

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ДАГЕСТАНСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



*Институту истории,
археологии и этнографии
Дагестанского федерального
исследовательского центра
Российской академии наук*

ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ КАВКАЗА

HISTORY, ARCHEOLOGY AND ETHNOGRAPHY OF THE CAUCASUS

Т. 20

№ 3. 2024



Махачкала, 2024

ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ КAVKAZA

Учредитель: ФГБУН Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН
Издается по решению Ученого совета Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН с 2005 г.
(ранее Вестник Института истории, археологии и этнографии. Свид. о рег. ПИ № ФС77-49956).
Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (РОСКОМНАДЗОР).
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72534 от 28 марта 2018 г.
Периодичность: 4 выпуска в год.

Главный редактор

Амирханов Хизри Амирханович, Институт археологии РАН, Россия

Первый заместитель главного редактора

Далгат Эльмира Муртузалиевна,

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Заместитель главного редактора

Мусаева Майсарат Камилловна,

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Редакционный совет

Аликберов Аликбер Калабекович, Институт востоковедения РАН, Россия
Булатов Башир Булатович, Дагестанский государственный университет, Россия
Деревянко Анатолий Пантелеевич, Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Россия
Каймаразов Гани Шихвалиевич, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Кемпер Михаэль, Университет Амстердама, Нидерланды
Мацузато Кимитака, Токийский университет, Япония
Мусеибли Наджаф Алескер оглу, Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Азербайджана, Азербайджан
Мустафаев Шаин Меджид оглы, Институт востоковедения им. академика З.М. Буниятова Национальной академии наук Азербайджана, Азербайджан
Наумкин Виталий Вячеславович, Институт востоковедения РАН, Россия
Рейнольдс Майкл, Принстонский университет, США

Редакционная коллегия

Абдулмажидов Рамазан Султанович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Абдулвахабова Бирлант Борз-Алиевна, Чеченский государственный университет, Россия
Alizadeh Karim S, Государственный Университет Гранд-Велли, Мичиган, США
Аникеева Татьяна Александровна, Институт востоковедения РАН, Россия
Анчабадзе Юрий Дмитриевич, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Аракелова Виктория Александровна, Российско-Армянский (Славянский) Университет, Армения
Бабаджанов Бахтияр Миращович, Институт востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии Наук Республики Узбекистан, Узбекистан
Барамидзе Цира Ревазовна, Институт кавказоведения Тбилисского государственного университета, Грузия
Бобровников Владимир Олегович, Институт востоковедения РАН; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге, Россия
Бустанов Альфريد Кашафович, Амстердамский университет, Нидерланды
Гаджиев Муртазали Серажутдинович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Гванцеладзе Теймураз Ионович, Сухумский государственный университет, Грузия
Гелашвили Нана Георгиевна, Тбилисский государственный университет им. И. Джавахишвили
Досымбаева Айман Медеубаевна, Таразский государственный университет им. М.Х. Дулати, Казахстан
Зиливинская Эмма Давидовна, Институт этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Россия
Казанский Михаил Михайлович, French National Centre for Scientific Research, Франция
Капустина Екатерина Леонидовна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Россия
Квициани Джони Джокиевич, Тбилисский государственный университет, Грузия
Кудаева Светлана Григорьевна, Майкопский государственный технологический университет, Россия
Магомедханов Магомедхан Магомедович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Максимчик Андрей Николаевич, Белорусский государственный университет, Белоруссия
Малашев Владимир Юрьевич, Институт археологии РАН, Россия
Марзоев Ислам-бек Темурканович, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН, Россия
Мастыкова Анна Владимировна, Институт археологии РАН, Россия
Муминово Аширбек Курбанович, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан
Obrusanszky Borbala, Karoli Gaspar University, Венгрия
Осмаев Аббаз Доגיעевич, Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН, Россия
Reinhold Sabine, Deutsches Archäologisches Institut, Германия
Rodrigue Barry H, Международный Университет Симбиоза, Индия
Сулейманова Севда Алиевна, Институт востоковедения им. академика З.М. Буниятова Национальной академии наук Азербайджана, Азербайджан
Табатабайи Сейед Хусейн, Восточноевропейский департамент Организации культурных и исламских связей Исламской Республики Иран, Иран
Таймазов Артур Исрапилович, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Текуева Мадина Анатольевна, Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, Россия
Тетуев Алим Инзрелович, Институт гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН, Россия
Шихалиев Шамиль Шихалиевич, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия
Эрлих Владимир Роальдович, Государственный музей Востока, Россия
Ярлыкапов Ахмет Аминович, Московский государственный институт международных отношений Министерства иностранных дел РФ, Россия

Исполнительный директор

Мусаев Махач Абдулаевич

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Ответственный секретарь

Капланова Лейла Шамильевна

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

Переводчик

Сефербеков Магомедхабиб Русланович

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, Россия

На обложке изображен элемент народного орнамента Дагестана
Ответственность за высказывания, точность цитат, фактов, названий и имен несут авторы
Мнение редакции может не всегда совпадать с точкой зрения авторов
При использовании материалов журнала ссылка обязательна

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024
© Все авторы, Т. 20. №3. 2024

Адрес редакции: 367030, Махачкала, ул. М. Ярагского, 75
Тел.: 89285845554, E-mail: caucasushistory@yandex.ru

HISTORY, ARCHEOLOGY AND ETHNOGRAPHY OF THE CAUCASUS

Founder: Daghestan Federal Research Centre of RAS Issued by decision of the Academic Council of the Institute of History, Archeology and Ethnography of DSC RAS since 2005 (formerly as Bulletin of the Institute of History, Archeology and Ethnography. Reg. cert. PI № FS77-49956)
The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (ROSKOMNADZOR)
Registration certificate PI № FS77-72534 of March 28, 2018
Periodicity: 4 issues per year

Editor-in-Chief

Khizri A. Amirkhanov The Institute of Archeology of RAS

Vice Editor-in-Chief

Elmira M. Dalgat Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS

Deputy Editor-in-Chief

Maysarat K. Musaeva Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS

Editorial council

Alikber K. Alikberov, Institute of Oriental Studies of RAS, Russian Federation
Bashir B. Bulatov, Daghestan State University, Russian Federation
Anatoliy P. Derevyanko, The Institute of archaeology and ethnography of the Siberian Branch of the RAS, Russian Federation
Gani S. Kaymarazov, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS
Michael Kemper, University of Amsterdam, Netherlands, Netherlands
Kimitaka Matsuzato, University of Tokyo, Graduate Schools for Law and Politics, Japan
Nadzha A. Museibli, Azerbaijan National Academy of Science, Institute of Archaeology and Ethnography, Azerbaijan
Shain M. Mustafaeu, Z. Bunyatov Institute of Oriental Studies Azerbaijan National Academy of Science, Azerbaijan
Vitaliy V. Naumkin, Institute of Oriental Studies of RAS, Russian Federation
Michael A. Reynolds, The Princeton University, United States

Editorial board

Ramazan S. Abdulmashidov, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
Birlant B. Abdulvakhobova, Chechen State University, Russian Federation
Karim S. Alizadeh, Grand Valley State University, Michigan, United States
Tat'yana A. Anikeeva, Institute of Oriental studies, Russian Federation
Yuriy D. Anchabadze, The N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS, Russian Federation
Viktoriya A. Arakelova, Russian – Armenian University, Armenia
Bakhtiyar M. Babadjanov, The Institute of Eastern studies of Academy of Science of the Republic of Uzbekistan, Uzbekistan
Tsira R. Baramidze, Institute of Caucasiology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia
Vladimir O. Bobrovnikov, The Institute of Eastern studies of RAS, Higher School of Economics, National Research University Saint Peterburg, Russian Federation
Alfrid K. Bustanov, University of Amsterdam, Netherland
Murtazali S. Gadzhiev, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
Teimuraz I. Gvantseladze, Sukhumi State University, Georgia
Nana G. Gelashvili, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia
Aiman M. Dossymbayeva, M.Kh. Dulaty Taraz State University, Kazakhstan
Emma D. Zilivinskaya, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS, Russian Federation
Michel M. Kazanski, French National Centre for Scientific Research, France
Ekaterina L. Kapustina, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of RAS, Russian Federation
Jony J. Kvitsiany, Institute of Caucasiology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia
Svetlana G. Kudaeva, Maikop State Technological University, Russian Federation
Magomedkhan M. Magomedkhanov, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
Andrey N. Maksimchik, Belarusian state University, Belarus
Vladimir Y. Malashev, The Institute of Archeology Russian Academy of Science, Russian Federation
Islam-bek T. Marzoev, V.I. Abaev North Osetian Institute of Humanitarian and Social Research of the Vladikavkaz Scientific Center of the RAS, Russian Federation
Anna V. Mastykova, The Institute of Archeology RAS, Russian Federation
Ashirbek K. Muminov, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan
Borbala Obrusanszky, Karoli Gaspar University, Hungary
Abbaz D. Osmayev, The H.I. Ibrahimov Complex Scientific Research Institute of RAS, Russian Federation
Reinhold Sabine, Deutsches Archäologisches Institut, Germany
Rodrigue Barry H, Symbiosis International University, India
Sevda A. Suleymanova, Bunyatov Z. Institute of Oriental Studies of the Azerbaijan National Academy of Science, Azerbaijan
Seyed Hussein Tabatabayi, Eastern European Department Of the organization of cultural and Islamic relations of the Islamic Republic of Iran
Artur I. Taymazov, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
Madina A. Tekueva, H.M. Berbekov the Kabardino-Balkaria State University, Russian Federation
Alim I. Tetuev, Institute of Humanitarian Studies of the Kabardino-Balkar Scientific Center of the RAS, Russian Federation
Shamil' S. Shikhaliev, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation
Vladimir R. Erlikh, State Museum of Oriental Art, Russian Federation
Akhmet A. Yarlykapov, MGIMO University, Russian Federation

