlerinin, askerlik hizmetinden muaf olmalarına rağmen ordu ve sınır muhafaza birliklerine gönüllü milis olarak katılmaları sağlandı. Örneğin, 1860 yılında Osmanlı yönetimi sınır boyunca kurulan müstahkem karakollarda savunma hizmeti için “Rusya’dan çevre kazalara gelen nüfustan” 500 kişi toplanacağını ilan etti (BOA.A.MKT.MVL 113/75). Oset köylerinin muharebe bölgesinin ortasında kaldığı 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı döneminde, sakinlerinin büyükçe bir kısmı düzensiz “Çerkes” süvari birliklerine girdi ve Musa Paşa (Kunduh) komutası altında savaşa katıldı. Ancak bu birliklerin mühimmat ve yem bakımından iyi ikmal edilememesi ve maaş ödenmemesi yüzünden birçok gönüllü kısa sürede paşayı terk edip köyüne döndü (Gazi Ahmed 42-43, 151, 164-166).

Osetlerin Sarıkamış’taki yaşamlarının ilk evresinde yerli halkı, ticaret kervanlarını vd. soydukları asayiş olayları görülüyordu. Göçmenler ekonomik yaşamlarını kurdukları ölçüde bu olaylar azaldı, fakat bölgenin Rus ordusu tarafından ele geçirilmesinin ardından yeniden artışa geçti. Gelecekleriyle ilgili belirsizlik ve birkaç yıl boyunca Osmanlı topraklarına göç meselesinin çözümünü beklemleri nedeniyle Osetler “uzun süre ne tarımla, ne de hayvancılıkla uğraştılar...” ve “... başta at olmak üzere hayvan çalmakla ve sınırın öbür tarafına geçirmekle” geçindiler. Ancak isteyenlerin Osmanlı sınırları içine göç etmesinden sonra Sarıkamış’ta kalan Osetler ekonomilerini ayağa kaldırmaya ve toprağı yeniden işleme başladılar (Helmitiski otd. 2, 36-37).

Sarıkamışlı Osetlerin çevrelerindeki Müslüman halkla ilişkisi, ilk dönemlerde meydana gelen bazı sürtüşmelere rağmen genelde oldukça iyiydi. Osetlerin komşu olarak yerleştirildiği etnik grupların çoğu Güney Kafkasya’dan (Karapapaklar) ya da Anadolu’nun yakın bölgelerinden (Kürtler, Türklerin bir kısmı) gelen ve Babiali tarafından göç eden Ermeni ve Rum nüfusun yerine yerleştirilen nispeten yeni göçmenlerdi. Dolayısıyla Osetlere verilen topraklar üzerinde tarihi olarak herhangi bir hak talepleri ve iddiaları yoktu. Yerleşik çiftçi unsurun göçebe aşiretler üzerindeki önemli ağırlığı da Osetlerin ve diğer Kuzey Kafkasyalıların yerel Müslüman toplumuna politik uyumunu kolaylaştırıyordu. Ancak Osetlerin yerel Hıristiyanlarla ilişkisi

baştan beri daha gerilimliydi. Osetlerin Rus yönetimi tarafından Müslümanların terk ettiği köylere yerleştirilen Ermenilerle ve Rumlarla çatışmaları, özellikle 1878 yılından itibaren oldukça şiddetlendi (Kazmaz 30, 33, 35, 269).

Doğu Anadolu'nun diğer bölgelerinde yaşayan Osetlerin durumu biraz farklıydı. Oset köylerinin çoğunun bulunduğu Muş ovasının doğal ve iklimsel koşulları tarım için daha uygundu, üstelik onlara verilen topraklar da daha büyüktü. Ancak burada da esas olarak hububat yetişiyordu. Diğer kültürlerin üretiminde de Osetler yerleşik komşu çiftçilerden, Ermeni ve Türklerden geri kalmıyorlardı. Tanıkların belirttiğine göre, göçmen köylerinde büyükbaş hayvan ve koyun oldukça çoktu. Fakat hayvancılıkta göçebe Kürtlerden büyük ölçüde gerideydiler. Bununla birlikte at sayısı ve kalitesi bakımından bütün Kuzey Kafkasyalılar yerlilerden belirgin biçimde öndeydiler; at yetiştiriciliği burada da belli bir ticari öneme sahipti. Oset köylerinin çoğu daha ilk yıllardan itibaren daha karlı ve daha prestijli görünen tarım dışı alanlara yöneldi. Özellikle jandarma, polis, "Reji" tütün şirketinin devriye müfrezelerine ve ikinci derecede de sivil devlet kurumlarına giriyorlardı. Daha küçük bir kesim küçük çaplı ticaretle ve oldukça karlı olan tütün kaçakçılığıyla meşguldü (Kolyubakin 80-81, 164) (Fırat 81-82). Genel olarak yerel Oset topluluğunun refah seviyesi çevrelerindeki halktan yüksekti (Kolyubakin 164) (Lynch 331, 353).

Muş'a, Bitlis'e ve Siirt'e yerleşen Osetlerin yerli halkın temel katmanlarıyla ilişkisi son derece karmaşık özellikler taşıyordu. Bu da bölgede resmi iktidarın zayıflığından ve bazı etnik-sosyal toplulukların diğerleri üzerindeki yüzyıllara dayanan sömürü (feodal-ataerkil "ağalık") sisteminin varlığından kaynaklanıyordu. Bu hiyerarşinin üstünde göçebe Kürt aşiretleri bulunuyordu, onları yerleşik ve bir aşirete bağlı olmayan Kürtler ve diğer Müslüman topluluklar izliyordu. En alt konumda Ermeniler ve diğer Hıristiyanlar yer alıyordu. Osetler ilk başta Kürt aşiretlerinin liderleri tarafından ya yerel hiyerarşiye tabi grup olarak dahil olması gereken, ya da hükümet tarafından onlara verilen topraklardan çıkarılmak istenen yabancı bir unsur olarak görülüyordu. Bu iddialara "temel" oluşturan da şuydu: Hemen hemen bütün Kuzey Kafkasyalı yerleşimleri Kürtlere yarı-serf olarak bağlı olan Ermenilerin kısa süre önce terk ettiği köylerin yerinde kurulmuştu. Bu

da Kürtlerde “hükümlerlik haklarını” yeni yerleşimcilere aktarma isteği doğuruyordu. Ancak Kafkasyalı göçmenlerin etkili dayanışma mekanizmalarını oldukça hızlı harekete geçirmeleri, askeri-teknik donanımlarının daha iyi olması ve taşra yönetimlerinin desteği sayesinde, nüfuslarının azlığına rağmen yerel etnik-sosyal hiyerarşide nispeten yüksek bir konumda tutunmayı başardılar. Bu da, en güçlü aşiretlere bir tür biçimsel “vasal” bağlılığına rağmen, iç işlerinde tamamen bağımsız olmaları ve kişisel özgürlük ve onurlarına saygı gösterilmesi anlamına geliyordu (Fırat 81-82). Bu arada göçmenler sadece Ermeni köylerine değil, göçebelere de yağma baskınları yapıyorlardı, zaman zaman da gönüllü olarak iktidar makamlarının isyancı unsurlara karşı askeri ve asayiş operasyonlarına katılıyorlardı (Kolyubakin 163-164) (Lynch 341) (Fırat 82). Bazen de formel (resmi) “süzeren”lerinin çıkarlarıyla çatışsa bile tamamen bağımsız yerel politika yürütüyorlardı.

1893 yılı sonunda Hınıs sancağının Simo köyü sakinleriyle Sipkanlı aşireti arasında yaşanan ve İngiliz konsolosun raporuna yansıyan bir olay Osetlerin gerek Kürtlerle, gerekse Ermenilerle ilişkilerinin özelliğine dair aydınlatıcı bir tablo sunmaktadır. Kürtlerin karşı çıkmasına rağmen Simolu Osetler komşu Lapbudag köyünden Ermeni aileleri para karşılığı Rusya sınırına kadar götürmeyi kabul ederler. Yolda Kürt müfrezesi yağma amacıyla Ermeni kafilesine saldırır, fakat eşlik eden Oset muhafızlar birkaç saldırganı da öldürerek saldırıyı püskürtürler ve Ermenileri sınıra kadar sağ salim götürürler. Karşılık olarak Kürtler kalabalık bir kuvvetle (grupla) Simo köyüne saldırırlar. Birkaç gün süren çatışmalar sırasında çoğu Kürtlerden olmak üzere 20’den fazla kişi ölür. Ancak köyü savunanların durumu kritik olduğundan, kuşatma altındakileri korumak için birlik göndermesi ricasıyla 4’ncü Anadolu Ordusu komutanı Çerkes Zeki Paşa’ya bir elçi gönderilir ve bu Osetlerin çatışmadan uygun şekilde kurtuluşunu sağlar (Turkey 11-12). Osetlerin bu olaydaki eylemleri birçok bakımdan, Ermenilerin terk ettikleri toprakları kendilerine mal ederek “yaşam alanlarını” genişletme çabalarıyla açıklanabilir; Lapbudag köyünün sonradan Osetleşmesi de bunu desteklemektedir.

Genel olarak, Doğu Anadolu’ya yerleşen Oset topluluğunun Osmanlı döneminde yaşadıkları, son derece elverişsiz etnik-politik, sosyo-ekonomik, bazen de doğal koşullarda daha çok tek başına

yürütölen hayatta kalma mücadelesi örneğidir. Bu durum ancak Kemalist devrimden sonra, merkezi hükümet Kürt ağalarının başına buyruk hareketlerine son vererek ölkenin doğusunda iktidarını sağlamaştırdığında değiştii.

Orta Anadolu'nun Oset topluluklarına gelince, onların yerel koşullara uyumu bölgenin oldukça elverişli doğal koşulları, nispeten yüksek sosyo-ekonomik gelişim seviyesi ve nüfusunun daha türdeş etnik yapısı (genelde Türk) sayesinde çok daha kolay oldu. Maddi yardımların verilmesinden ve yerli halkla bazı toprak anlaşmazlıklarının çözölmesinden sonra Osetler oldukça kısa sürede esas olarak tarımla uğraşan bir topluluğa dönüştüler. Gerçi diğer bölgelerde olduğu gibi nispeten büyük bir oranda ordu, emniyet ve devlet kurumlarına giriyorlardı. Orta Anadolu'ya yerleşen Osetler ne Osmanlı, ne de yabancı kaynaklarda hiçbir zaman burada oldukça büyük nüfusu olan ana "Çerkes" unsurudan ayrılmazlar.

Suriye'deki Osetlerin durumu hakkındaki bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Yerleşmelerinden sonraki ilk dönemde Golan Tepeleri'ndeki en yakın Kafkas köylerinin sakinleriyle birlikte, onlara verilen toprak üzerindeki haklarını yönetim tarafından kontrol edilemeyen Bedevilere ve Dürzilere karşı ellerinde silahla savunmak zorunda kaldılar. Kuneytra bölgesinde toplumsal-politik durumun istikrara kavuşması ve yönetim tarafından özel bir himaye sayesinde yerel Çerkes topluluğu ancak 20. yüzyıl başlarında sosyo-ekonomik bakımdan imparatorluktaki en müreffeh diaspora topluluklarından birine dönüştü (Chochiev, Rasselenie severokavkazskih immigrantov v arabskih provintsyah Osmanskoy imperii (2-ya polovina XIX — načalo XX v.) 110).

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı topraklarında oluşun yerel Oset topluluklarının çoğu etnik ve sosyal bakımdan oldukça ayrı ve içe kapalıydılar. Bunun nedeni de hem çevrelerindeki yerli halkla zorlu "politik" ilişkileri ve birçok topluluğun coğrafî izolasyonu, hem de Osetlerin çevrelerindeki halkla aralarındaki, özellikle Doğu Anadolu ve Suriye'de daha belirgin olan toplumsal-ekonomik ve kültürel farklılıklardı. Bu nedenle Oset köylerinin sakinlerinin diğer Kuzey Kafkasyalı topluluklar hariç komşu gruplarla sosyo-kültürel etkileşimi oldukça sınırlıydı. Bu durum kuşkusuz Kafkasya'dan getirilen ekonomi düzeninin, toplumsal ilişki biçimlerinin, dilin ve kültürün korunmasını

sağlıyordu. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında ve daha sonra Oset köylerini ziyaret edenlerin yazılı tanıklıkları, vatanlarından getirdikleri gelenek ve göreneklere hala çok bağlı olduklarını, özellikle kutlama ve çalışma törenlerinin yapıldığını, davranış kurallarının gözetildiğini, eski sınıfsal ayrımın izlerinin var olduğunu vb. kaydediyorlardı. Burada özellikle, etnik kimliklerinin gözle görülür bir sembolü olarak Kafkas kıyafetini kama ve diğer silahlarıyla birlikte günlük yaşamlarında taşıyor olmaları öne çıkıyor (Lynch 332) (Kolyubakin 162-164). Genel olarak Osmanlı döneminde yönetimin etnik azınlıklara karşı açıkça ilan edilmiş amaçlar gütmediklerini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Yakındoğu Osetlerinin Yakın Dönemdeki Durumu

1920'lerden itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus devlet olarak kurulmasından sonra Türkiye yönetimi tarafından ülkenin bütün etnik gruplarını Türk "eritme kazanında" zorla "kaynaştırma" politikası katı şekilde uygulanmaya başladı. Gerçi, bu politikanın Oset köylerinin halkı üzerindeki gerçek etkisi, dış dünyayla ekonomik ilişkilerinin nispeten zayıf olması, ayrıca ülkenin doğusunda Türk nüfusunun daha az olması nedeniyle bir parça yumuşuyordu. 1950'lere kadar Türkiye'deki Oset topluluklarının çoğu, politik ve ideolojik koşullar uygun olmamasına rağmen etnik özgünlükleri koruyabilecek durumdaydılar.

1940'ların başında Türk etnograf Süleyman Kazmaz tarafından Sarıkamış'ın dört Oset köyünde yapılan alan araştırması, buradaki Osetlerin sosyo-kültürel çehresi ve kimliklerinin bu dönem özelliklerine dair bazı fikirler vermektedir.

Kazmaz'ın araştırma yaptığı dönemde bu köylerde büyük çoğunluğu Oset olan toplam 78 hane yaşıyordu. Sakinlerinin kolektif bilincinde Kafkasya kökenli olmalarının hatırası, tarihi vatanın idealleştirilmesi eğilimiyle birlikte açıkça muhafaza ediliyordu. Atalarının Osmanlı topraklarına geliş sebebi olarak Rus hakimiyeti altında yaşamayı istememeleri ve Müslümanlıklarını koruma çabası gösteriliyordu. Köy içinde günlük iletişim dili olarak Osetçe kullanılıyordu.

Evler yontulmuş taştan ve kireçtaşından tek katlı yapılarıdır. Kereste az olduğu için zeminleri ve düz çatıları topraktan yapılmıştı; bu yüzden evler soğuktan ve nemden iyi korunmuyordu. Ahırlar yaşanan konutların sınırları dışında bulunuyordu. Odalar belli bir plana göre yapılmıştı; iç mefruşatı ise düzenliliği, temizliği ve belli bir estetik zevkle döşenmiş olmasıyla göze çarpıyordu, bu da onları diğer etnik grup temsilcilerinin konutlarından ayırıyordu.

Geleneksel yiyeceklerden Oset peynirinin, *valibah* böreğinin ve kutlamalar için siyah biranın yapılışı da kaydedilmiş. Yerel ve evrensel yemekler de mutfaklarında yer alıyordu. Alkollü içki olarak, sadece orta ve ileri yaşlı kişiler tarafından ölçülü miktarda anasonlu Türk rakısı tüketiliyordu.

Cumhuriyet iktidarının yasağının etkisiyle geleneksel kıyafet anlatılan dönemde artık kullanılmıyordu; köy sakinleri bununla ilgili olarak üzüntülerini ifade ediyordu.

Folklor türlerinden esas olarak kahramanlık ve *abrek*⁶ şarkıları ile masallar varlığını sürdürüyordu. Lirik eserler ayıp sayıldığından pratikte yoktu. Epik söylencelere de tanıklık edilmemişti. Kosta Hetagurov'un bazı şiirleri biliniyordu; bunlar arasında şarkı formunda olanlar (örneğin "Dodoy") vardı. Bu durum, kuşkusuz, Sarıkamış Osetlerinin Rus yönetimi döneminde tarihi vatanlarıyla sıkı ilişkilerinin sonucuydu. Sözlü edebiyatın diğer türlerinden efsaneler ve "Kafkas yaşantısından" (Kafkas Savaşı ve Şamil hakkında da) meseller, aynı şekilde Anadolu folklorundan örnekler kaydedilmişti.