Managing Director

Makhach A. Musaev
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation

Responsible Secretary

Leyla S. Kaplanova
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Centre of RAS, Russian Federation

Translator

Magomedkhabib R. Seferbekov
The Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Scientific Centre of Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The cover image depicts an element from Daghestan's folk art tradition
Responsibility for statements, accuracy of citations, titles and names rests with the authors

The opinion of publishing authors may not always coincide with the opinion of the editorial staff
If using materials from this journal, an electronic link is required

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024
© All authors, V. 20. № 3, 2024

Address of the editorial office: 367030, Makhachkala, M. Yarakskogo St., 75
Tel.: 89285845554, E-mail: caucasushistory@yandex.ru

В этом номере:

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ

<i>Аликберов А.К.</i>	АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ И ВОСТОЧНОКАВКАЗСКИЕ НАРОДЫ: МЕЖДУ ИСТОРИЕЙ, МИФОЛОГИЕЙ И СВЯЩЕННОЙ ТРАДИЦИЕЙ	516
<i>Бабаджанов Б.М.</i>	ОТ САЙРАМА И ДО КУБАЧИ: СОЦИАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ ЭПИГРАФИКИ НА ЧАШАХ XV ВЕКА	531
<i>Алиев Б.Г.</i>	СОЮЗЫ ОБЩИН ДАГЕСТАНА: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ, ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ, САМОУПРАВЛЕНИЕ	544
<i>Мусаев М.А.</i>	НУР-МУХАММАД АЛ-АВАРИ И РУКОПИСЬ ЕГО ТРУДОВ С КРИТИКОЙ ВОЗЗРЕНИЙ И ДЕЙСТВИЙ ИМАМА ГАЗИ-МУХАММАДА: ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	555
<i>Кудаева С.Г.</i>	АДЫГИ (ЧЕРКЕСЫ) СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЪЮНКТУРЫ В РЕГИОНЕ (20-80 гг. XIX века)	566
<i>Гусейнов А.А.</i>	О «ДЖИРАБ АЛ-МАМНУН» И ЕГО АВТОРЕ	576
<i>Далгат Э.М.</i>	ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ДАГЕСТАНСКОГО АУЛА (1860-1917 гг.): ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	589
<i>Канукова З.В.</i>	ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	599
<i>Горюшина Е.М., Осмаев А.Д.</i>	«ОТ НЕЗАВИСИМОСТИ К ВОЙНЕ»: АНАЛИЗ ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ВООРУЖЕННОГО КОНФЛИКТА В ЧЕЧЕНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ	607

АРХЕОЛОГИЯ

<i>Амирханов Х.А.</i>	ПАМЯТНИКИ ОЛДОВАНА ДАГЕСТАНА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ПРЕИСТОРИИ ЕВРАЗИИ	621
<i>Малашев В.Ю.</i>	АНАЛИЗ И ЭВОЛЮЦИЯ КОНСТРУКЦИИ КАТАКОМБ АЛАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА СРЕДНЕМ ТЕРЕКЕ III – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ/СЕРЕДИНЫ V вв. н.э.	634
<i>Мастькова А.В., Казанский М.М.</i>	ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ ВОСТОЧНОГЕРМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ С БОЛЬШИМИ ДВУПЛАСТИНЧАТЫМИ ФИБУЛАМИ НА БОСПОРЕ КИММЕРИЙСКОМ И НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В ЭПОХУ ВЕЛИКОГО ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ	651

ЭТНОГРАФИЯ

<i>Магомедханов М.М., Садовой А.Н., Магдилов М.М.</i>	МОНЕТИЗАЦИЯ ЛАНДШАФТНО-РЕКРЕАЦИОННОГО И ЭТНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ГОРНЫХ ТЕРРИТОРИЙ ДАГЕСТАНА И АЛТАЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ	668
<i>Асатрян Г.С.</i>	О ЗОРОАСТРИЗМЕ В ДАГЕСТАНЕ	683
<i>Мусаева М.К.</i>	ОГОНЬ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА	697
<i>Аракелова В.А.</i>	«РАБ АЛЛАХА», СВЯТОЙ, УНИВЕРСАЛЬНОЕ БОЖЕСТВО: ХИДР У ЕЗИДОВ И ЗАЗА-АЛЕВИТОВ	709
<i>Текуева М.А., Нальчикова Е.А., Коновалов А.А., Гугова М.Х.</i>	ТРАДИЦИОННАЯ РОДИЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАБАРДИНЦЕВ И ЕЕ ПРОЯВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОСТИ	720
<i>Албогачиева М.С.-Г.</i>	СУФИЙСКИЕ ПРАКТИКИ КАДИРИЙСКИХ БРАТСТВ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ В КАЗАХСТАНЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	731

ЭКСПЕДИЦИИ

<i>Гаджиев М.С., Будайчиев А.Л., Абдулаев А.М.</i>	ЭКСПЕДИЦИИ РАСКОПКИ ДЕРБЕНТСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ В 2021 г.	740
--	--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Анчабадзе Ю.Д.</i>	РЕЦЕНЗИЯ на: Георгий Мамулиа. «Имам Шамиль и национально-освободительная борьба горцев Северо-Восточного Кавказа в сообщениях французских консулов из Тифлиса». [Тбилиси]: Грузинский фонд стратегических исследований, 2022. 380 с., илл.	760
-----------------------	--	-----

Contents:

MATERIALS AND RESEARCHES

HISTORY

<i>A.K. Alikberov</i>	PEOPLES OF THE EAST CAUCASUS AND ALEXANDER THE GREAT: INTERSECTIONS OF HISTORY, MYTHOLOGY, AND FAITH	516
<i>B.M. Babajanov</i>	FROM SAIRAM TO KUBACHI: SOCIAL AND CULTURAL CONTEXT OF THE FIFTEENTH CENTURY DISHWARE EPIHGRAPHY	531
<i>B.G. Aliev</i>	DAGESTAN'S UNIONS OF RURAL COMMUNITIES: FORMATION, ETHNIC STRUCTURE, GOVERNANCE SYSTEM	544
<i>M.A. Musaev</i>	NUR-MUHAMMAD AL-AWARI AND A CRITIQUE OF IMAM GAZI-MUHAMMAD'S VIEWS AND ACTIONS IN A MANUSCRIPT OF HIS WORKS: A SOURCE-STUDY ANALYSIS	555
<i>S.G. Kudava</i>	ADYGHE OF THE NORTHWEST CAUCASUS AMID REGIONAL POLITICAL SHIFTS (1820-1880)	566
<i>A.A. Guseinov</i>	"JIRAB AL-MAMNUN": DISCUSSING THE WORK AND ITS AUTHOR	576
<i>E.M. Dalgat</i>	EVERYDAY LIFE IN DAGESTAN AULS (1860-1917): HISTORICAL ASPECT	589
<i>Z.V. Kanukova</i>	TRADITIONAL CULTURE OF THE NORTH CAUCASUS PEOPLES IN CONTEMPORARY SOCIETY	599
<i>E.M. Goryushina, A.D. Osmayev</i>	"FROM INDEPENDENCE TO WAR": A CRITICAL ANALYSIS OF FOREIGN HISTORIOGRAPHY ON THE ARMED CONFLICT IN CHECHNYA	607

ARCHEOLOGY

<i>H.A. Amirkhanov</i>	OLDOWAN SITES OF DAGESTAN IN THE CONTEXT OF EURASIAN PREHISTORY	621
<i>V.Yu. Malashev</i>	ANALYSIS AND EVOLUTION OF THE CATACOMB STRUCTURE OF THE ALANIAN CULTURE ON THE MIDDLE TEREK FROM THE 3RD TO THE MID-5TH CENTURY AD	634
<i>A.V. Mastykova, M.M. Kazanski</i>	FEMALE COSTUME OF THE EAST GERMANIC TRADITION FEATURING LARGE TWO-PLATE BROOCHES IN THE CIMMERIAN BOSPORUS AND NORTH CAUCASUS IN THE MIGRATION PERIOD	651

ETHNOGRAPHY

<i>M.M. Magomedkhanov, A.N. Sadovoy, M.M. Magdillov</i>	MONETIZATION OF LANDSCAPE-RECREATIONAL AND ETHNO-ECONOMIC POTENTIAL OF MOUNTAIN TERRITORIES OF DAGESTAN AND ALTAI: METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE RESEARCH	668
<i>G.S. Asatrian</i>	ON ZOROASTRIANISM IN DAGESTAN	683
<i>M.K. Musaeva</i>	THE ROLE OF FIRE IN THE TRADITIONAL RITUAL CULTURE OF DAGESTAN PEOPLES	697
<i>V.A. Arakelova</i>	THE SERVANT OF GOD, THE SAINT, THE UNIVERSAL DEITY: AL-KHIDR IN THE YEZIDI AND ALEVI-ZAZA TRADITIONS	709
<i>M.A. Tekueva, E.A. Nalchikova, A.A. Konovalov, M.Kh. Gugova</i>	TRADITION AND MODERNITY IN KABARDIAN MATERNITY CULTURE	720
<i>M.S-G. Albogachieva</i>	SUFI PRACTICES OF THE QADIRIYYA ORDER OF CHECHENS AND INGUSH IN KAZAKHSTAN: HISTORY AND MODERNITY	731