Oset ve diğer Kafkas dansları iyi korunuyor, çeşitli törenlerde düzenli olarak icra ediliyordu. Tek müzik enstrümanı mızıka (armonika) idi.

Türk araştırmacının dikkatini Oset köylerindeki geç evlenme yaşı çekmiş (erkekler için 30 üzeri sık rastlanıyor). Bu sadece ekonomik sorunlarla değil, az nüfuslu olmalarından dolayı kendi etnik grubu içinde eş bulmada yaşanan zorluklarla da ilgiliydi. Bu durum 1940'lardan çok önce geleneksel sosyal statüye göre farklı

⁶ Abrek: Kuzey Kafkas halklarında suç işlediği için kendi soyundan ve çevresinden kovulan, dağlarda haydut yaşamı sürdüren kişi. Daha geç dönemde sözcük Rus birliklerine karşı çete savaşı yürüten kişiler için de kullanılmaya başladı.

katmanların (“soylu” ve “soylu olmayan” ailelerin) temsilcileri, aynı şekilde akraba ailelerin (rvadal) üyeleri arasındaki evlenme yasağının kalkmasına yol açmıştı. Kuzenler arasında evlilik olayları da vuku buluyordu, fakat bu tür evlilikler toplum tarafından kınanıyordu. 150 lira (iki at bedeli kadar) başlık parası ödemek gerekiyordu. Evlilik kurmanın olmazsa olmaz koşulu her iki gencin kendi rızasının olmasıydı. Kız kaçırma onaylanmıyordu ve oldukça nadir görülüyordu. Kazmaz tarafından genel hatlarıyla tasvir edilen düğün töreni tipik Oset düğünü örneklerinden genelde çok ayrılmıyor. Önceki gibi katı uygulanmasa da aile içi kaçınmanın geleneksel biçimleri de korunuyordu.

Çocukların iş eğitimi çok erken yaşta başlıyordu. Köy tarla işleri dışında çocuklara at binme (gerçi bu gelenek önemini kaybetmeye başlamıştı), kızlara da el işlerinin öğretilmesine büyük önem veriliyordu, ki komşu köylerde denkleri yoktu. Osetlerin ayırt edici özelliği anne babaların çocuklarına çağdaş eğitim aldırma çabasıydı. Her köyde okul olmamasına rağmen ilk ya da ortaokula gitmeyen çocuk hemen hiç yoktu.

Komşu köylerle karşılaştırıldığında Oset köylerinde kadınlar geniş özgürlük alanına sahiptiler; erkeklerden kaçmıyor, çarşaf vb. giymiyorlardı. Kadınlara karşı saygılı olma erkeklerin davranış kuralı olarak vurgulanıyordu. Kadınların ailedeki yükümlülüğü ev işlerinin yapılmasıydı, tarla işleriyle genel olarak uğraşmıyorlardı.

Yaşlılara saygı göstermek de davranış kuralı olarak korunuyordu, ancak yaşlıların toplumsal yaşamdaki etkisi gitgide zayıflamıştı. En azından 20 yüzyıl başına kadar korunan yaşlıların aracılık mahkemesi kurumu, belirtilen zamanda artık sona ermişti. Kuşaklar arasında sosyo-ekonomik ve kültürel konularda ayrılıklar kendini gösteriyordu.

Ölü gömme gelenekleri eski Oset ve İslam geleneklerinin karışımıydı, fakat ölümlere gösterilen saygı çevre köylerdekinden fark edilir biçimde yüksekti.

Sarıkamışlı Osetler dini bütün Sunni Müslümanlardı, günlük hayatlarında İslam’ın emirlerini yerine getirmeye çalışıyorlardı. Köylüler, bu metinden anlaşılabilirdiği kadarıyla, çoğunlukla oruç tutuyorlardı, fakat namazı çok düzensiz kılıyorlardı. Kadınların örtü taşıdıkları belirtilmiyor. Köylerin çoğunda cami bulunuyordu, fakat hoca veya müezzin genellikle köy dışından biriydi. Bölgede bulunan

türbelere *ziyaret* yapıyordu. Geleneksel (İslam öncesi) kültürlerin varlığına dair hiçbir emareye rastlanmamıştı (Kazmaz birçok yerde).

Kazmaz'ın kayıtları Sarıkamışlı Osetlerin “ana etnos”tan miras aldıkları en önemli sosyo-kültürel özellikleri 20. yüzyılın ortalarında koruduklarını gösteriyor.⁷ Grup kimliklerinin temelini esas olarak ortak köken ve bölgede diğerlerinden sosyal ve kültürel olarak “farklı olma” bilinci oluşturuyordu. Muhtemelen diğer Oset topluluklarının durumu ilkesel olarak farklı değildi. Gerçi Orta Anadolu'nun bazı bölgelerindeki (özellikle Yozgat) Osetler, nispeten muhafazakar Türk nüfus arasında yaşamalarından dolayı İslam kurallarına ve geleneklere daha fazla bağlıydılar.

Bu durum genel olarak 1960-70'lere kadar korundu. Bu yıllarda Türkiye'nin endüstriyel gelişiminin hızlanmasına ve bunun doğurduğu iç göç ve kentleşme süreçlerine bağlı olarak Oset ve diğer Kafkasyalı nüfusun yerleşim yapısında büyük değişiklikler meydana geldi. Bütün Oset köyleri ve onların oluşturduğu mikro topluluklar, sakinlerinin ekonomik olarak aktif kısmının ülkenin büyük ticari-endüstriyel merkezlerine artan göçüyle yavaş yavaş “erimeye” başladılar. Buna birçok durumda Osetler tarafından terk edilen köylere dışarıdan Türk ve Kürt nüfusun akını eşlik etti. Oset topluluklarının ilk baştaki yerleşim yapısı özellikle 1980-90'larda tamamen bozuldu ve geri döndürülemez hale geldi. Doğu ve Orta Anadolu'nun Oset nüfusu kırsal alanı neredeyse tamamen terk etti. Sonuç olarak, günümüzde Türkiye topraklarında tek Oset nüfus adacığı olarak Yozgat ilindeki iki köy kaldı. Poyrazlı (Digor) ve Boyalık (İron) birkaç yüz kişilik nüfuslarıyla tek etnik köy statülerini hala koruyor. Toplam sayıları 21. yüzyıl başında yaklaşık 20-25 bin kişi olarak tahmin edilen Türkiyeli Osetler, oldukça kısa bir zaman içinde esas olarak tarımcı ve belli bir derecede ataerkil bir topluluktan pratikte tamamen kentli bir topluluğa dönüştüler. Mensuplarının çoğu ilk yerleşim yerlerinden

⁷ Bu bulgu, yaklaşık aynı dönemde Türk etnolog Yaşar Kalafat tarafından Sarıkamışlı Osetler arasında yapılan başka bir alan çalışmasının kayıtlarıyla da iyice pekişiyor (Chochiev, Svedeniya turetskogo etnografa Y. Kalafata o narodnih verovaniyah sarıkamışskih Osetin 193-199). Tanınmış gazeteci M. Mamsurov'un Türkiye'ye 1971 yılında yaptığı gezi sırasında Türkiyeli Osetlerin yaşamı üzerine edindiği değerli gözlemlerini de kaynak gösterebiliriz (Mamsıratı).

uzak, hızla gelişen (İstanbul başta olmak üzere Ankara, İzmir, Bursa, Antalya vd.) şehirlerde toplandılar. Bir kısmı Anadolu'nun taşra şehirlerinde (Yozgat, Tokat, Sivas, Kayseri, Erzurum, Kars vd.) yaşıyor. Çok küçük bir nüfus da köylerde kaldı.

Osetler büyük şehirlere tamamen dağınık biçimde yerleştiler ve genellikle memur, asker, işletmeci ve serbest meslek sahibi olarak Türk toplumuna oldukça hızlı entegre oldular. Bu bir yandan kültür ve dil asimilasyonunu hızlandırdı. Öyle ki, bugün "eski" Oset köylerinin dışında doğan ve büyüyen (yani genç ve kısmen orta yaşlı) kişilerden hemen hiçbiri ana dilini bilmiyor.⁸ Diğer yandan modern kentli çevreye

⁸ Artan dil asimilasyonuna ve ülkede 1934'ten beri yürürlükte olan zorunlu Türkçe soyadı taşıma kanununa rağmen, bugün hemen hemen bütün Türkiyeli Osetler kendi soy adlarını hatırlıyorlar ve birbirleriyle resmi olmayan ilişkilerinde kullanıyorlar. Yakındoğu Osetleri hakkında çalışmalar yapan az sayıdaki yerli bilim insanlarından merhum profesör V.S. Uarziatı'nın tam olmayan verilerine göre Türkiye'de ve Suriye'de şu Oset ailelerin temsilcileri yaşıyor: Abısalte (Абысалтæ), Agudz(ar)te (Агудз(ар)тæ), Asete (Асетæ), Atsete (Ацæтæ), Babukate (Бабукæтæ), Badte (Бадтæ), Baliote (Балиотæ), Ballate (Баллатæ), Basite (Баситæ), Baskate (Баскатæ), Batirte (Батыртæ), Batiate (Батиатæ), Bedoyte (Бедойтæ), Belekate (Белеккатæ), Beroyte (Бæройтæ), Berozte (Берозтæ), Biazirte (Биазыртæ), Bimbamate (Бимбасатæ), Boliate (Болиатæ), Borete (Борæтæ), Vzarte (Бзартæ), Dogete (Догæтæ), Dzanegate (Дзанæгатæ), Dzansohte (Дзансохтæ), Dzaparte (Дзапартæ), Dzaras(a)te (Дзарас(а)тæ), Dzgoyte (Дзгойтæ), Dzihote (Дзыхотæ), Dzuste (Дзустæ), Dzutstsate (Дзуццатæ), Elbegte (Æлбегтæ), Embalte (Æмбалтæ), Erçegkate (Æрчъегкатæ), Esenate (Есенатæ), Fidarate (Фидаратæ), Gadote (Гадотæ), Gagulate (Гагуылатæ), Galiote (Галиотæ), Gamazte (Гамазтæ), Gasoyte (Гасойтæ), Gazatstsate (Газаццатæ), Gazete (Газетæ), Geberate (Гæбæратæ), Gegutsate (Гæгуыцатæ), Geguyate (Гæгуыйатæ), Gukkate (Гуккатæ), Habante (Хъабантæ), Hanıhuate (Хъаныхъуатæ), Hantemurte (Хъантемуртæ), Hebelote (Хъæбæлотæ), Hekelate (Хекъелатæ), Hemmerzate (Хъæммæрзатæ), Herebugate (Хъæрæбугъатæ), Hodzate (Хъодзатæ), Hosite (Хоситæ), Hosonte (Хосонтæ), Hotsharate (Хъоцхаратæ), Hubatte (Хъуыбадтæ), Husate (Хъуысатæ), İtazate (Итазатæ), Kabolate (Къаболатæ), Kadite (Кадитæ), Karsan(a)te (Карсан(а)тæ), Kenate (Кенатæ), Kengurate (Къæнгуыратæ), Keziate (Кезиатæ), Kodzate (Кодзатæ), Kodzite (Кодзыртæ), Kokayte (Кокайтæ), KokoYTE (Кокойтæ), Kundıhate (Куындыхатæ), Levante (Леуантæ), Lian(a)te (Лиан(а)тæ),

girmekle Oset diasporasının entelektüellerinin, iş, bürokrasi ve diğer alanlardaki elitlerinin oluşumu hızlandı. Bunların bir kısmı Türkiye'deki Oset ve daha geniş Kuzey Kafkas etnik-kültürel ve toplumsal hareketine aktif biçimde katılıyor.

Bu elitin temsilcileri tarafından 1989 yılında İstanbul'da kurulan Alan Kültür ve Yardımlaşma Vakfı "Türkiye'de yaşayan Osetlerin sosyal dayanışmasının sağlanması... ve onların kültürel değerlerinin korunmasını ve geliştirilmesini" amaçlıyor (www.alanvakfi.org). Vakıf Osetlerin düzenli olarak buluşmalarını organize ediyor, ihtiyacı olan soydaşlara eğitim almada, tedavide vb. maddi yardım gösteriliyor, Oset dilinin ve ulusal müzik ve koreografi sanatının öğretimi için kurslar düzenleniyor, Oset halkının tarihi ve kültürü hakkında bilimsel ve bilimsel-popüler edebiyatın Türkçe çevirileri yayınlanıyor. Vakfın faaliyetlerinin önemli bir yönü de tarihi vatanla resmi kurumlar, toplum örgütleri, eğitim kurumları, aile-soy bağları vb. hattında temasların kurulması ve desteklenmesi. Güney Osetya'daki Ağustos 2008 olaylarından hemen sonra, Alan Vakfı ve Türkiye'deki diğer Kafkas derneklerinin aktivistlerinin katılımıyla "Kafkas-Osetya Dayanışma ve İnsani Yardım Komitesi" kuruldu. Komite silahlı saldırıya uğrayan Güney Osetya'ya Türkiye'nin şehirlerinde geniş ölçekli destek gösterileri düzenlenmesinde, ülkenin siyasi ve medya çevrelerinde lobicilik yapmada, mağdur kardeşleri için para toplanmasında vb. çok önemli rol oynadı.

Mahote (Махъотæ), Makarate (Макъаратæ), Mamsirate (Мамсыратæ), Mırzate (Мырзатæ), Mildzihte (Милдзыхтæ), Mııkate (Мыкатæ), Musalate (Мусалатæ), Nekusate (Нæкуысатæ), Nogate (Ногатæ), Puhate (Пухатæ), Rubayte (Рубайтæ), Salite (Салитæ), Sambegte (Самбегтæ), Sasiate (Сасиатæ), Sebethuate (Сæбæтхъуатæ), Selbite (Сæлбитæ), Sihote (Сихъотæ), Slonate (Слонатæ), Şecemte (Шеджемтæ), Tavhazahte (Таухъазахтæ), Tavtiate (Таутиатæ), Taysavte (Тайсаутæ), Temirhante (Темырхъантæ), Tezi(a)te (Тези(а)тæ), Timorte (Тимортæ), Tsehilte (Цъæхилтæ), Tselikkate (Цæлыккатæ), Tserikate (Цæрикъатæ), Tsomartate (Цомартатæ), Tsorte (Цоритæ), Tugante (Тугъантæ), Tuhastate (Тухастатæ), Zakete (Закъетæ), Zakkute (Заккутæ), Zehete (Зехъетæ), Zoloyte (Золойтæ). Bu ailelerden bazılarının bugün Osetya'da bilinmiyor olması ilginçtir (Uarziatı 100-102).

Günümüzde Türkiye’de oldukça birlik halinde olan, gelişmiş diaspora etnik bilincine (Türk ulus-devlet bilinciyle birlikte) ve belli organizasyon mekanizmalarına sahip, 19. yüzyıl Oset göçmenlerin torunlarının oluşturduğu bir topluluğun varlığından bahsedilebilir. Aynı zamanda ortadadır ki, Türkiyeli Osetlerin görece küçük bir kesiminin sürekli olarak katıldığı etnik kimliği korumaya yönelik faaliyetler ve kültür-eğitim faaliyetleri, onların ilerideki etnik çözülmeye dair baskın eğilimler karşısında güvenilir bir set olamaz. Bu nedenle Oset halkının bu kısmının nihai asimilasyonu zaman meselesi gibi görünüyor. Gerçi bu sürecin yoğunluğuna ve temposuna bugün Türkiye’de meydana gelen demokratik açılımların ölçütü (çapı) ve niteliği, diasporanın Osetya ile ilişkilerinin seviyesi ve karakteri, keza bölgeyle ilgili uluslararası-politik bağlam gibi faktörler büyük etki edebilir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasından sonra Suriye sınırları içinde kalan Osetlere gelince, 20. yüzyılda onların tarihinde de Golan Tepeleri’nin bütün Kuzey Kafkasyalı topluluğun yaşadığı aynı köklü değişiklikler meydana geldi. Fransız mandası döneminde kendilerine genel olarak oldukça yüksek toplumsal-politik statü elde eden Kuneytra bölgesi Çerkesleri, bağımsız Suriye Arap Cumhuriyeti’nin ilanından sonra resmi devlet kurumlarının ve kolluk kuvvetlerinin bütün seviyelerinde geniş ölçüde temsil edilmeyi sürdürmelerine rağmen, etnik-kültürel haklarının büyük oranda kısıtlanmasını kabullenmek zorunda kaldılar. 1967 yılı bu topluluk için felaket yılı oldu. Suriye İsrail’le Altıgün Savaşı sonunda Golan üzerindeki kontrolünü kaybetti. Burada kurulmuş Kafkas köylerinin sakinleri, Osetler de dahil olmak üzere, yurt edindikleri yerlerinden ülkenin içlerine dağıldılar. Osetlerin esas kısmı Şam’a ve Suriye’nin diğer bazı şehirlerine yerleşti. Buralarda bugün nüfusları bin kişiyi aşmayan Osetler hakim Arap toplumu içinde gitgide büyük bir dil ve kültür asimilasyonuna uğruyor. 1967 olaylarından sonra Çerkesler gibi Osetlerin de küçük bir grubu ABD’ye yerleşti. Çoğu bugün son yıllarda Amerika kıtasındaki en büyük Kuzey Kafkasyalı topluluğun oluştuğu New Jersey eyaletinde, Patterson şehrinde yaşıyor.

Kaynakça

Alborov, B.A. «Perviy osetinskiy poet Temirbolat Osmanoviç Mamsurov.» *İzvestiya Gorskogo pedagogičeskogo instituta* 1926.

Andrews, Peter A. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, 1989.

Atılğan, Z. «Muş, Bitlis ve Bingöl İllerindeki Kuzey Kafkasyalı Muhacirler.» *Birleşik Kafkasya* 1965.

Aydemir, İzzet. «Türkiye Çerkesleri.» *Kafkasya Kültürel Dergi* 1973-75.

Bakradze, D.Z. «İstoriko-etnografiçeskiy oçerk Karsskoy oblasti.» *İzvestiya Kavkazskogo otdela İmperatorskogo Russkogo geografiçeskogo obşçestva* 1881.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A.MKT.MVL.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A.MKT.NZD.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), BEO.NGG. d.

Burnaby, F. *On Horseback through Asia Minor*. Vol. I-II. London, 1878.

Chochiev, G.V. «Rasselenie severokavkazskih immigrantov v arabskih provintsiyah Osmanskoy imperii (2-ya polovina XIX — načalo XX v.).» *Osmanskaya imperiya: strana i lyudi*. Moskova, 2000.

—. «Svedeniya turetskogo etnografa Y. Kalafata o narodnih verovaniyah sarikamışskih Osetin.» *İzvestiya Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnih i sotsialnih issledovaniy*, 2007.

«Correspondence relating to the Asiatic Provinces of Turkey 1894-95.» Majesty, Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty. Cilt 6. London, 1896.

Dzagurov, G.A. *Pereseleniye gortsev v Turtsiyu. Materialı po istorii gorskih narodov*. Rostov-na-Donu, 1925.

Fırat, M.Ş. *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. Ankara, 1981.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa. *Anılar. Sergüzeşt-i Hayatım'ın Cild-i Sanisi*. Cilt II. İstanbul, 1996. II cilt.

Hamitsayeva, A.A. «Osetiya v kavkazskoy politike Rossiyskoy imperii (XIX vek).» *Sbornik dokumentov i materialov*. Vladikavkaz, 2008.

Helmitski, P. *Karsskaya oblast. Voyenno-statistiçeski i geografiçeski obzor*. Ç. II, otd. 2-3. Tiflis, 1893.

Hotko, Samir. «Alanı i assı v mamlyukskom Egipte.» *Daryal*, 1995.

<http://www.alanvakfi.org>. 21.10.2009.

Kanukov, İ.D. *V osetinskom aule. Rasskazı, oçerki, publitsistika*. Orconikidze, 1985.

Karsskaya oblast, *Pervaya vseobščaya perepis naseleniya Rossiyskoy imperii 1897 g.*, Vip. LXIV . SPb., 1904.

Kazmaz, S. *Sarıkamış'ta Köy Gezileri*. Ankara, 1995.

Kolyubakin, A.M. *Materialı dlya voyenno-statistiçeskogo obozreniya Aziatskoy Turtsii*. T. I, Ç. I. Tiflis, 1888.

Kubat, Temirbolat. *Muhacirin Hicrandır Ömrünün Yarısı*. Ankara: KAFDAV, 2005.

Kunduhov, Mussa. «Memuarı generala Mussa-paşı Kunduhova.» *Daryal*, 1994-1995.

Lynch, H.F.B. *Armenia: Travels and Studies. The Turkish Provinces*. Vol. II., London, 1901.

Mamsıratı, M. *Atsagonal basta (ÆϷææлон бæсмæ)*. Orconikidze, 1986.

Nauçnyy arhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnih i sotsialnih issledovaniy im. V.İ. Abaeva.

Totoyev, M.S. «K voprosu o pereselenii Oset v Turtsiyu.» *İzvestiya Severo-Osetinskogo nauçno-issledovatel'skogo instituta*, 1948.

Uarziatı, V.S. «İron muhadzirte Turçı.» *Mah dug* 1992.

İMAM ŞAMİL'İN ÇERKESYA NAİBİ MUHAMMED EMİN'İN KUZEYBATI KAFKASYA'DAKİ FAALİYETLERİ (1848-1859)*

Askerbiy Paneş**
Çev. Murat Topçu-Papşu

Özet

İmam Şamil'in Çerkeslere gönderdiği üçüncü naibi Muhammed Emin, 19. yüzyıl ortalarında Çerkeslerin, özellikle Abadzeh, Şapsığ ve Ubıhların sosyal, dini ve politik yaşamında on yıldan fazla (1848-1859) önemli rol oynadı. Başlıca amacı, bölünmüş Çerkes topluluklarını Şamil'in müridizm (gazavat) öğretisi etrafında birleştirmek ve sonra da bu gücü onun güçleriyle birleştirmektir. Nihai amaç da bütün Kuzey Kafkasyalıları Rusya'nın kolonyal yayılmacılığına karşı yönlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Çerkesler, Çerkesya, Kafkas-Rus Savaşı, Kuban, müridizm

Activities of Muhammad Amin, Imam Shamil's Envoy to Circassia, in Western Caucasus (1848-1859)

Abstract

İmam Shamil's third envoy to Circassians, Muhammad Amin, was the most significant deputy of the former the mid 19th Century who played an important role in the social, religious and political life of Circassians

* Bu makale "Magomet-Amin na Severo-Zapadnom Kavkaze (1848 - 1859 gg.)" başlığıyla "Rossiya i Çerkesiya (vtoraya polovina XVIII v. - XIX v.)" adlı kitapta yayınlanmıştır (Sost. Z.Y. Huako, M.A. Candar, A.D. Paneş, A.S. Hunagov, A.M. Şace; Maykop, 1995, s. 115-137). Yazara ve yayınevine Türkçe çevirisini yayınlamamıza izin verdikleri için teşekkür ederiz.

** Askerbiy Dzepşeviç Paneş, prof., tarih bilimleri doktoru, Adıgey Cumhuriyeti T.M. Keraşev Beşeri Araştırmalar Enstitüsü (ARİGİ). E-mail: askerpanesh@mail.ru

(Gönderim / Received: 29.04.2019; Yayın Kabul / Acceted: 30.05.2019)

for more than a decade (1848-1859), mainly among the egalitarian Circassian subgroups, the Abzakh, Shapsug and Ubykh. His main goals, within Shamil's Muridism (gazavat) concept, were to bring all the divided Circassian subgroups to join forces and to join this united force with that of the Imam. The ultimate goal was to direct all North Caucasians in a concerted attack against Russian colonial expansion.

Keywords: Çerkesler, Çerkesya, Kafkas-Rus Savaşı, Kuban, müridizm

Kafkas-Rus Savaşı döneminde Batı Çerkeslerinin ulusal bağımsızlık hareketinin aktifleşmesinde Şamil'in naipleri önemli rol oynadılar. Askeri-teokratik bir devlet (imamlık) kuran Şamil, Kuzey Kafkasya bağımsızlık hareketinin cephesini genişletmeye çalıştı, naipleri aracılığıyla müridizmi Çerkesya'da yaymaya gayret etti. İlk girişim 1842-1846 yıllarında Hacı Muhammed ve Süleyman Efendi tarafından yapıldı. Naipler tarafından şeriatın yayılmaya çalışılması Çerkeslerin köklü geleneklerinin bozulması anlamına geliyordu; başarısızlıklarının temel nedeni de bu oldu.

Şamil'in ilk naiplerinin Kuzeybatı Kafkasya'daki faaliyetleri, Batı Çerkeslerinin dini tutuculuğa eğilimli olmadıklarını gösterdi. Bu ise Çerkeslerin müridizmin sadece politik yönünü, yani Rus yayılmacılığına karşı güçlerini birleştirmenin gerekliliğini benimsedikleri anlamına geliyordu. Ancak Çerkeslerin siyasi birliği o günkü toplumsal yapılarıyla mümkün değildi. Çerkesleri Müslüman bir devlet içinde birleştirmeyi Muhammed Emin denedi.

Şamil'in naibinin Batı Çerkesleri arasındaki faaliyetlerini ayrıntılı olarak aydınlatma iddiasında bulunmadan, Muhammed Emin'in ulusal bağımsızlık hareketini genişletmeye yönelik reform çabaları hakkında kısa bir deneme yazısı sunmaya çalışacağım.

Şamil'in Çerkesya'daki ilk naipleri Hacı Muhammed ve Süleyman Efendi, Batı Çerkeslerinin toplumsal yapısını şeriat temelinde değiştirmek için daha sonraki girişimlerin zeminini hazırladılar. Kuzey Kafkasya'daki askeri-siyasi durum, Şamil'in müridizmin etki alanını genişletmek ve Kafkaslıların güçlerini birleştirmek için harekete geçmesine uygundu. İmam Şamil'in bu amacının açık bir göstergesi olarak üçüncü naip Muhammed Emin Kuban bölgesine geldi.

Toplumsal yapının yeniden düzenlenmesi gerektiği düşüncesi Çerkeslerin bilincinde Şamil'in naiplerinden önce ortaya çıkmıştı. 1847 yılında Batı Çerkesleri bu sorunu çözmeye çalıştılar ve şu kararlar alındı: Halk meclislerinin kararları bütün topluluklar için bağlayıcı olacak, uymayanlar gerektiğinde güç kullanılarak itaate zorlanacak; sürekli milis gücü kurulacak ve halk meclisinin emrine verilecek. Halk 100'er hanelik topluluklara ayrılacak ve yönetim bunlar tarafından seçilen, halk meclisinin emirlerini yerine getirmekle yükümlü liderlere verilecek; liderlerin iktidarının desteklenmesi için emirlerine belli sayıda *mutazig* verilecek (Felitsın 54). Çerkes toplumu bu şekilde bir geçiş döneminde bulunuyordu. Halk değişikliklerin gerekliliğini anlıyor, fakat siyasi birliğin olmaması bunların gerçekleşmesini engelliyordu.

Kaynakların verdiği bilgilere göre Çerkesler, kendilerine naip gönderilmesi için İmam Şamil'e defalarca başvurular. General Vorontsov'un General Çernişev'e yazdığı 8 Kasım 1847 tarihli mektupta "*Eylül (1847) sonunda Kubanlılar şeriatı yaymak ve hükümetimize karşı askeri faaliyetlerde onları yönetmesi için kendisine yakın Çeçenlerden veya Lezgilerden birini naip olarak göndermesi ricasıyla Şamil'e bir heyet yolladılar*" deniyordu (AKAK X 590). Birkaç girişimden sonra Abadzehler Şamil'e ulaşmayı ve isteklerini iletmeyi başardılar. Şamil temsilcilere, böyle zor bir görevi yerine getirmeye muktedir, güvenilir biri olmadığını gerekçe göstererek ret cevabı verdi. Abadzehlerin kendisinden naip alma konusunda ısrarlı olduklarını görünce, yardımcısı Mirza Amir Han'a Kuban'a gitmesini teklif etti, fakat Amir Han bunu kabul etmedi (AKAK XII 1522). Görüşmeler sırasında orada bulunan Muhammed Emin, büyük sorumluluk gerektiren bu görevi üzerine almaya hazır olduğunu bildirdi (AKAK XII 1523).

Muhammed Emin Dağıstan'da gerçek adıyla, Muhammed Asiyalo olarak tanınıyordu. Doğduğunda vasi babası Muhammed'in adını aldı; bu adla birlikte babası ona kendi annesi Assiya'nın adından Assiyalo lakabını verdi (AKAK XII 1417). Şamil mektuplarında Kuban'daki naibine her zaman "Emin Muhammedimize..." diye yazıyordu (Emin / amin Arapça "güvenilir, emin"). Muhammed Emin 1818'de Dağıstan'da doğdu. Babasını kaybettiğinde 11 yaşındaydı ve o zamandan itibaren

sürekli dolaşarak yaşam sürmeye başladı (Karlhof 78). Çocukluğunda öğretmeni Kadı Deitbek idi, öğrenimini ünlü Avar Abdurrahman'ın yanında tamamladı. 1834'te Muhammed Emin, Şamil'in müridleri arasına girdi ve Batı Çerkeslerine naip olarak atanıncaya kadar sürekli olarak onun yanında kaldı. Ünlü naibi birçok kez yanına kabul eden A.K.Kazembek'in tasvirine göre "*görünüş olarak esmer, sağlam yapılı, endamlı, oldukça uzun boylu bir adamdı. Hoş, çekici bir yüzü vardı. Dudaklarında her zaman nazik bir gülümseme bulunuyordu*" (Kazembek 232).

Muhammed Emin, 1848 yılı sonunda kendisine yakın kişilerden oluşan küçük bir grup eşliğinde Kuzeybatı Kafkasya'ya geldi. Çerkes folkloru, Şamil'in üçüncü naibinin Abadzehlere geldiği zamanki ortam hakkında ilginç bilgiler aktarıyor. "*Muhammed Emin Hacımukohabl köyüne geldi ve onu evine ilk kabul eden Hacımuko İsmel'di. Kim olduğunu ve nereden geldiğini öğrenince Hacımuko onu Ustoko hocaya (efendi) gönderdi. Kısa bir sohbetten sonra hoca, Muhammed Emin'in derin Kuran bilgisinden emin oldu*" (ARİGİ, F.1., P.49, D.23 L.1.). Aynı kaynak Şamil'in naibinin "*geniş bilgiye, büyük akla sahip olduğunu, bütün hocaların ona gelip danıştıklarını*" bildiriyor (ARİGİ, F.1., P.49, D.23 L.2).

1849 Ocak ayı sonunda Muhammed Emin büyük bir halk meclisinde konuşma yaptı ve bütün Kuban halkını tek bir ittifak içinde birleştirme amacını bildirdi.

Şamil'in naibinin faaliyetlerin ilk prensibi Çarlık birlikleriyle çarpışmaktan kaçınmayı öngörüyordu. İç düzeni kurmakla ve Çerkeslerin askeri güçlerini organize etmekle işe başladı.

Muhammed Emin beş ay boyunca bütün Abadzeh topraklarını dolaştı ve şartları öğrenmeye çalıştı. Naip kısa zamanda Çerkeslerin yaşamını, eğilimlerini öğrendi ve "*Müslümanlığın getirdiği yasaklarda ve dinle ilgili konularda onlarla ortak bir nokta*" bulmayı başardı (Şçerbina 543).

Muhammed Emin, Abadzeh köylerinin halkını, her biri yüzer hane olmak üzere topluluklara ayırarak kaydetti. Bu toplulukların yönetimi halk tarafından seçilen yaşlı liderlere verildi. Her birinde, *mahkeme* adı altında merkezi bir yönetimin bulunduğu 4 bölge kuruldu. Bu mahkemeler etrafı hendeklerle ve çitlerle çevrili, iki topla silahlanmış, alelade birer köy gibiydiler. Bunların korunması

İçin, ortası toprakla doldurulmuş iki sıra çitten tabyalar ve kuleler yapılmıştı.

Mahkemenin idare heyeti bir *muftiy* ve üç *kadiyden* oluşuyordu. Muftiy bölgenin başkanıydı, kadiyeler ise onun kurulunu oluşturuyordu; yönetim ve yargı gücü onların elinde toplanmıştı. İlk mahkemeler Belaya (Şhaguşe), Pças, Pşış ve Psekups nehirleri üzerinde kuruldu. Çerkes kaynaklarının tanıklığına göre, bütün Abadzeh topraklarında 12 mahkeme kurulmuştu (ARİGİ, F.1., P.49, D.23 L.5).