EXPEDITIONS

<i>M.S. Gadjeiev, A.M. Abdulaev, A.L. Budaichiev</i>	EXCAVATIONS AT THE DERBENT SETTLEMENT IN 2021	740
--	---	-----

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

<i>Y.D. Anchabadze</i>	REVIEW on Georgy Mamulia's monograph "Imam Shamil and the national liberation struggle of the North-East Caucasus mountaineers in French Diplomatic reports from Tiflis". Tbilisi: Georgian Foundation for Strategic Studies, 2022. 380 p., with ill.	760
------------------------	---	-----

ИСТОРИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203516-530>

Исследовательская статья

Аликберов Аликбер Калабекович
доктор исторических наук, директор
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
alikberov@mail.ru

АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ И ВОСТОЧНОКАВКАЗСКИЕ НАРОДЫ: МЕЖДУ ИСТОРИЕЙ, МИФОЛОГИЕЙ И СВЯЩЕННОЙ ТРАДИЦИЕЙ

Аннотация. Статья посвящена крайне любопытным пересечениям истории, мифологии и священной традиции на Восточном Кавказе, в центре внимания которых оказывается Александр Македонский (356–323 гг. до н.э.) и восточнокавказские (нахско-дагестанские) народы – албаны, леки / леги, каспии и другие. Эти пересечения исследуются на основе нового многомерного подхода к изучению истории, опирающегося на известную методологию *histoire croisée*, перекрестный анализ и оригинальный метод системно-логической верификации. Первые упоминания кавказских албанов в исторических источниках относятся к IV в. до н.э., и приводятся они исключительно в контексте описаний завоеваний Александра Македонского. Не менее важны исторические сюжеты, связывающие имя этого царя с Каспийскими воротами, народом каспиев (опосредованно через название ворот) и «стеной Искандара». Отголоски подвигов Александра нашли свое отражение также в мифологии, исламской традиции, местной историографии. Основные результаты исследования связаны не только с различными реконструкциями, но и попыткой объяснения удивительного феномена особого внимания выдающихся авторов Восточного Кавказа (Аррана, Азербайджана и Дагестана) к толкованиям коранического рассказа о праведнике Зу-л-Карнайне. Автор приходит к выводу, что глубокий интерес Низами Гянджеви, Аббас-Кули Бакиханова и Гасана Алкадари к событиям, в которых реальная история самым причудливым образом переплелась с мифологическими сюжетами как христианской, так и исламской эсхатологии, нельзя назвать случайным. Интригу добавляют античные источники, относящие албан, леков / легов и каспиев к числу коренных народов Восточного Кавказа, так или иначе связанных с Кавказской Албанией (Алуаном / Арраном). Обсуждение этих вопросов приводит нас к одному из ранних периодов в истории кавказских, прежде всего, нахско-дагестанских народов, в котором можно найти смутные намеки на вероятные области их расселения почти за тысячу лет до эпохи Великого переселения народов.

Ключевые слова: Александр Македонский; Зу-л-Карнайн, Каспийские ворота; стена Искандара; албаны; каспии; каспии; леки; гелы; Кавказская Албания; Арран

Для цитирования: Аликберов А.К. Александр Македонский и восточнокавказские народы: между историей, мифологией и священной традицией // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. No 3. С. 516-530. doi.org/10.32653/CH203516-530

HISTORY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203516-530>

Research paper

Alikber K. Alikberov,
Dr. Sci., Director
Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russia
alikberov@mail.ru

PEOPLES OF THE EAST CAUCASUS AND ALEXANDER THE GREAT: INTERSECTIONS OF HISTORY, MYTHOLOGY, AND FAITH

Abstract. The article explores the intriguing interplay of historical narratives, mythology, and religion in the Eastern Caucasus, with a focus on Alexander the Great (356–323 BC) and the East Caucasian (Nakh-Dagestani) peoples, including the Albanians, Legae, Caspians and others. The study employs a novel multidimensional approach to historical analysis, incorporating the established methodology of *histoire croisée*, cross-analysis, and an original method of system-logical verification. The earliest historical references to the Caucasian Albanians, dating to the 4th century BC, are exclusively found within the context of Alexander the Great's conquests. Equally significant are the historical narratives connecting Alexander to the Caspian Gates, the Caspian people, and the "Wall of Iskandar." The impact of Alexander's exploits is also evident in mythology, Islamic tradition, and local historiography. The study's primary findings relate not only to various historical reconstructions but also to an analysis of the remarkable attention given by prominent Eastern Caucasian authors to interpretations of the Quranic story of Dhu al-Qarnayn, the righteous man. The author concludes that the profound interest of Nizami Ganjavi, Abbas-Kuli Bakikhanov, and Hasan Alqadari in events interweaving historical fact with mythological narratives from both Christian and Islamic eschatology is no coincidence. Ancient sources further complicate this narrative by classifying the Albanians, Legae, and Caspians among the indigenous peoples of the Eastern Caucasus, with apparent connections to Caucasian Albania (Aluan/Arran). The discussion of these issues sheds light on the early period of Caucasian history, particularly that of the Nakh-Dagestani peoples, providing vague hints on their probable settlement areas nearly a millennium before the Great Migration Period.

Keywords: Alexander the Great; Dhu al-Qarnayn; Caspian Gate; Iskandar Wall; Albanians; Cadusii; Caspians; Legae; Gelae; Caucasian Albania; Arran.

For citation: A.K. Alikberov. Peoples of the East Caucasus and Alexander the Great: intersections of history, mythology, and faith. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No. 3. P. 516-530. doi.org/10.32653/CH203516-530

В качестве методологической основы настоящей статьи использован многомерный подход к изучению истории, составной частью которого является метод системно-логической верификации исторических данных (системная логика) [1, с. 497–513]. Опираясь на методологию «перекрестной истории» (*histoire croisée*) М. Вернера и Б. Циммерман [2, р. 7–36], он не только обеспечивает более высокий уровень достоверности сведений источников, но и позволяет устанавливать пересечения различных исторических данных, в том числе за пределами самих источников, например, в далеких отголосках событий минувших столетий. Важнейшим условием использования этого подхода для изучения чрезвычайно мифологизированных сюжетов сакральной традиции, восходящих к библейской истории, является опора на надежные исторические свидетельства – от археологических до нарративных.

Самое раннее упоминание кавказских албанов в письменных источниках прочно связано с именем Александра Македонского и его завоеваниями. Из сообщения Арриана мы узнаем, что в битве при Гавгамелах, произошедшей 1 октября 331 до н.э., на стороне персидского царя Дария III против Александра вместе с иранцами выступили также и многие другие народы. Среди них впервые в письменных источниках фиксируются кавказские албаны и кадусии [Arr. *Anabasis* 3.8-15]. Опосредованные упоминания о каспиях на два века старше: название Каспийских ворот (*Πύλαι Κάσπιαι* / *Pūlai Káspiai Portae Caspiae*), образованное от каспиев (см. об этом ниже), впервые зафиксировал Гекатей Милетский в VI в. до н.э. [Scylacis, MDCCCXXXI, 16]. Геродот в V в. до н.э. пишет уже непосредственно про каспиев [Herod., III, 67, 86, 93 и др.], а затем и более поздние античные авторы, включая Страбона [Geogr. 11,5,4; 11,12,5]. Имя каспиев (*kspi*) фигурирует в папирусах с острова Элефантина со второй половины V в. до н.э. [3, с. 217–229]. Вопрос об этнической принадлежности каспиев и кадусиев является предметом дискуссий.

Сообщения источников о Каспийских воротах, которые Александр Македонский прошел после победы в битве при Гавгамелах, преследуя Дария, породили бесчисленное число легенд и героических романов о царе Александре, от древних сирийских и персидских до средневековых европейских. В персидской книжной миниатюре с Искандаром «Двурогим» (араб. Зу-л-Карнайн) и Кавказскими воротами связаны два популярных сюжета. В одном из них описывается строительство «стены Искандара» (араб. *ac-sadd al-Искандар*; перс. *sadd-и Искандар*) непосредственно между отвесными стенами этого горного прохода под его непосредственным контролем. Заграждение, закрывающее Каспийский проход, было призвано оградить народы, принявшие власть Александра, от нападений со стороны их врагов [4, с. 18–30]. Во втором сюжете запечатлен момент встречи Александра с истекающим кровью Дарием и двумя его убийцами из числа его же приближенных (казначеем и советником) за Каспийскими воротами [Шах-наме, стихи 323–325].