Bölge başkanının emrinde *mutazig* denilen atlılardan oluşan muhafız birliği bulunuyordu. Her mahkemede cami, duruşma salonu, dini okul, suçluların ve yeni düzen düşmanlarının hapsedilmesi için bir çukur bulunuyordu. Mahkemenin ve muhafız birliğinin geçimini halk sağlıyordu. Ayrıca halk, izinsiz köyden ayrılma hakkı olmayan ve ilk çağrıda toplanma noktasına gitmek zorunda olan, her haneden birer atlı hazır bulundurmaya yükümlüydü. Çok acil durumlarda her haneden iki veya daha fazla atlı talep ediliyordu, bazen de bütün milislere toplu çağrı yapılıyordu. Bütün mahkemeler gayretle çalışıyordu. İnsanlar çeşitli davalarla mahkemelere geliyorlar, bütün davalar şeriata göre çözümleniyordu. Hakimler hocalardı (*efendi*). Dini mahkemenin *hukum* kararını mutazigler yerine getiriyordu. Hırsızların, iftiracıların, hainlerin davaları görülüyordu.

Şevket Müfti Habjoko'nun düşüncesine göre "*Şamil'in elçisi Muhammed Emin'in ilk adımları çok başarılıydı. Zamanının büyük kısmını, etrafında binlerce dostu ve taraftarıyla ülkede geziler yaparak geçiriyor, halkı Ruslarla direnmeye davet ediyordu. Hainleri ve düşman tarafına geçenleri çok sert şekilde cezalandırıyordu*" (Mufti 213). Cauçeto Brakey (Barakay), Davur Kimçeriy, Prens Bağursoko da bu şekilde kurşuna dizildiler (ARİGİ, F.1., P.49, D.23 L.5).

Muhammed Emin'in Abadzehlerin toplumsal yapısını yeniden düzenlemedeki ilk başarıları, değişime hazır olduğunu ifade eden halkın geniş desteğine dayanıyordu. Şamil'in naibinin reform politikası Şapsığ, Abadzeh ve Natuhayların halk meclisinin 1847'deki çabalarının devamı gibiydi. O zaman bağımsızlık hareketinin güçlerini birleştirme denemesi başarısızlıkla

sonuçlanmıştı. Çerkeslerin 1847'deki siyasi ittifakı, Şamil'in naiplerinin, temeli Müslüman Çerkes devleti kurmak olan siyasetinde devamlılığı işaret ediyordu. Muhammed Emin'in iç düzenlemeleri yaparken başvurduğu tedbirler ilerici karakter taşıyordu, çünkü bunlar devlet yapısına doğru giden adımlardı. Naibin reformları Çerkesya'da, Batı Çerkeslerinin bundan sonraki bütünleşmelerinde önemli bir etken olan İslam'ın konumunu güçlendiriyordu. Muhammed Emin'in başarısını sağlayan bir husus da, reform faaliyetlerinde Çerkeslerin köklü geleneklerini bozmaya çalışmamasıydı; sınıf hukuku konusunda dikkatli davranıyordu.

Muhammed Emin'in faaliyetinden rahatsız olan Batı Kafkasya'daki Rus Askeri Komutanlığı'nın raporlarında şunlar bildiriliyordu: *"Kuban bölgesinin düşman kavimlerini bize karşı birleştirmek için büyük çaba sarf ediyor. Şamil'in ajanının faaliyetlerinde, aldığı kararların uygulanmasında özel bir ihtiyatlılık, sağlam bir irade gücü ve olağanüstü bir sebat göze çarpıyor"* (AKAK X 598). Bjeduğ Prensi Hacımuko notlarında Muhammed Emin'i şu şekilde tasvir ediyor: *"...Sert bir karaktere, fevkalade enerjiye, akla ve organize yeteneğine sahip biri. Yavaş fakat emin adımlarla, hedeflediği dini-politik devlet kurma amacına doğru ilerliyor..."* (Hacimukov 46).

Muhammed Emin'in reformları dini karakter taşıyordu. Fakat bunların amacı Çerkeslerin siyasi birliğini sağlamaktı. Naibin düzenlemelerinin en aktif taraftarları, Muhammed Emin'in Batı Çerkeslerinin birliğinde önemli bir rol yüklediği Çerkes ulemasının temsilcileri oldular. Şamil'in naibi reformları uygulama yöntemi olarak olumlu yanları olan müridizm öğretisini seçti. Ancak önceki tecrübesiyle Muhammed Emin Çerkeslerin dini fanatizme eğilimli olmadıklarını, "cihat" fikrinin halktan destek almayacağını anlamıştı.

Muhammed Emin'in faaliyetlerini ilk olarak başlattığı Abadzeh bölgesi, Çerkesya'da bağımsızlık hareketinin odaklarından biriydi. *Vuorkların* (asilzadelerin) hakimiyeti burada önemli ölçüde sarsılmıştı ve o dönemde politik aktiviteyi, *fokotların* (özgür köylüler-A.P.) büyük kısmı tarafından desteklenen yaşlı liderler gösteriyordu.

1849 baharına kadar Muhammed Emin'in faaliyetleri Abadzeh topraklarıyla sınırla kaldı. Nüfuzunu diğer Çerkes boyları üzerine genişletmesi 1849 Nisan ayından itibaren başladı. Naibin dikkati, iktidarını tanıyan Mahoşlar, Yegeruhaylar ve Çemguylar (Temirgoylar) üzerine çevrildi. General Kovalevski'nin General Zavadovski'ye gönderdiği raporda Çerkeslerin "...Ruslardan kopmak için sadece onun yaklaşmasını bekledikleri" belirtiliyordu (GAKK D.24.L.112).

1849 yılı boyunca Muhammed Emin *mutazigler*den ordusunun çekirdeğini oluşturacak sürekli bir askeri birlik kurma konusunda bazı başarılar elde etti. Askeri birliklerin kurulması, hareketin sosyal zemininin genişlemesi için son derece önemli olan reformlara dayanarak yürütülüyordu. Muhammed Emin Batı Çerkeslerinin siyasi birliğini sağlamanın kolay olmayacağını farkındaydı. Birçok Çerkes topluluğu (Hatukaylar, Çemguylar, Besleneyle, Bjeduğlar) Rus askeri makamlarının güçlü etkisi altında bulunuyordu. Askeri yönetim Muhammed Emin'in nasıl bir tehlike yarattığını görüyordu ve onun Çerkesler üzerindeki nüfuzunu zayıflatmak için kararlı tedbirler alıyordu. Bu nedenle Muhammed Emin, Laba İstihkam Hattı yakınında bulunan Çerkes köylerini Rusların etkisinden kurtarmak için göç ettirdi.

1850 baharında Muhammed Emin Hatukayların ve Çemguyların Çerkesya içlerine göç etmesi için etkili tedbirler aldı. Mayıs ayı başında Besleneyleleri ve Kabardeyleleri göç ettirmek amacıyla birliğiyle Belaya (Şhaguşe) nehrinin sağ kıyısına geçti. Bu plana engel olmak için Laba Hattı Komutanlığı bölgeye Albay Yagodin komutasında bir birlik gönderdi. Fakat birlik Çerkeslerin saldırısına uğradı ve muharebenin en şiddetli anında Rus birliğinin yardımına, başlarında Maksimoviç ve Kiknadze adlı subaylar bulunan iki Kazak süvari bölüğü yetiştirdi. Kazaklar Muhammed Emin'i geriden vuracaklardı. Bu niyetlerini sezen Çerkesler taktiklerini değiştirdiler ve çembere alınan Kazak süvari bölükleri kısa sürede yok edildi (AKAK X 599). Çerkesler çarpışmada on üç kişi kaybettiler (AKAK X 600). Muhammed Emin'in Çarlık birlikleriyle bu çarpışmasından 1856'daki raporunda bahseden General Kozlovski, "...1850 yılında Muhammed Emin Stavropol Kazak

Alay'nın iki süvari bölüğünü Laba Hattı'nda yok etmişti...", diye yazıyor (AKAK XII 698).

Nisan 1850'de Muhammed Emin nüfuzunu Bjeduğlar üzerine genişletmeye yönelik bazı girişimlerde bulundu (GAKK D.1084, L.1. 7-9). Naibin Bjeduğlarla ilişkisi oldukça karmaşık ve çelişkiliydi. Rus istihkamlarının yakınında yaşayan Bjeduğlar, askeri makamların güçlü etkisi altında bulunuyordu. Bu durum Muhammed Emin'i dikkatli hareket etmeye zorluyordu. Abadzehlerden farklı olarak Bjeduğ soyluları köylüler üzerinde hükümlanlık haklarını hâlâ koruyordu. Bu durumu göz önüne alan naip, prenslerle ve ikinci dereceden soylularla görüşmelere başladı. 25 Nisan 1850'de Gobokay (Gabukay) köyünde Bjeduğ soyluları Muhammed Emin'in temsilcisiyle görüştüler (GAKK D.1084, L.10). Naip, bu aşamada Bjeduğ soylularının sınıf imtiyazlarına dokunmamak gerektiğini anlıyordu; onlara dayanarak durumunu sağlamlaştırmayı düşünüyordu.

Bjeduğ prensleri Canklış Hacemuko, İnjar Kırımçeriyeko ve Hamışeylerden Navruz Şumanoko naibin tarafına geçtiler. Çerçeney soylularından ilk olarak Alacuko Ahecako, Yandar Elbuzdok, Pşımaf Kunçuk ve Mahomçeri Ahecako Muhammed Emin'e sadakat yemini ettiler. Bununla birlikte birçok prens naibin iktidarını tanımayı reddetti ve bağlılarıyla birlikte Kuban'ın sağ kıyısına geçip yerleşti (AKAK X 602). Bjeduğların naibe karşı tutumu mevcut askeri-politik duruma bağlı olarak değişiyordu. Burada temel etken Çarlık makamlarının, Bjeduğların Muhammed Emin'in iktidarını tanımaları halinde askeri güç kullanmaları tehdidiydi. Gerçekten de Çarlık generalleri, sadece prensleri Muhammed Emin'e destek verdiği için Bjeduğlara birçok kez yıkıcı saldırılar düzenlediler. 2 Ağustos 1859'da Şenciy köyü tamamen yakıldı, halkının yarısı da katledildi (GAKK D.1646, L. 2 ob.).

Çerkesleri "barışçı" ve "barışçı olmayan" diye ayırma politikası Çarlık işgalcilerine topluluklar arasındaki düşmanlığı daha çok kışkırtma imkanı veriyordu. Prens Hacımuko'nun bu konudaki düşünceleri çok ilginçtir; şöyle yazıyor: *"Rusya'yla ilişki açısından, silah zoru bazı kavimleri bağlılık yemini etmek zorunda bıraktığından, onlar buna sadece geçici bir barış olarak bakıyorlardı. İşte bu yüzden bütün Kafkas-Rus Savaşı dönemi son*

derece ilginç olaylarla doludur. Bir prens bağılılarıyla birlikte bağıllık yemini etmiş, baskınlara son vermiş ve hatta Rus sınırlarını korurken, bir zaman sonra onu yine elinde silahla Ruslara karşı savaşıırken buluyorlardı" (Hacimukov 20).

Bjeduğlar tarafından Muhammed Emin'e verilen yemin de geçiciydi. Bu, değişen şartlara bağılıydı. 1852 Mayıs sonlarında naip dikkatini Şapsığlara yöneltti; topraklarına nüfuz etmek için yaptığı ilk girişimler başarısızlıkla sonuçlandı. Şapsığlar onun iktidarına itaat etmeyi reddediyordu. Az sayıdaki Şapsığ uleması bunun için gayret gösteriyordu ve naibin desteklenmesini savunuyordu. Soyluların hakimiyeti burada önemli ölçüde zayıflamıştı ve Muhammed Emin onlar üzerine hesap yapamıyordu.

1850 Haziran-Temmuz aylarında naip, askeri güç kullanarak Afips ve Şebj nehirleri üzerinde yaşayan Şapsığlara iktidarını kabul ettirdi. Daha sonra, Kafkas dağlarının batı kısmında, zor ulaşılır dağlık kesimde yaşayan Şapsığlar da Muhammed Emin'in iktidarını tanıdılar.

Şapsığların naibe gösterdikleri bu direnişin bazı nedenleri vardı. Birincisi, İslam dininin burada henüz sağlam bir tabanı yoktu; dolayısıyla Şapsığların toplumsal yapısı şeriata çok uygun değildi. İkincisi, naibin üzerlerinde hakimiyet kurması Şapsığların "demokratik" ruhuna ters düşüyordu.

Dağlı Şapsığlarda pagan inançların kalıntıları hâlâ korunuyordu ve halk Müslümanlığın kabulüne karşı çıkıyordu. 1850'de Karadeniz Kıyı Hattı'nda meydana gelen olayların özelliklerini göstermesi bakımından Yardımcı Amiral Serebryakov'un şu notları önemlidir: *"Dağlıların, onlara İslam'ı kabul ettirme gayretlerine karşı ilk zamanlarda gösterdikleri direnişine rağmen, bu inanç yavaş yavaş yayıldı"* (AKAK X, 234). Aynı notlarda Serebryakov şuna işaret ediyor: *"Muhammed Emin Karadeniz Kıyı Hattı sınırları içinde bulunduğu dönemde bütün haçları söktü. Gerçi halk sonradan onları birçok yerde yeniden dikti, camileri tahrip etti... Fakat Muhammed Emin'in öğretisi halkta derin izler bıraktı. Müslümanlık ruhu bu kavme (Şapsığlara-A.P.) öylesine kuvvetle nüfuz etti ki, bütün inançların üzerinde kesin bir üstünlük kazandı"* (AKAK X, 235).

Reform faaliyetlerinin sosyal dayanağı özgür köylülerdi (*fokotl*). Muhammed Emin'in reformlarını destekleyen liderler iki amaç güdüyorlardı. Birincisi, onun yardımıyla antifeodal mücadelede elde ettikleri sosyal konumu sağlamlaştırmayı düşünüyorlardı. İkincisi, yeni ve kalabalık *fokotl* sınıfına, onu kendi bayrağı altında birleştirecek İslam ideolojisi gerekiyordu. Muhammed Emin Şapsıglarda 1852 sonbaharına kadar kaldı. General Budberg'in Kafkasya Genel Valisi M.S.Vorontsov'a gönderdiği raporda "*Şapsıgların Muhammed Emin'den ısrarla onlarla kalmasını ve iç düzeni sağlamasını istediklerini*" bildiriyor (AKAK X, 682). 11 Ağustos 1850'de naip tarafından Anthır nehri üzerinde bir mahkeme kurulmasına başlandı. Daha sonra Hudako nehri üzerinde de istihkamlar inşa edildi.

Karadeniz Kıyı Hattı Komutanlığı Muhammed Emin'in Şapsıglar arasındaki faaliyetlerinden endişeliydi. Naibin nüfuzunu sahildeki Çerkesler üzerine de yaymasını önlemek için, Ekim 1850'de Hudako vadisine, başında Serebryakov'un bulunduğu bir tenkil müfrezesi gönderildi. Çarlık müfrezesi vadide ilerlerken birkaç kez küçük Çerkes gruplarının saldırısına uğradı. Muhammed Emin tarafından Hudako nehrinde yaptırılan istihkam tahrip edildi (AKAK X, 685). Bu hareket arzu edilen sonucu vermedi, fakat Şapsıgların naibe karşı tutumu değişti.

Kuzeybatı Kafkasya'daki bağımsızlık hareketine Karadeniz sahilinde yaşayan Ubıhlar da aktif olarak katıldılar. Toprakları Şapsıg topraklarından Şahe nehriyle ayrılıyordu. Şapsıglarda yaşanan değişimler etkisini Ubıhlarda da gösteriyordu. Getireceği yeni düzenle birlikte naibi kabul etmeye hazır olduklarını bildirdiler. Muhammed Emin 1850 ilkbaharında Ubıhlara geldi ve onlardan bağlılık yemini aldı (RGVIA D.884, L.1). Daha sonra idari bir yapı kurulmasıyla uğraştı. Mahkeme inşa edildi. Naip, her yüz haneden bir atlinin toplanmasını bildirdi. Bunlar onun sürekli muhafız birliği olacaktı (AKAK X, 686).

Lazarev kalesi yakınlarındaki Psezuape vadisinde yaşayan az nüfuslu Çerkes topluluklarından Guayeler henüz Müslüman olmamışlardı. Ubıh topraklarında bulunduğu sırada Muhammed Emin hızlı bir şekilde milis kuvvetlerini topladı ve onların

yardımla Guayelere yemin ettirdi; ayrıca vadi halkı Müslümanlığı kabul etti (RGVIA D.882, L.8).