Не меньшее значение для нашей темы имеют пересечения мифологии и священной традиции, в которой Искандар Зу-л-Карнайн часто отождествляется с Зу-л-Карнайном, фигурирующем в Коране. В 18-й суре Корана «ал-Кахф» к праведнику Зу-л-Карнайну обратился народ с просьбой защитить его от народов Йа'джуджа и Ма'джуджа. Отличительным признаком этого народа является лишь то, что он «едва понимал речь» [Коран 18: 92 (93)]. Сюжеты с предсказанием о Йа'джудже и Ма'джудже как предвестниках Судного дня и построения стены Искандара (Зу-л-Карнайна) не одно столетие будоражат умы богословов, поэтов и писателей во всем мусульманском мире. Особенно эта тематика волнует выдающихся авторов именно из восточной части Кавказа.

Знаменитый арранский поэт Низами Гянджеви в XII в. посвятил Искандару Зу-л-Карнайну отдельную книгу – «Искандар-наме» [5]. Основоположник азербайджанской историографии Аббас-Кули-Ага Бакиханов (ум. в 1847 г.) сделал его центральным в своей книге «Гюлистан-Ирам» [6, с. 18–36]. Пространственный ответ дагестанского просветителя и историка Гасана Алкадари (ум. в 1910 г.) на поставленный первым вопрос о Хизре (Хидре, ал-Хадире), в образе которого произошло наложение различных мифологических представлений о пророках Мусе, Ильясе и праведнике Зу-л-Карнайне, составляет почти половину от общего объема его книги «Джираб ал-Мамнун» [7]¹. Поскольку большая часть Восточного Кавказа в древности совпадала с территорией исторической Кавказской Албании (Алвана, Арана / Аррана), то в основе подспудного интереса местных авторов к этой вдохновляющей теме лежит вопрос,

1. Комментированный перевод арабского текста этого сочинения, не так давно подготовленный научным сотрудником Дагестанского федерального исследовательского центра РАН Хизри Алибековым, в настоящее время находится в издательстве. См.: [8].



Рис. 1. Встреча Искандара с умирающим персидским царем Дарием. Персидская миниатюра из иллюстрированного сборника Хамсе Алишера Навои (ум. в 1501 г.), вдохновленная одноименным произведением Низами Гянджеви (ум. около 1209 г.).
The Walters Art Museum, W.663, Fol. 199b

Fig. 1. Iskander at the side of the dying Persian king Darius. Persian miniature from the illustrated Hamse by Alisher Navoi (d. 1501), inspired by the work of the same name by Nizami Ganjavi (d. c. 1209).
The Walters Art Museum, W.663, Fol. 199b

какой неназванный народ мог быть удостоен чести быть упомянутым в Коране? Для верующего человека это не просто упоминание его народа или далеких предков в «Слове божьем» (*калам Аллах*), а прямое указание на заступничество божьего праведника, а, следовательно, и божье покровительство! Такая постановка вопроса, безусловно, целиком находится в плоскости мифологии и исламской духовной традиции, однако сам живой и незатухающий интерес, породивший богатую историографию, определенно является предметом исторического исследования.

Мифологические представления, хоть и в несколько измененной форме, заняли прочное место и в политическом дискурсе современного Дагестана. На 2000-летию города Дербента прозвучали ставшие расхожими утверждения о том, что он упоминается в Коране, возможно, имеется в виду *айат* о месте «между двумя стенами» (*байна саддайн*) или уже упомянутую суру 18 «ал-Кахф» о строительстве стены против народов Йа'джудж и Ма'джудж. Это очевидный, но глубоко ошибочный результат современного некритического сопоставления коранического сообщения о стене Зу-л-Карнайна с легендарными рассказами Низами Гянджеви об Искандаре Зу-л-Карнайне, укреплявшем дербентские стены с помощью железа. Мифологический нарратив, доминировавший в сочинениях мусульманских

авторов, живших на Восточном Кавказе с XII по XX вв., перекликается с христианскими преданиями о Гоге и Магоге, включающими Кавказ в более широкую библейскую эсхатологическую традицию.

Поиск исторических оснований коранического рассказа представляется настоящим вызовом и для современных историков, пытающихся отделить героические сведения от мифологических, а их вместе – от исторических. Нельзя сказать, что в этом направлении совсем не велись исследования [9, с. 279–356; 10, р. 331–344]. Однако за последние годы накопился новый материал, получены интересные результаты, раскрывающие общий контекст, которые мы попытаемся свести воедино, чтобы зафиксировать определенный этап исследований.

Источником исламской традиции является Коран, в котором, как и в Библии, нашли отражение отголоски событий прошлого, подвергшиеся сильной мифологизации. Для лучшего понимания контекста последующего повествования кратко повторим основные вводные данные, приведенные в источниках или установленные нами на предыдущих этапах исследования [9, с. 279–356]. В своих странствиях на пути Бога где-то в узком горном проходе между двумя высокими неприступными склонами («преградами») праведный царь Зу-л-Карнайн встретил народ, который «едва понимал речь», и взял его под свое покровительство: «А когда достиг до места между двумя преградами, то нашел перед ними народ, который едва мог понимать речь. Они сказали: “О Зу-л-Карнайн, ведь Йа’джудж и Ма’джудж распространяют нечестие по земле; не установишь ли нам для тебя подать, чтобы ты устроил между нами и ними плотину?”» [Коран 18: 92 (93)–93 (94)]. Далее говорится о кусках железа и расплавленном металле, с помощью которых Зу-л-Карнайн укрепил стену: «Он сказал: “То, в чем укрепил меня мой Господь, лучше; помогите же мне силой, я устрою между вами и ними преграду. Принесите мне кусков железа”. А когда он сравнял между двумя склонами, сказал: “Раздувайте!” А когда он превратил его в огонь, сказал: “Принесите мне, я вылью на это расплавленный металл»» [Коран 18: 94 (95)–95 (96)]. В итоге Зу-л-Карнайн построил высокую стену, укрепил ее металлом и защитил местный народ от племен Йа’джуджа и Ма’джуджа, которым трудно было пробить такую стену, либо преодолеть ее сверху: «И не могли они взобраться на это, и не могли там продырявить» [Коран 18: 96 (97)].

Широкий разброс интерпретаций коранического рассказа о Йа’джудже, Ма’джудже и З-л-Карнайне приводится в *тафсирах*, при составлении которых были использованы не только хадисы, но и информация из сочинений различных жанров, от исторического (*та’рих*) до жанра «чудес» (*’аджа’иб*). Гасан Алкадари приводит обстоятельный обзор *тафсиров* о , а также о праведнике Зу-л-Карнайне. В большинстве толкований Корана стена Зу-л-Карнайна сопоставляется со стеной Искандара; тем самым коранический праведник З-л-Карнайн, как и Искандар З-л-Карнайн в исламской историографии, отождествляется с Александром Македонским. Гасан Алкадари приводит легенду о том, что отцом Александра был Юпитер (имеется в виду Зевс-Амон, которого традиция изображала с двумя рогами), и его прозвище Зу-л-Карнайн «Двурогий» происходит от изображения этого царя на монетах, где его профиль чеканили в образе Зевса-Амона [8].

Большинство средневековых мусульманских авторов, за редкими исключениями², локализовали стену Искандара именно на Восточном Кавказе. Будучи не только одним из самых авторитетных муфасиров, но и крупнейшим историком своей эпохи, ат-Табари (ум. в 923 г.) в своем «Тафсире» объясняет слова *байна ас-садафайн / саддайн* как «между двумя горами», которые находятся рядом с Арменией и Азербайджаном [12, т. 15, с. 407]. В качестве историка описывая в деталях арабскую экспедицию 657 г. против хазар, в которой участвовал и правитель Баб ал-аббаба ‘Абд ар-Рахман ал-Бахили, ат-Табари не отождествляет эту мифическую стену «между горами» с дербентской, поскольку он хорошо знал город по описаниям, дошедшим до него со слов одного из участников этого похода через их потомков³. Зная, что с одной стороны дербентского прохода находится море, ат-Табари избегает какой-либо детализации, стараясь не смешивать героические рассказы об Искандаре с историческими, а Коран и Сунну – с мифологией и историей.

2. С легкой руки арабского путешественника Ибн Баттуты в исторической науке сложилось мнение, что в рассказе о Зу-л-Карнайне отражены реальные события, связанные с походами Александра Македонского на Восток в IV в. до н.э.: под преградой подразумевается Великая Китайская стена, а под Йа’джуджем и Ма’джуджем – кочевые народы, против которых и была построена эта стена. См., например: [11, р. 896].

3. По мнению О. Г. Большакова, детали описания похода против хазар восходят либо к Йазиду, сыну ‘Алкамы б. Кайса (ум. в 681 г.), участвовавшего в походе, либо к его племяннику Йазиду б. ал-Асваду, известному по политическим событиям середины VII в. [13, с. 21].

Комментарии к кораническому рассказу о Зу-л-Карнайне можно разделить на две категории: одни комментаторы вслед за ат-Табари считали реальными, другие сопоставляли их с реальными народами – хазарами, аланами, тюрками, иными кочевниками, нападавшими на мусульман с севера. В своем *тафси́ре* «Мафатих ал-гайб» Фахр ад-дин ар-Рази (1150–1210) указывал на северную часть Кавказа как на место пребывания многочисленных народов, враждебных мусульманам [14]. Опираясь на сведения мусульманских историков и географов – Абу-л-Хасана ал-Мас‘уди, Абу Исахака ал-Истахри и Йакута ал-Хамави, Мухаммад Кашмири (1875–1933) настаивал на том, что стена Зу-л-Карнайна находилась на Кавказе: отвергая мнение о Великой Китайской стене как стене Зу-л-Карнайна, поскольку она находится на крайнем востоке, он подчеркивает, что Коран располагает стену Зу-л-Карнайна на севере [15]. В других современных интерпретациях мусульманской традиции вопрос о местонахождении стены Зу-л-Карнайна все чаще признается метафизической проблемой, не имеющей решения, особенно в свете того, что народы Восточного Кавказа и далее Урало-Поволжья, живущие, согласно приведенным выше тафсирам ат-Табари и других средневековых ученых, на исторических землях, ныне исповедуют ислам. Все больше теологов склоняется к тому, чтобы «оставить этот вопрос Аллаху», поскольку точное местонахождение стены и скрывающихся за ней не имеют значения, иначе Аллах открыл бы завесу над этой тайной в Коране или через Пророка в хадисах; гораздо важнее верить в их существование, а также в то, что они появятся незадолго до Судного дня.

Для выявления исторических оснований некоторых сюжетов Корана и Сунны, восходящих к богатой библейской традиции, необходим источниковедческий анализ всего комплекса данных, учитывающий различные аспекты темы, в том числе междисциплинарные. Такой анализ начнем с толкований Ибн Касира (1301–1373), на которого ссылается Гасан Алкадари в самом начале объяснения имен Хидра. Комментируя коранический рассказ о Зу-л-Карнайне, Ибн Касир, а вслед за ним и Гасан Алкадари подчеркивают, что некоторые ученые богословы считают потомками Йафиса (библейского Иафета), прародителя тюрков [8, с. 14]. При этом автор «Джираб ал-Мамнун» наотрез отказывается отнести народы Йа’джуджа и Ма’джуджа к числу тюркских, хотя и приводит мнение Ибн Касира: «Население, проживающее с северной и южной стороны Дербентской стены, ни в одном языке не известны под именем тюрков, Йаджудж-маджуджей или синонимов этих слов. Особенно население к северу от стены ни по телосложению, ни по нраву не могут быть отнесены к Йаджуджу и Маджуджу» [8]. Тем более, что специальные посланцы в составе экспедиции во главе с Салламом ат-Тарджуманом, отправленные халифом ал-Васиком в 228 г. х. – 842 г. на север для установления местонахождения стены Зу-л-Карнайна, «достигли Ширвана, затем Баб ал-абваба Дарбанда, затем продолжили путь из Дарбанда на север в течение пятидесяти трех дней и достигли до края искомой стены. Они рассмотрели ее, выяснили ее границы, новости о ней и вернулись оттуда в Самарканд, а оттуда в Багдад. Это путешествие заняло у них два года и четыре месяца. Это означает, что та стена не является стеной Дарбанда» [8].

Наиболее близкое к кораническому описание заграждения от Йа’джуджа и Ма’джуджа приводит Абу-л-Касим Фирдоуси (ум. ок. 1020 г.) в своей поэме «Шах-наме», известной в многочисленных версиях [17]. Литературные произведения Низами Гянджеви (XII в.), Амира Хосрова Дихлави (XIII в.), Закарийи ал-Казвини (XIII в.), Хамдаллаха Казвини (XIII–XIV вв.), Алишера Навои (XV в.) и других восточных авторов создавались под сильным влиянием «Шах-наме», поэтому они не могут использоваться в качестве аутентичных исторических источников: история в таких произведениях является всего лишь фоном для раскрытия образов литературных героев. Вместе с тем, отрицать использование в средневековых литературных произведениях, созданных по историческим сюжетам, собственно исторических данных невозможно: известно, что популярные в древности и особенно в средние века «романы об Александре» так или иначе описывали реального Александра Македонского.

Для создания более или менее достоверного исторического фона для своих героев Фирдоуси, как известно, опирался как на древнеиранский эпос, прежде всего на позднесасанидский свод истории иранских царей *Хадаи-намак*, который как раз в X в. был переведен со среднеперсидского на новоперсидский [18, с. 11–12]. Возможно, здесь не обошлось и без самого Фирдоуси: утверждают, что до создания своей «Книги царей» он много времени потратил на систематизацию древнеиранского эпоса и перевод его на доступные языки [19]. Часть переведенных в тот период текстов вошли в арабские исторические сочинения ат-Табари, Ибн Кутайбы, ал-Йа’куби, ал-Балазури, Ибн Мискавайха, ад-Динавари,

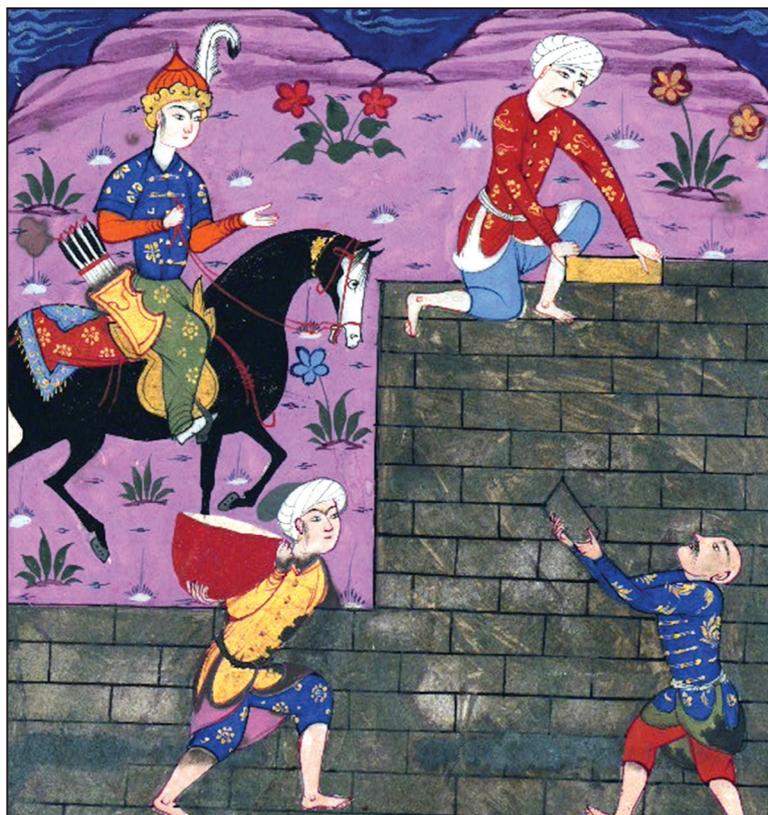


Рис. 2. Искандар Зу-л-Карнайн строит стену в горном проходе Кавказа. Персидская миниатюра из рукописи 1501 г. 'Адажа'иб ал-махлукат Мухаммада ат-Туси (XII в.). The Walters Art Museum, W. 593, Fol. 95a

Fig. 2. Iskander Dhu al-Qarnayn watches the wall being built between the mountain passage in the Caucasus. Persian miniature from a 1501 manuscript of 'Adaja'ib al-makhlūqat by Muhammad at-Tusi (12th century). The Walters Art Museum, W.593, Fol. 95a

ал-Мас'уди, Хамзы ал-Исфахани, ас-Са'алиби и др. Именно по этой причине исследователи вслед за Т. Нёльдеке делят «Шах-наме» на три части: мифологическую, героическую и историческую, указывая на то, что восходящие к древности исторические сведения этого выдающегося памятника персидской литературы, работа над которым была начата как раз в конце X в., чрезвычайно значимы [20].

Особое место сюжеты занимают в исламской литературной традиции, особенно восточнокавказского происхождения. Низами Гянджеви никогда не смешивал мифологические сведения о стене Йа'джуджа с выдуманной им историей о завоевании Искандаром Зу-л-Карнайнном крепости в Дербентском проходе. «Искандар-нама» отчетливо различает мощную крепость в Дербентском проходе от вала Искандара «в северных пределах», которую Низами также называл стеной Йа'джуджа (*садд-и Йа'джудж*). Так же считал и Гасан Алкадари.