Ubihlar Muhammed Emin'in iktidarını tanıdıkları halde şeriat hükümlerinin uygulanmasını ve aracı mahkemelerin kaldırılmasını kabul etmediler. Halk davaların kendi geleneklerine göre görülmesini tercih ediyordu. Yine de kaynaklar naibin Ubihlar arasında oldukça sağlam bir konumu olduğunu belirtiyorlar (AKAK X, 693).

1850 ilkbaharında Natuhayların bir kısmı da naibin nüfuzu altında bulunuyordu. Ancak Gelencik'den Tengiski istihkamına kadar olan bölgede yaşayan Natuhaylar Muhammed Emin tarafından teklif edilen düzenlemeleri kabul etmediler. Zor ulaşılır bir bölgede yaşayan Natuhaylar, Kuban ve Laba boyundaki halktan yüksek sıradağlarla ayrılmışlardı. Bu nedenle eski geleneklerine daha sıkı bağlıydılar. Arazinin yapısı ve halkının dağınıklığı yeni fikirlerin yayılmasını engelliyordu.

1851 yılında Şapsığlar arasında Muhammed Emin'e karşı tepkiler arttı, Bjeduğ prenslerinin bir kısmı da naipten ayrıldı. Muhammed Emin'in Batı Çerkesleri üzerindeki nüfuzu bölgesel nitelik taşıyordu ve çoğunlukla askeri-politik ortama bağlıydı. Kafkasya Ordusu Komutanlığı naibin Çerkesleri birleştirme konusundaki başarısına defalarca tanık olmuştu ve onun nüfuzunu kırmak için kararlı tedbirler uyguluyordu. Örneğin bir raporda, naibin düzenlemelerinin Çerkesler tarafından destek gördüğü ve bunun kısa süre içinde genel bir ayaklanmaya dönüşebileceği kaygısı ifade ediliyordu (RGVIA D.884, L.1.). General Yuryev'in düşüncesine göre, Kuban Çerkeslerinin hareketliliği Muhammed Emin'in faaliyetleriyle bağlantılıydı: "*Muhammed Emin çok önemli bir kişilik. Nüfuzunu Kuban ötesinde bize itaat etmeyenler üzerinde her gün daha çok genişletti ve hatta Karadeniz'in doğu sahilindeki kabilelere nüfuz ederek onları bize karşı kıskırttı*" (RGVIA D.209, L.105). Çerkeslerin Muhammed Emin'i desteklemelerinin karşılığı Çarlık birliklerinin topraklarına tenkil seferleri yapması oluyordu ve bunlar genellikle köylerin ve halkının yok edilmesiyle sonuçlanıyordu.

Şapsığ ve Natuhayların naibe karşı tavrı almalarının bir nedeninin Çarlığın politikası olduğu tahmin edilebilir. Muhammed

Emin'e karşı hem askeri hareketler, hem de aleyhinde propaganda Kuban'da bulunduğu süre boyunca hiç kesilmedi. Komutanlık her türlü tedbire başvurarak naibin "demokratik" Çerkes topluluklarında temel dayanağı olan liderler arasındaki ayrılığı artırmaya çalışıyordu (RGVIA D.260., L.1). Muhammed Emin'in nüfuzunu kırmaya yönelik tedbirlerden biri de "*liderlerde ona karşı güvensizlik uyandırmak ve onları Rus tarafına çekmekti*" (RGVIA D.261, L.1).

Arşiv kaynaklarının tanıklığına göre naip, Ruslarla gizli ilişki içinde olan liderleri sert şekilde cezalandırıyordu (GAKK D.4, L.22). Ancak naibin bu sertliği Çerkeslerin bir kısmının ondan kopmasına neden oldu. Halk naibin Müslümanlığı yayma yöntemlerinden duyduğu hoşnutsuzluğu da ifade ediyordu. Muhammed Emin'in kölelerin serbest bırakılması ilanı liderleri ve zengin *fokot*leri kaygılandırıyordu. Naibin selefleri bu uygulama yüzünden Çerkesler üzerindeki nüfuzlarını kaybetmişlerdi (RGVIA D.882, L.40). Naip ise başarısızlıklarının tek nedenini "halkın emirlerine tam itaat etmemesi" olarak görüyordu (RGVIA D.884, L.8).

Şapsığların ve Natuhayların Muhammed Emin'e karşı çıkışları kitlesel özellik taşııyordu ve onun Çerkesya'daki konumunu sarsmadı. Ulemanın güçlü desteğine sahip olan naip, Karadeniz sahilindeki Çerkesler üzerinde nüfuzunu korudu. Hudako ve Anthır'da mahkemeler yeniden kuruldu (RGVIA D.882, L.105.). Amiral Serebryakov'un Prens Vorontsov'a gönderdiği 5 Ekim 1851 tarihli raporu, naibin Şapsığlar ve Natuhaylar üzerindeki hakimiyetinin sadece zayıfladığını gösteriyor. Amiral ulemanın halk üzerinde büyük etkisi olduğunu ve bunun naip için son derece önemli olduğuna işaret ediyor (AKAK X, 687).

1852 başında Kafkasya Hattı Sağ Kanat Komutanlığı'nın dikkati, Muhammed Emin'in konumunun özellikle sağlam olduğu Abadzehlere çevrildi. 21 Ocak 1852'de General Yevdokimov Kazaklardan ve askerlerden oluşan büyük bir müfrezeyle Abadzehlerin Tfişeb ve Ançokohabl topluluklarının yaşadığı Koşho vadisine hareket etti. Kazak süvarileri Pkekots nehri boyundaki köylere saldırdılar. Çerkesler direniş gösterdiler, fakat geri çekilmek zorunda kaldılar. Yine de Abadzehler tarafından müfrezenin ilerleyişi durduruldu (AKAK X, 615). Prens

Vorontsov'un Müstakil Kafkasya Kolordusu'na gönderdiği 15 Şubat 1852 tarihli emirde, Çarlık müfrezesinin Abadzehlere taaruzunun nedeninin "*bu toplulukların Muhammed Emin'in politikalarını desteklemesi*" olduğu belirtiliyor (AKAK X, 617). Muhammed Emin uğradığı bazı başarısızlıklara aldırmadan, Batı Çerkeslerini bağımsızlık mücadelesinde birleştirmek için büyük çaba harcıyordu. Naibin faaliyetlerinin temel konularından biri de düzenli ve sürekli askeri birlikler kurmaktı (GAKK D 760, L. 48, 48 ob.). Naibin yönetiminde yapılan askeri hareketler özenle ve ayrıntılarıyla düşünülmüş olarak hazırlanıyordu (GAKK ., L.83, 83 ob.).

Muhammed Emin'in ana ikametgahı Belaya (Şhaguaşe) nehri üzerinde bulunuyordu. Burada barut üretimi yapılıyor ve top kademesi hazırlanıyordu. Barut yapımı için güherçile (potasyum nitrat) Karaçay'dan alınıyor, kükürt ise Psekups maden suyu kaynaklarından elde ediliyordu. Demiri Ermeni tüccarlar getiriyordu.

Mahkemelerin sayısı sabit değildi; Muhammed Emin'in askeri başarılarına bağlı olarak değişiyordu. Muhammed Emin'in özel bir *meclisi* vardı ve bu mecliste Muhammed Emin'e en yakın kişiler bulunuyordu: Abadzeh Hacı Kasey Candar, Bersebey, Abdulla İsmail Efendi, Hacı Zade, Muhammed Efendi, Kumık Hanuko ve İbrahim Han Oğlu. Özel durumlarda naip liderler kongresini topluyordu. Muhammed Emin tarafından kurulan devlet sistemi bütün Batı Çerkeslerinin topraklarını kapsamıyordu; merkezi Abadzeh bölgesiydi.

Çerkes topluluklarındaki sert sosyal çatışmalar naibin değişik sınıflara karşı esnek bir politika izlemesini gerektiriyordu. Bu yüzden "aristokratik" toplulukların prens (*psı*) ve soylularına (*vork*) karşı zaman zaman özgür köylülerin (*fokotl*) yardımına güvenerek sert tavır takındı.

1852 yılında, Rusya ile Batılı büyük devletler İngiltere ve Fransa arasında "Doğu Sorunu" etrafındaki anlaşmazlıkların sonucu olarak uluslararası ortam oldukça gerginleşti. Aynı şekilde Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında da derin anlaşmazlıklar vardı. Diplomatik yollar tükendikten sonra taraflar anlaşmazlık yaratan sorunları savaş yoluyla çözmeye giriştiler.

Savaşan tarafların planlarında Kuzeybatı Kafkasya önemli bir yer tutuyordu. İngiliz-Fransız-Osmanlı ittifakının bu bölgeye özel bir dikkat göstermesinin nedeni, sadece topraklarının büyük stratejik önemi değil, burada Kafkasyalıların Çarlığın işgalci politikasına karşı bağımsızlık mücadelesine devam ediyor olmalarıydı. Bu nedenle müttefiklerin Rusya'ya karşı savaşta Kafkas halklarından yararlanma çabaları anlaşılabilir. Rusya karşısında ittifaka katılanlar bağımsızlık hareketinin liderleri Şamil'e ve Muhammed Emin'e bir derece umut bağlıyorlardı.

Naibin o dönemde Çerkesya'daki konumu oldukça sağlamdı. Navagin kalesinden Gelencik istihkamına kadar sahilde yaşayan Çerkesler onun nüfuzu altında bulunuyordu (RGVIA D.209, L.1.). Nisan 1853'te Muhammed Emin, "*Rayevski kalesinde bulunan Rus birliklerinin varlığına rağmen naibin tarafına geçen...*" (RGVIA D.209, L.2) bütün Natuhayları hakimiyeti altına almayı başardı.

Müstakil Kafkasya Kolordusu komutanının savaş bakanına gönderdiği raporda Muhammed Emin'in artan nüfuzu konusundaki rahatsızlık dile getiriliyordu. "*Naibin taraftarlarına gözdağı vermek...*" (RGVIA D.209, L.38) amacıyla şiddetli bir darbe indirilmesine karar verildi. Bunun için Amiral Serebryakov Adagum ile Abin istihkamları arasındaki ormanda geniş bir yol açılmasını teklif etti. Bu yol daha önce Nebercay ve Adagum'da açılan yolla birleştirilecek ve Novorossiysk ile Abin istihkamu arasında doğrudan irtibatı sağlayacaktı. Bu şekilde, Muhammed Emin'e karşı askeri hareketler yapılması durumunda Karadeniz Kıyı Hattı ve Karadeniz Kazak birliklerinin yardımı da sağlanabilirdi (RGVIA D.209, L.50).

Sağ Kanat Komutanlığı naibin Çerkesya'daki faaliyetlerini sürekli izliyordu. Raporlarında Muhammed Emin'in Çerkesleri "*bir bütün halinde...*" birleştirmeye çalıştığı belirtiliyordu (RGVIA D.209, L.91).

Çarlıkla mücadelede tüm Çerkeslerin birliğini sağlamak için Muhammed Emin, Çerkeslerin "barışçı" ve "barışçı olmayan" diye bölünmüşlüğüyle de mücadele ediyordu. Çerkes topraklarının işgal edilmesini beraberinde getiren Çarlığın yayımlacı politikası, askeri yönetimin "barışçı" sınıfına soktuğu Çerkeslerin (Besleneyleyler, Çemguylar, Kabardeyleyler, Bjeduğlar) haklı öfkelerini çekiyordu.

Çerkesler, onlara "en iyi topraklarının ellerinden alınmasıyla itaat etmek zorunda kalacaklarını" söyleyen naibin haklılığına gittikçe daha çok inanıyorlardı (RGVIA D.209, L.105).

Muhammed Emin tarafından kurulan rejim oldukça sertti. Ancak Çerkesya'daki gayretlerinin sonucu "kavimlerin önceki dağınıklığının ve bağlantısız küçük savaşın" artık olmamasıydı. Amiral Serebryakov'un düşüncesine göre Çerkesler şimdi "ayrı önderlerin zorlamasıyla müstakil gruplar halinde baskın ve ganimet için değil, genel bir plana göre, siyasi olarak bir araya gelmiş bir güç olarak savaşa hazırıldılar." (RGVIA D.209, L.111) Bu ifadeler naibi, Batı Çerkeslerinin bağımsızlık hareketinin lideri olarak açık bir şekilde tanımlıyor.

Başlayan Kırım Savaşı Kuzeybatı Kafkasya'da da ortamı gerginleştirdi. Kafkasyalılar faaliyetlerini artırdılar. Çarlık hükümeti Muhammed Emin'in artan nüfuzundan özellikle rahatsızdı. Ana Deniz Karargahı Komutanı General Menşikov, Çar I. Nikolay'a Şamil'e karşı olağanüstü tedbirler alınması gerektiğini yazıyordu (RGVIA D.209, L.86). Muhammed Emin'e darbe indirmek için Kafkasya'ya 13. Piyade Tümeni'nin sevk edilmesine karar verildi (RGVIA D.209, L.142). Tümenin asıl görevi, Çarın talimatlarına göre Osmanlılara karşı faaliyet gösteren birliklerin cephe gerisi emniyetini sağlamaktı. Aktif askeri faaliyetlerin Kuban, Novorossiysk ve Anapa arasında yaşayan Şapsığlara ve Natuhaylara karşı yapılması düşünülüyordu (RGVIA D.209, L.145). Birliklerin Anapa ve Novorossiysk'e çıkarılması planı hazırlandı. Ana kuvvetler Anapa, Varenikovskaya stanitsası ve Adagum nehri arasında toplanacaktı (RGVIA D.209, L.152).

Haziran 1853'te Muhammed Emin Karaçay üzerine sefere hazırlandı. Naibin ordusu yaklaşık 10 bin kişiydi ve Abadzehlerden, Ubıhlardan, Çemguylardan, Besleneylere ve Bjeduğlardan oluşuyordu. Sadece Mahoşlar ve Yegerukaylar katılmayı reddettiler (TSGA-KBR D.1250, L.5). Seferin amacı Karaçay'a hakim olduktan sonra orada üs kurmak, daha sonra Kabardey'den ve Osetya'dan geçerek Şamil'le birleşmekti. Muhammed Emin silahlanan Karaçayların yolunu kestiklerini ve Ruslardan yardım istediklerini öğrenince istikametini değiştirdi ve ordusunu Voznesenskaya stanitsası ve Beloreçenskaya istihkamı tarafına

götürdü. Fakat Rus birliklerinin taaruzları karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Aynı sırada, 8 bin kişiden oluşan diğer bir müfreze, 26 Temmuz'da Hostagayevskaya istihkamına saldırdı. Çerkeslerin başında İsmail Navruz, Şupako, Aslanbiy Bisom, Huşt Hazeş bulunuyordu (GAKK D.1522, L.12.). Çerkeslerin cesur atakları başarıya ulaşmadı ve istihkamı ele geçiremediler.

1853 sonbaharında sahildeki Çerkeslere karşı aktif askeri faaliyetler başlatıldı. Ekimin ikinci yarısında Natuhayların topraklarına bir hareket planlandı (RGVIA D. 986, L.5) Çarlığın planlarını öğrenen Muhammed Emin Kumık Hanuko'yu yetkili olarak Şapsıglara ve Natuhaylara gönderdi. Hanuko halk meclisinde konuşarak Çarlık birliklerine karşı direniş çağrısı yaptı (RGVIA D. 986, L.7). Aynı sırada Abadzehlere karşı da hareket başlatıldı. Bu hareketin başında General Yevdokimov bulunuyordu. 24 Ekim 1853'de Aşağı Gabukay köyü yakınlarında bir çarpışma oldu. Çarlık birlikleri ölü ve yaralı olarak 60'dan fazla asker kaybettiler (RGVIA D. 986, L.44). Abadzehler, Hahpakohabl köyünün savunmasında sert direniş gösterdiler. Bütün hareket boyunca Yevdokimov'un müfrezesi 87 kişi kaybetti (RGVIA D. 986, L.69).

Rusya'ya karşı başlayan savaşta, Batılı devletlerin Kafkasyalıların yardımına bağladıkları umutları Şamil'in ve Muhammed Emin'in kendi planlarına göre hareket etmeleriyle boşa çıktı. İstanbul'daki İngiltere elçisi Lord Radcliffe 23 Eylül 1854'te General Williams'a şöyle yazıyordu. *"Bana öyle geliyor ki Şamil bir fanatik ve barbar; onunla saygıya değer herhangi bir ilişki kurmamız zor olacak. Çerkesya'daki naibi de öyle."* (Kasumov 138) Osmanlıların ve İngilizlerin Abadzehleri Osmanlı ordusuna hizmete göndermesi talebini Muhammed Emin, *"Abadzehlerin Beloreçensik istihkamına ve Laba Hattı'na karşı savaşmasının daha önemli olduğunu"* söyleyerek reddetti (TSGA-KBR D.154, L.1).

Muhammed Emin'in Kırım Savaşı dönemindeki konumu karmaşıktır. Şamil'in naibinin Babıali'nin yardımına umut bağlaması, Babıali'nin bağımsızlık mücadelesinde Çerkeslere defalarca yardım sözü vermesinden kaynaklanıyordu. Kuzeybatı Kafkasya'da meydana gelen olaylar Muhammed Emin'i Osmanlılar tarafından verilen sözlerin boş olduğuna inandırdı.

Oşhanuko vadisinde toplanan Şapsığ ve Natuhayların halk meclisinde, Rus birliklerine karşı Türklerin teklif ettiği plana göre ortak hareket etme konusu görüşüldü. Bu toplantıya katılmayı reddeden Muhammed Emin meclise, "*Türk sultanı Abadzehlerin savaşa onun adına katılmalarını istiyorsa, onlara dolgun bir maaş ve erzak göndersin*" mesajı yolladı (GAKK D.947, L.9). Şamil'in naibi "Kuban'da Türklerin büyük bir askeri kuvvetini görünceye kadar" onlarla ortak hareket etmeyi reddediyordu (GAKK D.24, L.14). Muhammed Emin'in yanında tercüman olarak, bir süre sonra Osmanlı'nın gizli ajanı olduğu ortaya çıkan İsmail Bey bulunuyordu (GAKK D.947, L.16). Mustafa Paşa'ya yazdığı mektuplardan birinde İsmail Bey, "*naibi Osmanlı tarafına çekmenin mümkün olmadığını...*" bildiriyordu (GAKK D.947, L.17). Muhammed Emin'in Osmanlı'ya eğilimli olmadığı tahmin edilebilir. Naip yönünü sürekli irtibat halinde olduğu Şamil'e çevirmişti. Muhammed Emin Şamil'le birleşmek için Kafkas Hattı'nın merkezini yarıp geçme denemelerinde bulunuyor, fakat her defasında Çarlık birlikleri tarafından engelleniyordu.

Karışık askeri-politik duruma rağmen Şamil Çerkesya'daki naibiyle sürekli irtibat halindeydi. İmam'ın gayretleri, önceki gibi Gürcistan Askeri Yolu'na darbe vurmak için asıl kuvvetlerini Çerkeslerin milis kuvvetleriyle birleştirmeye yönelikti. 22 Şubat 1854 tarihli talimatında Çar I. Nikolay, Şamil'in stratejik önemi olan bu yola saldırılarına dikkat çekiyordu (GAKK D.1832, L.322).

Şubat 1855'de Muhammed Emin'e Şamil'den mektup getiren iki elçi geldi. Naibine gönderdiği mektubunda Şamil, kuvvetlerin birleşeceği yer olarak düşünülen Karaçay'a taarruz için Kuban Çerkeslerinden milis gücü toplamasını istiyordu (TSGA-KBR D.1438, L.6). Bu gerçekler Şamil'in ve Çerkesya'daki naibinin İngiltere'nin, Fransa'nın ve Osmanlı İmparatorluğu'nun planlarından bağımsız hareket ettiğini gösteriyor.

1854 baharında Muhammed Emin askeri kuvvetlerin toplanmasıyla meşgul oldu. Çerkes topluluklarının liderleriyle toplantılar yaptı. Naibin tasarrufunda büyük miktarda barut ve kurşun stoku bulunuyordu.

Muhammed Emin'in Çerkesya'daki faaliyetleri çok yönlüydü. Politikasının özü Çerkeslerin birleşmesiydi. Bu konudaki başarısı

oldukça büyüktü. Şamil'in naibinin birleştirici politikası Kafkasya'daki yüksek askeri komutanlığın dikkatini çekti. Savaş bakanına gönderilen raporda şöyle deniyor: "*Çerkeslerde şimdi olduğu gibi birlik daha önce hiç olmamıştı. Şamil ve Muhammed Emin gibi dışarıdaki olayları takip eden ve belli bir amaç için büyük güçler toplayabilen önderleri yoktu*" (RGVIA D.209, L.168). Naip tarafından kurulan askeri birliklerde sadece Abadzehler değil, Şapsıgılar, Natuhaylar ve hatta Ubıhlar da yer alıyordu (RGVIA D.1043, L.1.). Muhammed Emin sık sık halk meclislerini topluyor ve bunlarda önemli konular görüşülüyordu. Bu toplantılara Abadzehlerden, Bjeduğlardan, Besleneylelerden, Kabardeylelerden, Çemguylardan liderler katılıyordu (GAKK D.947, L.8.). Naip Çerkes toplulukları arasındaki anlaşmazlıkları gidermeye çalışıyordu. Bunun için bütün toplulukların *fokot*lerinin bir araya gelmesini sağlamaya gayret ediyordu. Çerkes köylülerinin antifeodal mücadelelerinin doğurduğu sınıf dayanışması, Çarlığın yayılmacılığıyla mücadelede Batı Çerkeslerinin birleşmesine yardımcı oluyordu. Muhammed Emin'in sosyal politikası, nüfusu fazla Çerkes köylülerinin desteğini kazanmaya yönelikti. Bu politikanın etkisiyle birçok prens imtiyazlarından vazgeçtiler ve eşitlik yemini ettiler (GAKK D.947, L.806). 1853'de Bjeduğlar yeniden naibin tarafına geçmek istediklerini bildirdiler. Aynı yılın nisan ayında Muhammed Emin, Çerçeney Prensi Pşımaf Kunçuk'tan yemin aldı. Bu olay Karadeniz Kordon Hattı komutanını çok telaşlandırdı ve diğer köylerin de naibin tarafına geçmesinden korkarak, hattın ilk kısmında bulunan birliklerin takviye edilmesi talimatını verdi (GAKK D.887, L.6). Ancak bu tedbirler diğer Çerçeney köylerinin de naibe katılmasını engelleyemedi (GAKK D.887, L.7). Çerçeneyleri bazı Hamışey köyleri izledi. General Kuharenko tarafından hazırlanan raporda Muhammed Emin'in tarafına geçen 27 Bjeduğ köyü gösteriliyor (GAKK D.887, L.14). Naibin nüfuz mücadelesini karakterize eden bu olay, yeterince açık bir şekilde 1854-1855 yıllarında Kuzeybatı Kafkasya'daki kendine özgü politik ortamı açıklıyor. Daha önce Çarlık hükümetine itaat ettiğini bildiren birçok Çerkes topluluğu bundan vazgeçtiğini ve bağımsızlık mücadelesine devam etmeye hazır olduğunu ifade ediyordu. Karadeniz Kordon Hattı komutanı raporunda "*Rusya'ya*

sadakat yemini eden Kuban Çerkeslerinin güvenilmez olduğunu" (GAKK D.887, L.20) belirtiyor. Birçok "barışçı" Çerkes Rus yerleşimlerinin içlerine yerleşmek istemiyordu. Dağlara çekilmekten ve mücadeleye orada devam etmekten başka çareleri kalmıyordu. Çarlık hükümeti de Çerkeslerin dağlara yerleşmesini teşvik ediyordu, çünkü boşalan topraklarda hemen Rus yerleşimleri kuruluyordu.

1855 yazında Muhammed Emin'in çağrısıyla Batı Çerkesleri Laba Hattı'na karşı saldırılarını artırdılar (GAKK D.1646, L.I.60ob. 61). Asıl amaç Ruslar tarafından 1851'de kurulan Beloreçensk istihkamını ortadan kaldırmaktı. 15 Ekim 1855'de Muhammed Emin bütün Kuban Çerkeslerine genel seferberlik çağrısında bulundu. Maykop vadisinde 10 binden fazla atlı ve yaya Çerkes toplandı. Bütün Abadzeh toplulukları, Kabardeyler, Çemguylar, Mahoşlar savaşçılarını gönderdiler. Muhammed Emin hitabında işgalcilerle mücadeleyi artırma ve onları Beloreçensk istihkamını kaldırmaya zorlama çağrısında bulundu (GAKK D.1646, L.I., 93, 93ob.).

Kasım 1855'de Çerkesler Muhammed Emin'in önderliğinde birkaç saldırı hareketi yaptılar. Naibin askeri taktiğini iyi bilen Amiral Serebryakov şöyle yazıyor: "*Muhammed Emin ilk önce top ve cephaneye için istihkamlarımızdan birini ele geçiriyor, elinde güvenebileceği kadar mühimmat olunca da diğer istihkamlara saldırıyordu...*" (RGVIA D.209, L.111). Saldırıda Muhammed Emin sürekli kuşatma taktiğine başvuruyordu.

1857 yılında Batı Çerkeslerinin bağımsızlık mücadelesi yükselişe geçti. Daha önceki dönemlerden farklı olarak hareket daha düzenli oldu. Harekatlar titizlikle hazırlanıyor, birliklerin başında tecrübeli önderler bulunuyordu. 1857'de bağımsızlık hareketi önemli bir bölgeyi kapsar hale gelmişti Naibin bayrağı altında sadece Abadzehler, Şapsıglar ve Natuhaylar değil, Yegeruhaylar, Çemguylar, Bjuduğlar ve Kabardeyler de çarpışıyor. Müridizm (gazavat) bütün Çerkesler tarafından benimsenirse de büyük ölçüde yayılmıştı. Çerkesleri buna yabancı boyunduruğuna karşı mücadele fikri cezbediyordu ve bu birleştirici rol oynuyordu. Fakat Çerkesler için bu dini öğreti kafirlere karşı "cihat" bayrağı olmadı.

Şamil'in naibi için müridizm, Batı Çerkeslerini Müslüman bir devlet çerçevesinde birleştirmenin aracıydı.

Nisan 1857'de İstanbul'a giderken Muhammed Emin, Çerkes liderlerine Çarlık işgalcilerine karşı faaliyetlerini artırma talimatı verdi. Aynı yılın mayıs ayında liderler önemli ölçüde askeri kuvvet toplamayı başardılar. Bu kuvvetler şu şekilde konuşlanmıştı: Abadzehler, Yegeruhaylar ve Mahoşlar Maykop vadisinde, Aşağı Abadzehler ve Bjeduğlar Han geçidinde, Orta Abadzehler ise Kurcıps'ta. Her üç müfreze gözetleme karakolları çıkaracak ve birlikte hareket edecekti. 24 Mayıs'ta Çerkesler Rus müfrezesiyle çarpışmaya girdiler. İki taraf da büyük kayıp verdi (GAKK D.24, L.36). Ertesi gün üç Çerkes grubu Kurcıps'ta toplandı ve Muhammed Emin'in yeğeni önder olarak seçtiler. Tenginskaya stanitsasından çıkan Rus koluna saldırmaya karar verdiler. Fakat kola takviye için başka bir kamptan iki taburun hareket ettiğini öğrenince onlara saldırdılar ve taburlara büyük kayıp verdirdiler. Çerkeslerin kaybı 10 ölü ve 45 yaralıydı. Barut ikmali için Abadzeh Muhammed Unaroko ve Kuşmez Ubıhlara gönderildi. 2 Haziran'da döndüler ve barutu Kurcıps'taki *mahkemeye* teslim ettiler. Toplar için mermi ve bombalar da getirildi (GAKK D.24, L.37). Çerkesler Maykop vadisinde yapımına başlanan kale nedeniyle telaşlandılar ve Muhammed Emin'den bir an önce dönmesini istediler. Kabardey Ahmet Abuko özel görevle naibin yanına gönderildi.

1857'den itibaren Abadzehler içinde yavaş yavaş Muhammed Emin'e muhalif bir liderler grubu oluşmaya başladı. Bunlar Şamil'in naibine itaat etmeme çağrısı yapıyor ve barış anlaşması için Ruslarla görüşme yapılmasını savunuyordu (GAKK D.24, L.36). Abadzehler topraklarında istihkam kurulmaması şartıyla uzun zamandır Ruslarla görüşmeye hazır olduklarını bildiriyorlardı, fakat Çarlık hükümeti onların tekliflerine aldırış etmiyordu. Birlikler saldırıyor, topraklarını işgal ederek yeni istihkamlar kuruyorlardı.

Bjeduğlar da zor durumdaydı. 1859 kışında topraklarına Albay Babiç komutasında bir tenkil müfrezesi gönderildi. 48 köyden 46'sı yakılıp yıkıldı (GAKK D.24, L.61). Bu zor tarihi koşullarda halk tercihini yapmak zorundaydı, aksi taktirde bundan sonraki direniş Bjeduğların tamamen yok edilmesine yol açabilirdi. Onlara kabul

etmek zorunda oldukları şartlar sunuldu. Bütün halk büyük köyler halinde yeni gösterilecek yerlere yerleşecekti.

Ağustos 1859'da Çarlık birliklerinin saldırılarıyla Şamil tutsak alındı ve imamlığı sona erdi; Petersburg'a götürüldü. Kuzeydoğu Kafkasyalıların yıllar süren mücadelesi sona ermişti. Çeçenistan ve Dağıstan'ın tamamen ele geçirilmesi Çarlık hükümetine büyük askeri güçleri Kuzeybatı Kafkasya'ya sevk etme imkanını verdi.

Şamil'in esir alınması Muhammed Emin'in konumunu da etkiledi. Yavaş yavaş Rusya'yla mücadelenin anlamını kaybettiğini düşünmeye başladı. General Filipson'la yaptığı görüşmelerden sonra, 20 Kasım 1859'da mücadeleye son verdiğini açıkladı. Muhammed Emin Çar tarafından ömür boyu yıllık 3 bin ruble maaşla taltif edildi.

Bu şekilde, Muhammed Emin'in devlet teşkilatı 1859'a kadar varlığını sürdürdü. Naip sağlam bir devlet sistemi kurmayı başaramadı, bütün Çerkes toprakları sürekli olarak buna dahil olmadı. Çarlık tarafından sürekli körüklenen topluluklar arası çekişmeler ve Çerkes toplumu içindeki sosyal mücadele Batı Çerkeslerinin siyasi birliğine engel oldu.

Muhammed Emin'in kurmaya çalıştığı Müslüman devleti askeri-teokratik bir devlettir. Çerkesya'da İslam'ın konumu devlet siteminde birleştirici öge rolü oynayacak kadar güçlü değildi. Buna ilaveten Çerkeslerin özgürlük ve bağımsızlık ruhu teokratik devletin katı yapısıyla çelişiyordu.

Naibin başarısızlığının nedenlerini tahlil eden Şevket Mufti'nin düşüncesine katılmamak mümkün değil: "*Muhammed Emin, en yüksek ideali kişisel özgürlük ve hiçbir şekilde ket vurulmamış, özgür bir yaşam olan Çerkes halkının güçlü direnişine çarptı*" (Mufti 213).

Muhammed Emin'in konumunun sağlanmasına, Çarlığın onun Çerkesler üzerindeki nüfuzunu zayıflatmaya yönelik politikası da engel oldu. Çerkesler arasında özel görevlendirmeye Kafkasya Dağlı Atlı Taburu Komutanı Yarbay Sultan Adil Girey faaliyet gösteriyordu (RGVIA D.260, L.2). Çerkesleri naibe karşı kışkırtıyor, onun emirlerine itaat etmemeye teşvik ediyordu. Adil Girey'in Muhammed Emin'in nüfuzunu zayıflatmaya yönelik faaliyetlerinden, Don Kazak Ordusu Atamanı Hamutov'un savaş

bakanına gönderdiği 15 Eylül 1855 tarihli rapor da tanıklık ediyor. General üst komutanlığa Adil Girey'in görevinin hakkıyla üstesinden geldiğini rapor ediyordu (RGVIA D.260, L.2). Çerkeslerin bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynayan başka bir kişi, Seferbey Zan ise Muhammed Emin'in rakibi konumundaydı.

Şamil'in naibinin ve Çerkes prensinin hedefi aynıydı; bağımsız Çerkesya. Fakat farklı yollardan gidiyorlardı. Muhammed Emin ile Seferbey arasındaki ayrılık Çerkeslerin siyasi birliğinin biçimi konusundaydı.