Вместе с тем, ссылаясь на династию Кеянидов, мифических предшественников Ахеменидов, Низами тем не менее домысливает легенду о строительстве Искандаром дербентского ограждения для защиты земледельцев от набегов кочевников, после чего его войска отправляются дальше к замку Сарир, туда, где хранятся волшебная чаша и трон Кей-Хосрова. Оправданием такого художественного приема со стороны Низами служит его любовь к родине, Аррану. Описывая Берду (Партав, араб. Барда'а), древнюю столицу Кавказской Албании, расположенную на Карабахской равнине на правом берегу Куры, он восторгается красотами родного края:

*Так прекрасна Берда, что январь, как и май,
Для пределов ее — расцветающий рай.
Там на взгорьях в июле раздолье для лилий.
Там весну ветерки даже осенью длили.
Там меж роц благовонных снует ветерок,
Их Кура огибает, как райский поток [5, т. 1, с. 19].*

При работе с библейской (соответственно, и коранической) историей и ее отражением в мусульманских историко-литературных источниках чрезвычайно важно отделять мифологическую часть приводимых в них рассказов от героической, а их вместе – от исторических сведений. Сопоставление библейских данных с античными источниками позволяет скорректировать факты и события библейской истории, отделяя реальность от вымысла, а собственно историю – от бродячих фольклорных сюжетов [21, р. 118–127]. В пророчестве Иезекииля Гог – не просто человек, а верховный князь Мешеха и Фувала (Тубала), более того, он управляет народами на земле Магога. Вместе с Гогом находились и «потомки Гомера со всеми отрядами его», и «дом Фогармы, от пределов севера, со всеми отрядами его» [Иез. 38:2–3; 39:1]. В исторической литературе библейский Гомер отождествляется со страной киммерийцев, древнего доскифского населения Предкавказья и Северного Причерноморья, вторгшихся в Закавказье и Малую Азию в конце VIII в. до н.э. (*Gi-mir-rája* клинописных текстов, Кіцмі́рїої / Кіцмерої античных авторов) [22, s. 252], а Магог – со скифами. Геродот называл киммерийцев ранними скифами, а Таргитаоса (библейского Фогарму) – отцом скифов (*ašguzāia*, *asguzāia*, *iškuzāia* ассирийских, вавилонских текстов). «Дом Фогармы» «со всеми отрядами его» локализуется в Библии «от пределов севера». В библейской традиции на Кавказе Тогарма считается прародителем-этнархом кавказских, в том числе дагестанских народов. Леонти Мровели (XI в.) сообщает, что «у армян и картлийцев, ранов и моваканов, эров и леков, мегрелов и кавкасианов – у всех [этих народов] был единый отец по имени Таргамос» [23, с. 5].

Исторические основания ветхозаветного рассказа о князе Гоге и земле Магога, богатой христианской эсхатологии о Гоге и Магоге, основанной на откровении Иоанна, и коранического рассказа о Йа'джудже и Ма'джудже, подробно рассматривались в одном из наших предыдущих исследований [9, с. 279–356]. В этой же работе приводится исчерпывающий анализ и сравнение работ других авторов, в том числе зарубежных, по данной теме [там же]. Для нашего фокуса гораздо важнее, что жители средневекового Дербента – одного из крупнейших «исламских центров» на Восточном Кавказе в X – нач. XIII в. – не только воспринимали мусульманские предания о Йа'джудже и Ма'джудже как предвестниках Судного дня, но и искренне считали, что они, «народ ал-Баба/Дербента», защищают мусульманский мир от бесчисленных «неверных» (*ал-куффар*), обитающих к северу от города. Это подтверждает анализ мусульманских преданий из «Рисале-йи Бабийе» – неопубликованного еще сборника мистических *хадисов*, ныне хранящийся в Берлинской библиотеке, который был составлен в Дербенте в XVI в. на османско-турецком языке по заказу Оздемир-оглу Осман-паши (ум. в 1585 г.), который известен на своей родине как завоеватель Кавказа. Называя Баб ал-абваб «священным местом», безымянный автор со ссылкой на Абу Хурайру приводит *хадис*, в котором поясняется, что молитвы в городе в течение дня приравняются молитвам в другом месте в течении 60 лет [24, с. 4]. Характерно, что в этом сочинении Горная стена (Даг-бары), продолжающая линию фортификационных укреплений Дербента на 42 км вглубь гор, названа так же, как и стена Зу-л-Карнайна – «Великим ограждением» (*ас-садд ал-а'зам*). В Румянцевском списке «Дербенд-наме» Горная стена прямо названа «стеной Искандара Зу-л-Карнайна» [25, с. 6–64]. В другом списке «Дербенд-наме», изданном Мирза Али Казембеком, говорится о том, что Кавад построил непосредственно у стены Искандара «великий город и назвал его Баб ал-абваб Дербенд» [26, с. 5]. В «Рисале-йи Бабийе» приводится *хадис*, который указывает на предзнаменование Судного дня: «Ближе к концу света на этой стене построят всякого рода сооружения и постройки, а потом она разрушится» [24, с. 14].

В связи с этим обращает на себя внимание название самых узких и практически заложенных ворот, точнее, прохода, в северной оборонительной стене Дербента – Баб ал-кийама («Врата Судного дня»). В отличие от крупных центральных ворот Кырхляр-капы (араб. Баб ал-джихад), расположенных в этой же стене, но несколько выше, эти ворота-проход очень маленькие. Изображения лука с загнутыми концами, с натянутой тетивой и стрелами на кладке проходе Баб ал-кийама М. С. Гаджиев относит к X–XII вв. [27, с. 24]. Справедливо полагая, что «изображения луков со стрелами (как и находка наконечника стрелы, воткнутого черешком в потолок и направленного, таким образом, вниз), несомненно, имели глубокую смысловую нагрузку» и, по всей видимости, выполняли охранительную, благопожелательную функцию, М.С. Гаджиев отметил, что смысл этих рисунков не вполне понятен [27].

Изображения на стенах *рядом с воротами Судного дня* логически должны иметь прямое отношение к символике Судного дня. Абу 'Абдаллах ал-Казвини (824/5-886/7 г.), известный как Ибн Маджа, приводит *хадис* о множестве стрел, которые несметные полчища Йа'джуджа и Ма'джуджа пустят в небо перед Судным днем, когда перебьют всех верующих на Земле. Эти стрелы упадут вниз, обогранные кровью обитателей Неба [Ибн Маджа. Сунан. 4080]. Как известно из другого *хадиса*, с помощью Аллаха луки, стрелы, щиты и всякое другое оружие Йа'джуджа и Ма'джуджа будет предано огню, и они будут гореть 7 лет.

Гасан Алкадари также приводит этот *хадис*, что «Йа'джудж и Ма'джудж будут выпускать стрелы в сторону неба, которые будут возвращаться к ним, имея следы крови, на что они скажут: “Мы покорили обитателей земли и одолели обитателей небес”. Тогда Аллах найдет на их затылки червей, из-за которых они погибнут» [8]. Поэтому луки со стрелами, обращенными вниз, скорее всего, связаны именно с исламской эсхатологией, а не благопожеланиями. Не исключено, что в этом же смысловом ряду можно интерпретировать и многочисленные отметки с лигатурой *ла* (частица отрицания «не», «нет») на оборонительных стенах Дербента, обозначающие твердое «нет» ежедневным, хоть и невидимым, попыткам Йа'джуджа и Ма'джуджа пробить стену.

В пользу такой интерпретации, возможно, свидетельствует также небольшое смотровое окошко в верхней части ворот Судного дня в Дербенте, которое традиционно закрывалось камнями так, что всегда оставалось небольшое отверстие. Некоторое объяснение этой традиции мы находим в *хадисе* от Абу Хурайры, который Гасан Алкадари приводит со ссылкой на два «Сахиха»: «Сегодня в стене Йа'джудж и Ма'джудж была проделана вот такая дыра», – и Пророк соединил большой и указательный пальцы в виде круга» [9].

Не углубляясь в детальный анализ причин появления тех или иных сюжетов, который приведен в ряде наших публикаций, отметим, что убежденность в том, что Александр Македонский, или ал-Искандар б. Филибус ал-Йунани, как его называл Гасан Алкадари, взял под свое покровительство местных жителей, для которых была построена стена Искандара, чрезвычайно укоренена в местной традиции, принимающей за нее фортификационные сооружения Дербентского оборонительного комплекса,



Рис. 3. Ворота Судного дня (Баб ал-кийама) Дербента. Фото М. С. Гаджиева

Fig. 3. The Gate of the Judgment Day (Bab al-Qiyama) in Derbent. Photo by M. S. Gadzhiev

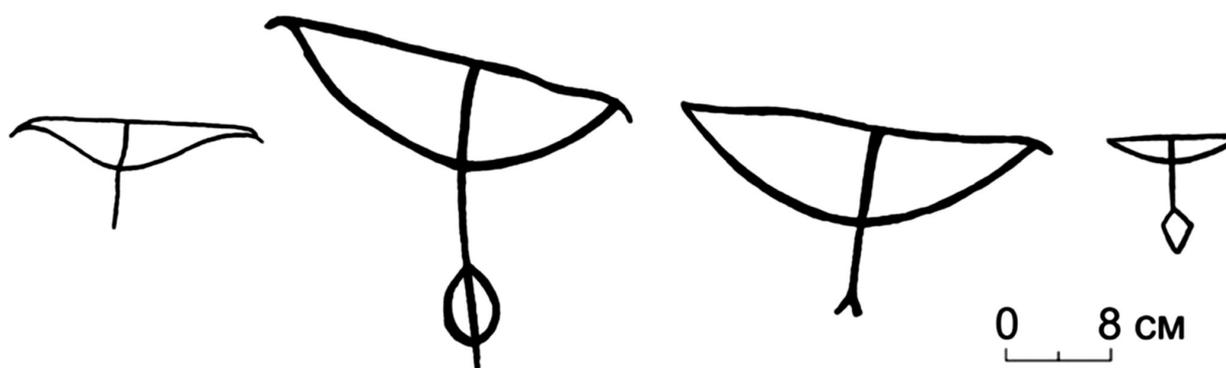


Рис. 4. Изображения лука и стрел на кладке прохода Баб ал-кийама.
Прорисовки М. С. Гаджиева

Fig. 4. Images of bow and arrows on the masonry of the Bab al-Qiyama passage. Sketches by M. S. Gadzhiev

включая Горную стену [28, с. 46–48]. Ключевой момент коранического рассказа как раз зафиксировал в своем «Искандар-наме» Низами Гянджеви, когда он упомянул об охранной грамоте Искандара местным жителям:

*Взяли клятву с царя, что не станет угрюма
Участь светлой Берды от нашествия Рума.
Дав охранную грамоту, сел он в седло,
Поскакал ... [5, т. 1, с. 22].*

Многочисленные указания, содержащиеся в классических *тафсирах* и популярной мусульманской литературе, поставили Восточный Кавказ в центр всей исламской эсхатологии как место, где Зу-л-Карнаин построил стену против нечестивых народов Йа'джуджа и Ма'джуджа, чтобы защитить местный народ, обратившийся к нему за помощью. Благодаря «Шах-наме» Фирдоуси и богатой литературе, развивающей эпическую традицию жизнеописания царей, древние мифологические сюжеты, на которых зиждется не только исламская, но и библейская эсхатология, обретают новое звучание. Большую роль в этом смысле сыграла книга «Искандар-наме» Низами Гянджеви, известная во многих списках, отличающихся своими превосходными книжными миниатюрами.