Çerkeslerin iki lideri arasındaki mücadelenin temelinde sadece politik değil, başka nedenler de vardı. Seferbey için Muhammed Emin, Çerkeslere yabancı ideoloji aşıl原因 bir yabancıydı. Gerçekten de halkla manevi bütünlüğü olmayan naip Çerkeslerin ulusal çıkarlarının tam olarak temsilcisi olamadı.

Kaynakça

- AKAK. (Aktı Kavkazskoy Arheografiçeskoy Komissii), T.X, 1885.
— (Aktı Kavkazskoy Arheografiçeskoy Komissii), T. XII, 1904.
ARİGİ Arşivi. F.1., P.49, D.23.
Felitsin, Y.D. «Knyaz Sefer-bey Zan. Politiceskiy deyatel i pobornik nezavisimosti çerkeskogo naroda.» *Kubanski Sbornik*, 1905.
GAKK. (Gosudarstvenniy arhiv Krasnodarskogo Kraya). F.254, Op.1.
— (Gosudarstvenniy arhiv Krasnodarskogo Kraya). F.260, Op.1.
— (Gosudarstvenniy arhiv Krasnodarskogo Kraya). F.261. Op.1.
— (Gosudarstvenniy arhiv Krasnodarskogo Kraya). F.670, Op.1.
Hacimukov, V.N. «Narodı Zapadnogo Kavkaza.» *Kavkazskiy Sbornik*, 1911.
Karlhof, N. «Magomet Amin.» *Kavkazski kalendar na 1861 g.*, 1860.
Kasumov, A.A. *Severo-Zapadniy Kavkaz v russko-turetskih voynah i mejdunarodniye otnoşeniya XIX. veka*. Rostov-na-Donu, 1989.
Kazembek, A.K. «Mohammed Amin.» *Russkoye Slovo*, 1860.
Mufti, Shaukat. *Heroes and Emperors in Circassian History*. Beirut: Librairie du Liban, 1972.
RGVIA. (Rossiyski Gosudarstvenniy Voyenno-İstoriçeski Arhiv). F.38, Op.7.
— F.13454, Op.6.

Şçerbina, F.A. *İstoriya Kubanskogo Kazaçego Voyska*. T.12.
Yekaterinodar, 1913.
TSGA-KBR. (Tsentralniy Gosudarstvenniy Arhiv Kabardino-Balkarskoy
Respubliki). F.16, Op.1.

Arşiv Belgeleri*

Çev. Murat Topçu-Papşu

Türkiye’den Dönen Dağlıların Tutuklanması ve Sibiry’a Sürgün Edilmesi

9 Ocak 1861 - Karargah Komutanı Tuğgeneral Zatov’un Natuhay Okrugı Komutanına Talimatı

Osmanlı Devleti’ndeki yetkili elçimiz ve yetkili bakanımız Doğu’daki konsolosluklarımıza Dağlıların pasaportlarına mühür vurulmasını yasaklamasına rağmen, fırsatını bulup vatanına dönenlere nasıl davranılacağı hakkında başkomutanımız emir yayınladılar:

“Söz konusu şahıslar sınırlarımız dahiline girer girmez tutuklanacaklar ve a) Kafkasya’nın itaat etmiş Dağlı topluluklarına mensup iseler derhal daimi ikametle Rusya içlerine sürgün edilecekler. b) Bu şahıslar bizimle düşmanca ilişkiler içinde bulunan Dağlı topluluklarına mensup iseler, dağlarda esir tutulan askerlerimizle takas edilmek üzere üç ay boyunca tutulacaklar ve bu süre zarfında takas gerçekleşmezse daimi ikametle Sibiry’a sürgün edileceklerdir. Her iki durumda işlemler tespit edilmiş idari usullere uygun olarak ve başkomutanın onayıyla yapılacaktır.

Genel olarak Kafkasya ahalisine mensup olup çeşitli sebeplerle Türkiye’ye gitmiş ve orada pasaportunun süresi dolduktan sonra vatanına dönmüş şahıslara, izinlerinin uzatıldığına ve bunun için geçerli sebepleri olduğuna dair konsolosluklardan yazı getirmemeleri durumunda birinci maddeye göre davranılacak, yani daimi ikamet için Rusya içlerine gönderileceklerdir.

Ekselansları Prens Aleksandr İvanoviç’in (Baryatinski – ç.n.) bu emirlerini Kuban Oblastı komutanının talimatıyla zatıalınıza iletir, izinlerinin uzatıldığına dair Doğu’daki konsoloslarımızdan yazı getirilmeden Türkiye’den Kafkasya’ya dönen yerlilerin

* (Gönderim / Received: 03.05.2019; Yayın Kabul / Acceted: 13.05.2019)

tutuklanmalarını, gereğinin derhal General-Yaver Kont Yevdokimov'a bildirilmesini arz ederim.

Krasnodar Krayı Devlet Arşivi, f. 389, op.1, d. 39, l. 3.

Türkiye'den Dönen ve Bölgede İkameti Olmayan Dağlıların Stavropol veya Orenburg Eyaletlerine Yerleştirilmesi

24 Ağustos 1861 - 1 ve 23 Ağustos Tarihli Bakanlar Kurulu Zaptı

Savaş bakanının Bakanlar Kurulu başkan yardımcısına sunduğu, Türkiye'den Rusya'ya dönen Kafkas göçmenleri hakkında 22 Temmuz tarihli ve 919 No'lu (düzensiz birliklerin idaresi hk.) raporu dinlendi.

Raporun dinlenmesinden sonra kurul şu tespitlerde bulundu: Ekselansları İmparator'un onayladığı kararlar temmuz ayında Türkiye'deki diplomatlarımıza ve konsoloslarımıza, süresi geçmemiş olmak kaydıyla şahsi veya en yakın aile fertleriyle birlikte toplu pasaportları olması, Türkiye vatandaşlığına geçmek için herhangi bir girişimde bulunmamış olmaları, Kafkasya'da mülk veya yerleşim sahibi olmaları ve bu konularda kendilerinden beyan alınması şartlarıyla Türkiye'ye göç etmiş Kafkasyalılardan Rusya'ya dönmek isteyenlere izin verildiği bildirilmiştir. Bununla birlikte, Kafkas göçmenlerinin yalan beyanda bulunmalarını önlemek amacıyla kurul, Kafkasya'ya dönmüş göçmenlerden sürekli ikameti olmayanların Orenburg eyaletine gönderilmelerini gerekli görmüştür. Orada Ural veya Orenburg Kazak ordularının topraklarındaki Müstakil Orenburg Kolordusu komutanının gözetiminde bulunacaklardır. Kafkasya'ya dönme izni almak için orada ikameti olduğuna dair yalan beyan veren Kafkasyalılara da bundan sonra aynı şekilde davranılacaktır. Buna uygun olarak, kurulun fikrine göre şu an Kerç'e gelmiş olan Dağlılardan Kafkasya'da ikametini veya herhangi bir mülkünü korumamış olanların da Orenburg'a gönderilmesi ve böylece göç esnasında bütün mülkünü satarak veya beraberinde götürerek ikametini ortadan kaldırmış, bu şekilde Rus uyruğundan çıkma isteğini kesinlikle göstermiş olanların Kafkasya'ya geri dönüşüne hiçbir

gerekçeyle izin verilmeyeceği fikrinin halen Türkiye’de kalan Kafkas göçmenleri arasında güçlendirilmesi gerekir. Ancak bununla birlikte kurul, Kafkasya’dan gelen son haberlere göre Türkiye’ye göç edip geri dönen ve yukarıda belirtilen sebeplerle Orenburg eyaletine gönderilmesi gereken Dağlıların sayısının oldukça fazla olduğunu, bunların kısa sürede böyle uzak bir bölgeye gönderilmesinin büyük zorluklara sebep olacağını ve gerek konvoyların iaşesinin sağlanmasının, gerekse Dağlıların Orenburg topraklarına yerleştirilmesinin hazineye ciddi yük getireceğini dikkate almak zorunda kalmıştır. Ayrıca ciddi sayıda göçmenin yerleştirilmesi bazı ön hazırlıkların yapılmasını da gerektirir ki bu zaman alır. Savaş bakanının bildirdiğine göre, Kafkasya valisinin geri dönen Kafkas göçmenlerinin Stavropol eyaletine yerleştirilmelerini mümkün görmesi sebebiyle Kerç’e gelen ve aynı şekilde Kafkasya’ya dönen Dağlılardan Kafkasya’da herhangi bir mülkü olan veya ikametini koruyanların daha önce yaşadıkları yerlere dönmelerine izin verilmesine; diğerlerinin Stavropol eyaletine yerleştirilmelerine, bunun yanında Kafkasya valiliğine gerek görmesi halinde masrafları hazineden karşılanmak üzere bahsi geçen Dağlıları aşamalı olarak Orenburg Kazak bölgesindeki boş topraklara yerleştirmek için Müstakil Orenburg Kolordusu komutanı ile mutabakata varmasına ve güvenlik açısından küçük gruplar halinde göndermesi için yetki verilmesine kurul tarafından karar verilmiştir.

Ekselansları İmparator kurul kararına onaylarını lütfettiler.

Kurul gereğinin yapılması için bu kararın bir örneğinin savaş bakanlığına iletilmesini hükme bağladı.

Krasnodar Krayı Devlet Arşivi; f 389, op.1, d.39, l. 58-59

İtaat Etmek İstemeyen Natuhaylara Karşı Alınması Gereken Acil Tedbirler

14 Ekim 1861 - *Kont Yevdokimov'un Natuhay Okruğu Komutanı P.D. Babiç'e Mektubu*

Natuhayların Rusya hükümdarına bağlılık konusundaki kötü niyetinde ben bizim için kötü sonuçlar görmüyorum ve sizden de bunun için üzülmemenizi rica ediyorum. Natuhaylara kesin bir ifadeyle, başkaldırdıkları takdirde elinizdeki güçleri asilere karşı kullanacağınızı ve onları baş eğmeye mecbur edeceğinizi bildirmenizi rica ediyorum. Natuhaylar çoktandır yükümlülüklerini yerine getirmiyorlar. Onları hemen bugün cezalandırma hakkına sahipsiniz ama aralarında bulunan suçsuzlara acıdığınızdan bunu yapmıyorsunuz. Ayrıca, Kazak köylerini istediğimiz yerde kuracağımızı ve atacakları ilk kurşunda bütün evlerini yok edeceğimizi kesinlikle bildiriniz ve bunu Natuhaylar tarafından yaratılacak ilk bahane yapınız. İyilik ve lütfkarlıkla baş eğmelerini sağlayamazsak, bu ateşli tabiatlı ve zapt edilmez halk için tehdit olmalıyız. Bunun için de en uygun zaman şu andır. Fırsatı kaçırmayın ve kayıtsız şartsız baş eğmelerini talep edin; yerine getirmezlerse Kuban'ın sol tarafında toprak haklarını kaybettiklerini ilan edin. Ekselansları İmparator Natuhaylardan hiçbir rica işitmedi. En azından ben böyle bir şeye şahit olmadım. Bu ehemmiyetsiz kabilenin elçileri Ekselanslarını ne kadar asık suratla, hoşnutsuzca, hatta kabaca selamladılar. Eğer bir ricaları olduysa da Ekselansları cevap vermeye tenezzül etmemişlerdir. Ekselansları bütün uyruklarına yaşamlarını sürdürecekleri kadar toprak verilmesini buyurdular ve ben de zamanı gelince bunu her kabile için olduğu gibi Natuhaylar için de yerine getireceğim, ama gerçek sayılarını öğrenmek şimdiye kadar mümkün olmadı.

Hadsatiok'a yol yapımı için izin istiyorsunuz. Bu fikre tamamen katılıyorum, zira Psebebs'e konuşlanmışken Krımski'den işe almanız kolay. Ama sizden artık acele etmenizi ve işe hemen, mektubumu alınca başlamanızı rica ediyorum.

Bu yolu sadece Hostogay'a kadar yapın. Sonra Krımski'den doğrudan Varenikovskoye istihkamına giden yolun tamiriyle uğraşın. Varenikovskoye'ye veya Anapa'ya işe gelince de

Varenikov'dan Hostogay'a orman yolları açın ve köy kurmaları için askerlerin bir kısmını bırakıp kendiniz geri kalan birliklerle Abin'e dönün. Anapa'dan Novorossiysk'e yol yapımı şimdilik bekleyebilir. Velhasıl Hostogay'da yukarıda belirtilen görevler yerine getirilene kadar şartlar çok defa değişebilir ve ne yapmak gerektiğini şartlar daha iyi gösterecektir.

Eğer Hostogay'da yerleşmiş Natuhaylara rastlarsanız ve bu kabile ayrılmak istemezse onları ancak bahara kadar yerlerinde bırakın. Bahar geldiğinde de Natuhaylar için gösterdiğim sınırlar içine yerleşmelerini emredin. Sizden Natuhayların muğlak sadakatleri meselesini çözmenizi özellikle rica ediyorum. Çünkü aramızda güvenemediğimiz böyle insanlar olmasından daha kötü bir şey yok. Gerekirse onlara başvurup yolu yapın veya asilerin köylerini yıkın, baş eğenlerin köylerini de bataklığa yerleştirin. Bu topluluğu hallettikten sonra ileridekilere karşı hareket serbestisi kazanacaksınız. Natuhayları yerinde bırakmanıza sadece barışçı ve uslu olmaları ve baharın başında göç etmeye razı olmaları durumunda izin veriyorum.

Raporunuzla ilgili tüm emirlerimi üç veya dört gün sonra Stavropol'e varınca ileticeğim. Fakat Varenikovskoye, Temrük ve Anapa'da iase yetersiz olduğundan Hostogay'a iki tabur ayırmamak gerektiği kendiliğinden ortaya çıkıyor. Psebebs'e den getirdikleri kadar asker alın.

Şapsıglardan gelecek temsilcilerin taleplerini lütfen dinlemeyin ve onlara barışçı davrandıkları sürece kendilerine dokunulmamasının emredildiğini, çalışmaların durdurulmayacağını, engel olmaya kalkan olursa düşman olarak cezalandırılacağını bildirin.

Yarından sonra müfreze Belaya nehrinin yukarılarına yol yapmaya gidiyor. Abadzehlere Kazak köylerinin kurulacağı bildirildi. Sükunet ne kadar sürer, ileride ne olur bilemiyorum. Ben size bir kurye veya ulakla hemen bildiririm.

Krasnodar Krayı Devlet Arşivi, f 389, op. 1, d. 36, l. 20, 21, 22.

Bjeduğların Sınır Dışı Edilmesinin Yararı

20 Nisan 1862, Stavropol - *General Yevdokimov'dan Aşağı Kuban Kordon Hattı Komutanı Tuğgeneral Kuharenko'ya*

Zatıalinizin yokluğunda Aşağı Kuban Kordon Hattı Komutanlığı'na vekalet etmiş olan Kuban Kazak Ordusu idaresinden sorumlu yardımcım Tuğgeneral İvanov'un 13 Nisan tarihli mektubunda bildirdiğine göre: 1) Bjeduğ halkı geçen mart ayı sonunda ilettiğimiz ve 1 Mayıs'a kadar mutlaka büyük köyler halinde onlara gösterdiğimiz bölgelere yerleşmeleri veya Türkiye'ye göç etmeleri talebimizi yerine getirmeye hazır olduklarını bildirdiler. Bu isteğimize kayıtsız şartsız uyacaklarını ve çoğunluğu diğerlerini isyana sürükleyen etkili kişilerden oluşan 150-200 aile belirlenen tarihe, yani 1 Mayıs'a kadar Türkiye'ye gitmek istediklerini bildirdiler. 2) Bir süre önce düşman saflarına geçen Hatukaylar eski yerlerine döndüler ve onlar da taleplerimize boyun eğmeye hazır olduklarını bildirdiler.

Gitmek isteyen bütün Dağlıların bir an önce sınır dışına gönderilmesinin yararına inanarak size 200 pasaport ve defter gönderiyorum ve sizden şunu rica ediyorum:

1) Türkiye'ye gitme isteğini şu ana kadar bildirmiş ve bundan sonra bildirecek bütün Bjeduğlara Yekaterinodar'da, karşılığında 51 kapık harç alarak pasaport dağıttınız ve malumunuz yoldan Taman'a gönderiniz. Burada Taman askeri yöneticisi onları Türkiye'ye giden gemilere bindirir. Sınırı geçmelerini takip etmek için özel bir subay tayinine gerek yok. 2) Hatukaylara, düşman safına geçerek bağlılık yeminini bozdukları için büyük köyler halinde Bjeduğlara ayrılan yere göç etme hakkını kaybettiklerini, Türkiye'ye gitmeleri gerektiğini bildiriniz. Göç etmek istemeyenler bölge komutanının izni ve köy halkının rızasıyla Bjeduğ köylerine dağıtılabirler.