К каким народам на северных границах расселения разнородного иранского этнического массива можно отнести слова *айата* о местном народе, жившем на границе с Йа'джудж и Ма'джудж и «едва понимавшем речь»? Ясно, что не к различным иранским народам (тальшам, татам, курдам и др.). И, по всей видимости, речь должна идти о разноплеменном и многоязычном массиве восточнокавказских (дагестано-нахских) народов, языки которых разделились задолго до описываемых легендарных событий.

Противоположную проблему языковой коммуникации мы находим в анонимном персидском источнике «'Аджа'иб ад-дунья» при описании Нахдживана (средневековой Нахичевани). О жителях этого города рассказывается, что «они — [люди] отважные, борцы за веру, стрелки из лука, гостеприимны, красноречивы» [29, с. 243]. Далее автор сочинения сообщает интересную деталь, которая ему показалась особенной:

ونخبوانيان همه زبانهها بتوانند گفت و هيچکس زبان ايشان نتواند گفتن

«Нахдживаны могут говорить на всех языках, на их же языке говорить не умеет никто» [29, с. 243].

Анонимный автор, явно иранец по происхождению⁴, вряд ли не смог бы распознать один из персидских языков на территории Нахдживана, будь он тальшский или курдский – со временем именно эти

4. Обычно жанр «чудес», достигший наивысшего развития в космографиях XII–XIII вв., был распространен в персидских областях Халифата, ср. «'Аджа'иб ал-махлукат» Закарийи ал-Казвини.

иранские народы стали этнически доминировать в этом древнем крае, некогда граничившем с Урарту. Идентифицировать народ, на языке которого «говорить не умеет никто», может помочь исследование этимологии названия Нахичевань. В русском переводе Л.П. Смирновой персидское название, зафиксированное в арабской форме как *نخجوان*, без использования дополнительной диакритики, принятой для аджамского письма, неправомерно приводится как Нахчуван, что является неточным чтением слова в источнике. После *джим* в названии идет *вав*, после которого следует *алиф*, следовательно, *вав* здесь используется не как долгота, а как самостоятельная согласная фонема. Иначе получилось бы две долготы подряд, что недопустимо. Слово графически совершенно определенно читается как Нахдживан (ср. арм. Նախիջուանի [Нахиджеван]), фонетический Нахчиван, поскольку *джим* традиционно использовался для передачи звука 'ч'. Е.М. Поспелов предлагает понимать название этой местности, по которому получил свое название город *Нахтчаван*, как «земля рода нахтча» [30, с. 160].

Единственный язык, который дает прямую этимологию этого слова – чеченский, носители которого имеют самоназвание мн. ч. *нохчий* (ед. ч. *нохчо/нохчи/нахчий/нахче*), к которому присоединен иранский топоформант (*а*)ван («поселение, населенное место»), известный на Южном, Юго-Восточном Кавказе (ср. Ширван, Камышеван / талыш. Гумишэвон). Топоним Нахдживан (др.-греч. Ναξουάνα) находит прямую параллель с этнонимом нахчаматеан, упомянутым в армянской географии VII в. «Ашхарацуйц» в описаниях жителей устья Дона. Речь идет, конечно же, не о расселении нахов от Куры до Дона, а об их вероятном и достаточно заметном участии в походах и совместных действиях с аланами, которые контролировали водные маршруты, в том числе, по реке Дон, вплоть до периода монгольских завоеваний. К.П. Патканов, издавший текст источника, не случайно увидел в *этом этнониме* обозначение нахов [31, с. 38, прим. 135]. Это мнение поддержали и другие исследователи (Н.Я. Марр, С.Т. Еремян, Ю.Д. Дешериев и др.), в т.ч. с выделением эндонима *нахча* и топоформанта *мат* (В.Б. Виноградов) (ср. сармат, савромат и др.).

Многомерный подход требует, чтобы были учтены все возможные интерпретации каждого исторического факта. Макс Фасмер [III, 50] ставил под сомнение чеченскую этимологию А.М. Дирра и склонялся к объяснению др.-арм. *Нахѳиан* от арм. собств. *Нахѳ*, *Нахѳ* и арм. *аван* 'местечко'. Нам представляется маловероятным, чтобы армянский язык был столь незнакомым для иранцев, арабов и греков, с глубокой древности находившихся с армянами в тесных контактах на всем Ближнем и Среднем Востоке, включая Северную Африку и Малую Азию. Учитывая это соображение, информация «'Аджа'иб ад-дунья» о языке, на котором «говорить не умеет никто», вполне может соответствовать именно нахскому языку. Конечно, доводы, относящиеся к категории языковых интерпретаций, так же, как и предположения о степени узнаваемости армянского языка, не могут служить решающими аргументами в дискуссиях по данной теме. В контексте настоящего исследования важно то, что информация о недоступности языка сама по себе выступает в качестве ценного источниковедческого аспекта.

Определяя границы Аррана не как политической, а культурно-исторической области (поскольку в этот период Арран находился в составе Арабского халифата), Ибн Хаукал подчеркивает, что Каспийском море «с запада граничит с Арраном» [32, с. 82]; в качестве границы между Арраном и Азербайджаном он называет реку Аракс: «Границу района ар-Ран снизу образует река Рас (т.е. Аракс. – прим. А.А.), на берегу которой находится город Варсан» [32, с. 128].

Сопоставление этого сообщения с информацией Абу Исхака ал-Истахри дает неожиданный результат: по сведениям его «Книги путей и царств» границы Аррана на севере тянулись от Баб ал-абваба до Тифлиса, отсюда – до Нахчивана, расположенного на берегу Аракса [33, с. 190]. «'Аджа'иб ад-дунья» дополняет, что «река Аракс течет в пределах города; приятные фрукты. Говорят, нет во всем мире винограда лучше и полезнее нахчиванского» [29, с. 243]. Таким образом, в арабских источниках города Нахчиван и Варсан определяются как южные точки на границе Аррана. Мы могли бы принять это за разные города, если бы не знали, что Ибн Хаукал дополнял, уточнял ал-Истахри и осовременивал его информацию. Поэтому можно предположить, что он привел иное название города.

Исследователи не могут окончательно определиться с одной из ключевых проблем нашей темы – локализацией Каспийских ворот (лат. *Portae Caspiae*, др.-греч. *πύλαι Κάσπιαί*). В разных источниках имеются в виду как несколько разных проходов, так и собирательный характер этого топонима. Однако нас интересуют только те «ворота» к Каспию, где Александр встретился с умирающим Дарием.

В последнее время заметно усиливается хорошо подтверждаемая прямыми указаниями источников точка зрения, связывающая название Каспийских ворот с каспиями (греч. Κάσπιοι, лат. Caspii) и Каспианой (др.-греч. Κάσπιανα, лат. Caspiana). Каспиана известна как небольшая область на юго-восточном побережье Каспийского моря в низовьях Куры и Аракса. Согласно Страбону, она входила в состав Албании [Strabo. *Geogr.* XI,4,5]. Вероятно, поэтому Диодор Сицилийский (I в. до н.э.), ссылаясь на Ктесия, определял местонахождение Каспийских ворот на территории Албании [Diod. Sic. *Bibliotheca.* II, 2, 3]. Выявлен ряд новых пересечений и совпадений, которые вряд ли являются случайными. Они приводятся в нашем специальном исследовании [4, с. 18–30].

Собранные аргументы поддерживают предложенную А. Джексоном локализацию Каспийских ворот [34, р. 127–137], через которые Дарий III пытался уйти от преследовавшего его Александра, с известным горным проходом с говорящим названием *Сар-е Дарра* («голова Дария»). *Сар-е Дарра* находится как раз между Табаристанскими горами (Гирканией) и Малым Кавказским хребтом, там, где проходит единственный путь из Мидии в Албанию. По Арриану, обращаясь к войску, среди стран, которые «этими трудами мы добыли себе», царь Александр называет и «земли за Каспийскими воротами, по ту сторону Кавказа» [Anabasis, V, 25].