Beni bilgilendirmenizi, sınır dışına gönderdiğiniz Dağlıların aile olarak listelerini ve pasaportlar için aldığınız parayı defterle birlikte göndermenizi rica ederim. Bu deftere girdi olarak 200 pasaport, çıktı olarak da pasaport verilen aile reisinin adı ve soyadı, ailedeki kişi sayısı ve kaçının erkek kaçının kadın olduğu yazılmalı.

Rusya Devlet Askeri Tarih Arşivi (RGVIA), f. 14527, op. 3, d. 528, l. 4-5.

Türkiye'den Dönenlerin Dağlılar Üzerindeki Zararlı Etkileri

15 Ağustos 1863 - *Adagum Müfrezesi Karargah Komutanının Yevdokimov'a Raporu*

Natuhay Okругu komutan yardımcısı vekilinin № 874 ve № 875 raporlarını, hükümetimizin № 11863 ve № 11865 iki pasaportunu ve üzerlerinde Trabzon konsolosumuzun mühürleri bulunan № 2011, № 2012, № 2013 üç adet Türk pasaportunu dikkatinize arz ederken konu hakkındaki fikirlerimi belirtmemin gerekli olduğunu düşünüyorum. Bir yandan, konsolosluklarımız tarafından mühürlenmiş Türkiye hükümeti pasaportlarıyla Dağlıların oradan gelişini, özellikle Dağlılara ve ailelerine Türkiye'ye çıkış için sürekli olarak verilen pasaportlarımızla ilgili şimdiki olayda olduğu gibi genel olarak yasaklamamız çok zordur. Üzerinde "Bu belge sahibi Rusya'dan ayrılırken olduğu gibi, geri dönerken de engellenmeden ve geciktirilmeden bırakılacak ve her türlü yardım sağlanacaktır" yazan Rus pasaportları varken Türkiye'den dönen Dağlıları tutuklamak bir yana, kıyılarımıza çıkmalarını bile yasaklayamayacağız. Diğer yandan pasaportlarımızla veya kendi başlarına Türkiye'ye göç etmiş Dağlıların buraya hiçbir sıfatla ve kısa süreliğine bile gelememeleri çok yararlı olurdu. Çünkü ticari amaçlar veya başka kanuni sebeplerle geliyor görüntüsü ardında bütün Dağlı halkları heyecanlandıran haberler getiriyorlar. Dediklerine göre Rusya şimdi Türkiye ve diğer devletlerle savaş tehdidi altındaymış, Dağlılara dış yardım hazırmış, hatta Konstantinopol'de bu amaçla önemli miktarda silah ve top, hatta Leh birlikleri bekletiliyormuş ve neredeyse Rus birlikleri ve bütün Ruslar buralardan gidecekmiş; o zaman Dağlılar Rusya'dan ebediyen bağımsızlık kazanacakmış.

Bu bilgileri ve fikirleri zatıalınızın dikkatine sunarken üç Dağlının ve ileride hangi sebeple ve ne kadar süreliğine olursa olsun Türkiye'den geri dönen Dağlıların tutuklanmaları için izninizi rica ediyorum. Ayrıca Türkiye'ye göçen Dağlılara geri dönemeyecekleri başka pasaportlar vermemiz ve onlara verilen Türk pasaportlarını damgalamamaları için konsolosluklarımızı uyarmamız gerekmez mi?

Krasnodar Krayı Devlet Arşivi, f. 325, op. 1, d. 280, l. 51, 52.

Dağlıların Mücadelesinde Türkiye'nin En Kısa Sürede Askeri Yardımının Vaat Edildiği Mektupların Abadzelere Gelmesi ve Rusya Yanlısı Çeçok'un Yaralanması

18 Kasım 1863, Yekaterinodar - Bjeduğ Okrugı Komutanının Kuban Kazakları Atamanına Raporu

Pçih nehri yukarılarında oturan ve kısa süre önce kaçakçı gemisiyle Konstantinopol'den gelen Abadzeh yaşlısı Hacı Batırbey, beraberinde dağlardaki birçok kişiye rezilce mektuplar getirdi. Bu mektupların içeriği şudur: Hem şu an bize cephe almış hem de hakimiyetimize girmiş Dağlılara imrenilecek ve mutlu bir gelecek vaat ediliyor; yeter ki baş eğmemiş kabileler yollarından sapmasınlar, moral ve şevklerini kaybetmeden sonuna kadar Ruslarla çarpışsınlar. Barışçı olanlar ise, bazı şartları kabul ettilerse bile, şartları görünüşte yerine getirirken gerçekte Rus hükümetinin zararına çalışmalıdırlar. Mektupların bildirdiğine göre, hem asker, hem de askeri malzeme yardımı yapacak olan Türk hükümetinin katkılarıyla Dağlıların bağımsızlığa kavuşturulmaları gelecek bahardan itibaren başlayacak. Tek kelimeyle Dağlılara gelecekteki refahları için bütün sözler veriliyor. Onlardan beklenense yalnızca Ruslara karşı uzlaşmaz bir düşmanlık.

Pşiş ve Sur nehirleri arasında yaşayan Abadzehleri toplayan Basırbey adında meçhul biri yukarıda yazılanları ilan ettikten sonra, Muhammed Emin adına onları iktidara ve refaha kavuşturacağını iddia ettiği fikirlerine harfiyen uyacaklarına dair yemin etmelerini talep etti. Halka her konuda sözler verildi ve Abadzehler şu an sürekli toplantı halindedir. Söylediklerini desteklemek için Basırbey, İngiltere ve Türkiye'nin katılımıyla güvenilir kişilerin yöreyi incelemek üzere geleceklerini ilan etti. Basırbey'in bu son öngörüsü de gerçekleşti. İki İngiliz (okunmuyor) vadisinde karaya çıktılar ve Şapsığlar tarafından karşılandılar. Onlar için satın alınmış atlarla dağlarda geziyorlar. Ama ben bunların politik bir amaçla değil kendi ticari hesaplarıyla geldiklerini düşünüyorum.

Benim sorumluluğumdaki bölgeden birkaç yaşlı da aynı içerikte mektuplar almışlar ve bunları gizlice Bjeduğlar arasında yayarak halkı verilen sözlerin gerçekliğine inandırmaya çalışıyorlar. Aşağıda belirteceğim şartlar beni şunu tahmin etmeye zorluyor; mektupların

Bjeduğlar üzerinde az çok etkisi var. Bu sonuca şuradan vardım; sorumluluğum altındaki Tugorgoy bölgesinin bir köyünde ağır bir dava şeriata göre ve oldukça adaletsiz şekilde sonuçlandı. Davanın çözümünü ilk önce yaşlılara teklif etmiştim ama onlar kabul etmeyip bizim kararımıza bıraktılar. Olayın adilce çözülmesi arzusuyla davayı incelemesi için aralarında son derece titiz, sadık ve üstlendiği görevi tam anlamıyla yerine getiren biri olan Adeşes Çeçok'un da bulunduğu birkaç polisimi oraya gönderdim. Tugorkoy'daki dava bittikten sonra Çeçok şahsi sebeplerle Pçehatlukay köyüne yönelmiş. Oraya varmadan ormanda, yaşlıların Rus hükümetine karşı gelme telkinlerinden çok etkilenmiş olan Perenuko ailesinden birkaç kişiye rastlamış. Çeçok'un karşılaştığı kişilerden biri ona saldırmış ve kılıçla yaralamış, diğerleri de yaralıyı bağlamasına yardım etmişler ve kendi köyelerine, Pçehatlukay'a götürmüşler. Bu davranışlarının çok ciddi olduğunu düşünerek suçluları ibreti alem olsun diye cezalandırmak amacıyla, olayın incelenmesi için yaşlıları yanıma çağırdım. Fakat temelsiz gerekçeler ileri sürerek gelmediler. Sonunda vermiş olduğunuz Kazaklarla ve iki yüze yakın polisle olayın faillerinin köyüne doğru yola çıktım. Tugorgoy köyüne giden yolda bu olay üzerine toplanmış yaşlılar ve halktan insanlar tarafından karşılandım. Yaşlılar Pçehatlukay'a gitmemem için beni ikna etmeye çalıştılar ve suçluları bana teslim etmeye hazır olduklarını söylediler. İsteklerine uydum ve onlar sözlerini yerine getirmek için Pçehatlukay'a giderken ben de ertesi güne kadar orada kaldım. Yaşlıların Pçehatlukay'a gelişiyile birlikte, onların daveti üzerine Perenukoların eşyalarını taşımak için 40 arabayla ve ayrıca refakat etmek için 50 kadar silahlı adamla oraya Abadzehler gelmişler.

Yaşlılar önceden yaptıkları plana göre yaklaşık 15 suçlu aileyi Abadzehlere yolladılar ve ertesi gün gelerek bunu bana bildirdiler. Yaşlıların bu yaptıklarını yetersiz gördüm ve suçluların evlerini, tahıl stoklarını ve otlarını ya kendilerinin imha etmesini ya da bunları yapmak için beni oraya götürmelerini talep ettim. Fakat bunu yapamayacaklarını söyleyerek kesinlikle karşı çıktılar. Ayrıca Pçehatlukay'a gideceğim yolda, getirilen Abadzehler ve belki de kısmen Bjeduğlar tarafından pusu kurulduğunu öğrendim. Emrim altındaki gücün yetersizliğinden dolayı yaşlıların yaptıklarıyla

yetinmek zorunda kaldım ve istenen başarıya ulaşmadan Yekaterinodar'a döndüm.

Daha önce raporlarımda birçok kez belirttiğim gibi, Bjeduğların hep muğlak olan sadakatlerini de göz önüne alarak, şimdi bütün halkın olmasa da birçok kişinin yaşlıların sözüne uyduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde haklarında size daha önce rapor verdiğim yaşlılar birileri tarafından söz verilen aydınlık gelecek uğruna halkı bölmeye çalışıyorlar. Halkın şimdiki gibi büyük köyler halinde yerleştirilmesi, küçük köyler halindeki dağılımlıklarıyla karşılaştırıldığında onu yönetmek bakımından bana daha büyük zorluklar yaratır gibi görünüyor. Şimdi her köyün eskiye göre daha güçlü olması ve dolayısıyla insanların bir defa kabul ettikleri şeyleri söküp atmanın zorlaşması da bunu gösteriyor.

Ayrıca şunu bildirmek zorundayım ki eğer kısa sürede Abadzehlere karşı bir tedbir alınmazsa yaşlıların halkı menfur mektupların istediği yöne çekme konusunda başarılı olacağını düşünebiliriz. Ben bu durumda Kuban nehrinin sol tarafından Bjeduğ Kordon Hattı'nın korunacağına kefil olamam, özellikle de kışın bastırmasıyla. İç düzenin korunması için sorumluluğumdaki bölgenin halkından oluşturulan milis gücü de soğukların bastırması nedeniyle tarafımdan dağıtıldı. Üst komutanlığın isteğiyle Bjeduğ yerleşimini kurarken kullandığım yegane tedbirlere, yani tehdit ve ikna yöntemlerine yeniden başvurmak zorunda kalacağım. Belki sınırlarımız dahilinde düzeni sağlayabilirim, ama Bjeduğlara komşu Abadzeh köyü Azuhabl'in imha edilmesini elzem görüyorum. Bu köyün halkı komşuları için, yani Bjeduğlar için tehdit oluşturuyorlar. Bir süredir onlara zarar vermeye ve cürüm işlemek için sınırlarımıza sızmaya başladılar. Bu köyün yok edilmesi için üç tabur piyade, dört Kazak süvari bölüğü, dört top ve birkaç Kazak milisiyle harekete geçmeyi yeterli görüyorum. Bu başarılıncaya Abadzehler korku içinde olacak ve dolayısıyla sınırlarımız içinde zararlı işler yapmaya kalkışmayacaklardır, Bjeduğlar da tamamen yatışacaklardır.

Görüşlerinize arz ederim.

Krasnodar Krayı Devlet Arşivi, f. 261, op. 2, d. 86, l. 1-6.

Çerkeslerin Göçünün Gidişatı; Aralarında Yayılan Salgın Hastalıklar; İngilere, Fransa ve İtalya'nın Göçü Durdurma Girişimleri; Çerkesler Tarafından Getirilen Lehler ve Ruslar

9 Ocak 1864, Trabzon - Konsolos Yardımcısı Moşnin'in General Kartsov'a Mektubu

Zatıalınızın 10 Aralık tarihli, 13 No'lu mektubunuzu almaktan onur duydum ve mesajlarıma gösterdiğiniz ilgi için Size bir an önce teşekkür etmek istedim.

Buradaki yaşlıların 1810 yılından beri hatırlamadıkları sertlikteki kış Kafkasya ile ulaşımı aksattığı gibi iç bölgelerle ilişkileri de tamamen durdurdu.

Buna rağmen Çerkeslerin göçü yavaş da olsa devam ediyor. Geçtiğimiz günlerde 750 Abadzeh ve Şapsığı getiren 4 barka daha geldi. Türk kıyılarından bana ulaşan haberlere göre, göçmenleri getirmek için Trabzon'dan 50-60, değişik küçük limanlardan da 100 kadar barka ayrılmış. Yani havanın iyileşmesiyle birlikte buraya binlerce Dağlının daha gelmesini beklemeliyiz. İngiliz, Fransız ve İtalyan meslektaşlarım bundan hiç memnun değiller ve her yolla göçü durdurmaya çalışıyorlar.

Sıkışık mekan ve kötü şartlar nedeniyle Dağlılar arasında yayılan tifüs ve çiçek bunun için iyi bir fırsat verdi. Buradaki yerel makamlar ya hastalıkların yayılmasından korktuklarından ya da sadece düşmanlarımızın entrikaları yüzünden göçmenler için başta 15 günlük karantina koydular.

Bu tedbir entrikalar yüzünden değil iyi niyetle konulduysa tek başına çok iyi sayılmalıdır, olumlu sonuçları olur.

Kafkasya'daki başarılarımıza karşı olma sebeplerine, Erzurum yerine Tiflis'e yönelmeye başlayan İran transit yolu için duyulan korku da eklendi. Kafkas göçmenleri için 15 günlük karantina uygulaması ve yeni entrikalar bundan kaynaklanıyor. Bu baskıları protesto ettim; Konstantinopol'de nasıl sonuçlar doğurur bilemiyorum. Zatıalınızden Bay Kışmışev konusunda endişemi gidermenizi rica ediyorum. Ne ondan ne de kavasımdan haber alabiliyorum, kışı nerede geçirdiklerini bilmiyorum.

Burada askerimizden 17 veya 18 kişi var; Çerkesler tarafından getirilen ve kaçan Lehler olmalılar. Kimi çeşitli ricalar için kimi de vatanına dönme arzusunu bildirmek için yanıma geldi. Bu dönemde gemi olmuyor, ayrıca Bay Podayski adında maceracı bir Leh ve kapuçinler* onları geri dönmekten vazgeçirmiş. Bugün onları toplamak için birini gönderdim ama kimseyi bulamadı. Biri hasta, diğeri geri gitmek istemiyor. Esaretten kurtulan üç Rusu gemilerle Sohum Kale'ye Tuğgeneral Şatilov'un yanına gönderdim.

En içten hürmetlerimle bağlılığımı sunarım.

P.S. Bugün pazarda ordumuzun karın ortasında, erzaksız Dağlıların içinde kaldığı söylentisi yayıldı.

Gürcistan Merkezi Devlet Tarih Arşivi (SGİA), f. 416, op. 3, d. 1114, l. 1-1 ob.

Kaynak: T.H. Kumikov, "Problemı Kavkazskoy voynı i viseleniye çerkesov v predelı Osmanskoy imperii - 20-70-e gg. XIX v." (Kafkas Savaşı'nın Problemleri ve Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'na Sürgünü – 1820-1870), arşiv belgeleri, Elbrus Yayınevi, Nalçik 2001.

Belge No: 62, 81, 82, 89, 147, 173, 190.

* Kapuçinler: 16. yüzyılda İtalya'da Fransiskan mezhebinden ayrılan Katolik keşiş tarikatı üyeleri. Adlarını giydikleri sivri uçlu kapüşonlardan alırlar. (ç.n.)