Кроме того, некоторые новые аргументы дает анализ царских эпитетов в исторической ономастике Кавказа [35, с. 191–200]. Не повторяя опубликованные данные, отметим, что римские источники зафиксировали латинское название горы *Ал-бурз* (букв. «царь-гора») около Казвина, где находились Каспийские ворота на территории расселения каспиев – ее называли Каспийскими горами (*Caspii montes*). Еще одним кирпичиком в эту конструкцию можно считать этимологию города Казвин на территории исторической Гиркании: исследователи допускают возможность интерпретации топонима Qazvīn через *Kaspēn «каспий». Они также соглашаются с сообщениями античных источников, что именно каспии дали имя Каспийскому морю (*hē Kaspiā thálassa*), Каспийским горам (*tà Káspia órē*) и Каспийским воротам (*hai Káspiai/Kaspiádes pýlai*) [37, р. 62]. Одним из античных авторов, связывавших название Каспийских ворот (*Porta Caspia*) и Каспийского моря (*Caspium mare*) с именем народа каспиев, был Плиний Старший [Pl. *Nat. Hist.* VI. 38–39]. Мовсес Хоренаци называл Каспийские ворота Аланскими (в нашей гипотезе это то же самое, что и Албанские ворота, со значением «Царские» [35, с. 191–200]), при этом он четко размещал их рядом с каспами (*ar drambk' Alanac' ew Kasbic'*) [История, 7.5.5]. *Возможно, появление названий каспиев в других районах Кавказа связано с их вынужденными миграциями, в том числе вместе с другими народами, прежде всего, аланами (ср. гора Казбек на Кавказе, который, по замечанию Страбона, называли Каспием, город Каспий в Грузии в 10 км от границы с Южной Осетией и др.).*

Сопоставив локализацию источниками «Земли кадусиев» и «Земли каспиев» на одной территории, И.М. Дьяконов [37] и Играр Алиев [38] выдвинули гипотезу, что в раннеантичный период кадусии скрывались под более распространенным именем «каспиев», которое предположительно может быть общим обозначением племён юго-западного Прикаспия. Поэтому, очевидно, кадусии у Арриана не случайно идут в связке с албанами в качестве их соседей и союзников. М.С. Гаджиев сопоставил кадусиев античных авторов с упоминаемыми у армянского историка Егише племенем *катши* / *катишк* (*katišk*), а последних с маленькой восточнокавказской народностью хинлагутцев [39, с. 10], которые именуют себя *каьти халк*, *кетид*, *кеттитурдур*, свое селение – *Kätš* (Хиналыг), а родной язык – *каьти мицI*. Он же в этой связи обратит внимание на отождествление кадусиев с гелами Плинием Старшим: «гелы, которых греки называли кадусиями»: “Gaeli quos Graeci Cadusios appellavere” [Plin. *Nat. Hist.*, VI, 46].

Обращает внимание, что у античных авторов гелы упоминаются, как правило, в паре с легами, которые, как известно, локализуются на Восточном Кавказе. По информации Страбона, ссылающегося на спутника Гнея Помпея Феофана Митиленского, «между амазонками и албанами живут гелы (Γέλας) и леги (Λήγαζ)» [Strabo. *Geogr.* V, 5, 10]. Ту же информацию приводит Плутарх [Plut. *Pomp.* XXXV]. Основываясь на компьютерных этимологических базах данных дагестанских языков О.А. Мудрака, легов можно было бы отождествлять со всем древнедагестанским этническим массивом или его частью, а не только с древнелезгинскими племенами, и вот почему. Этот этноним сохранился в самоназвании нескольких лезгинских народов, прежде всего, самих лезгин – *лезги*, мн.ч. *лезгияр* (древнее *leg* – *legz*,

раннесредневековое *lakz / lakzan*, с более поздней метатезой труднопроизносимого *legz* в *lezgi* с лезгинским (и арабским) окончанием прилагательного 'u'. Далее, по данным О.А. Мудрака, в хиналугском языке самоназвание алыкцев, одной из групп хиналугов, зафиксировано как *legg-ыд* (косвенная форма «легский»). При этом утии, которых большинство исследователей относит к числу лезгиноязычных народов, никогда не считали себя легами / леками: в удинском языке слово *lek*: (-*ruχ*) используется для обозначения всех дагестанцев, живущих к северо-востоку; архаичная форма мн.ч. *lek:ruχ* указывает на исконность этого слова, а не заимствование.

Немаловажно, что в лакском языке этот этноним в качестве самоназвания народа сохранился практически в своей исходной форме *lak* (-*ral*), *lak:u* – «лакский». В бацбийском, одном из нахских языков, для обозначения дагестанцев и лезгин используется *leḳ* (относ. прил. *leḳur*). Этот факт представляет особый интерес для исследователей, поскольку древняя лексема отражается в языке недагестанских народов, живущих в долине реки Алазань. В фонетической норме *laeg*, близкой к лезгинской, общее значение слово *leg / lek* «человек» сохранилось в осетинском, а значит, и в аланском языке, откуда в хазарский период оно, очевидно, заимствовалось и в другие языки (ср. венг. *legeny* 'парень, молодой человек').

Наконец, не могу не обратить внимание на распространенное обращение *le* к мужчине в аварском языке, поскольку по отношению к женщине используется другое обращение (*йо*). Однако кажущуюся на первый взгляд очевидной связь этого редуцированного обращения со словом *leg* в общем значении 'человек, мужчина' доказать с помощью формального инструментария сравнительно-исторического языкознания не удастся. В частности, остаются непонятными причины предполагаемой редукции. В этимологическом словаре «Аварские основы» О.А. Мудрака данная словоформа восходит к корню **leb-* со значениями 'мужчина (молодой)', 'мужественный', имеющему несколько иную северокавказскую этимологию [40, с. 407].

Попытка этимологизировать этноним каспии (арам. *kspy*, арм. *Kasp'k*) также выводит на юго-восточную ветвь нахско-дагестанской языковой семьи, с основой **ka`* *sə* 'человек, личность; некто' и суффиксом мн. числа (цах. *-bi*, крыз. *-bi*, буд. *be*), который исторически был характерен и для других дагестанских языков [4, с. 24].

Таким образом, каспии, как и кадусии, могли принадлежать к тому же этническому массиву, что и пограничные с ними албанские племена – собственно албаны, леги, утии, гаргары и др. При этом, кадусии и каспии, очевидно, очень рано подверглись иранизации, вероятно, со стороны народов гилянской группы (самоназвание *гиляни*), со временем занявших все юго-восточное побережье Каспия: возможно, именно этим можно объяснить вышеупомянутое высказывание Плиния Старшего о гелах, которых «греки называли кадусиями» [Plin. Nat. Hist., VI, 46]. Впрочем, эти выводы нуждаются в дополнительных аргументах, как и сопоставление гилянских народов с историческими гелами. Каспии, судя по замечанию Страбона, к рубежу эр также были полностью ассимилированы [Strabo. Geogr. XI, 4, 5], оставив при этом заметный след не только в названии моря, но и в топонимике Кавказа (гора Казбек, город Каспи), который, по сообщению того же Страбона, обитатели этого края именовали Каспием.

Приведенные, пока еще предварительные данные дают возможность приоткрыть завесу над некоторыми историческими событиями, ставшими впоследствии не только мифологическими, но из-за отражения их в священной традиции, в коранических и библейских преданиях еще более значимыми для людей. В вопросах религии доказательства не нужны, а вера не нуждается в аргументах. Но для установления более полной картины и реальной исторической подоплеку имевших место событий необходимы специальные, гораздо более масштабные и комплексные исследования, которые мы надеемся провести в будущем, в сотрудничестве с археологами и лингвистами, с привлечением как новых или малоизвестных письменных источников, так и обновленных, существенно улучшенных критических изданий известных текстов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аликберов А.К. Человек и история в цифровую эпоху: Многомерный подход. М.: Наука, 2023.
2. Werner, Michael; Zimmermann, Bénédicte. Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité // *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2003/1. P. 7–36.
3. Меликов Р. Племя каспиев по античным и древневосточным источникам // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. XIII. 2003. С. 217–229.
4. Аликберов А.К., Мудрак О.А. Кавказская Албания и «Ворота» на Кавказе: Каспийские, Албанские и Аланские. Восток (Oriens). 2021. № 5. С. 18–30.
5. *Низами Гянджеви*. Искендер-наме. Пер. Конст. Липскерова. Т. I – II. Баку: Из-во АН Азерб. ССР, 1953.
6. Бакиханов, Аббас-Кули-Ага. Гюлистан-Ирам. Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1926.
7. *Ал-Алкадари, Хасан-афанди ад-Дагистани*. Джираб ал-Мамнун. Темир-Хан-Шура: Исламская типография Мавраева, 1912 (на араб. яз.).
8. *Гасан Алкадари*. Джираб ал-Мамнун. Пер. с араб. Х.Г. Алибекова. М.: Восточная литература, 2024 (в печати).
9. Аликберов А.К. К источникам и историческим основаниям коранического рассказа о Йа'джудже, Ма'джудже и Зу-л-Карнаине // *Ars Islamica*. В честь Станислава Михайловича Прозорова. Сост. и отв. ред. М.Б. Пиотровский, А.К. Аликберов. М.: Наука – Восточная литература, 2016. С. 279–356.
10. Alikber K. Alikberov. The Wall of Iskandār in the Medieval Muslim Tradition in the East Caucasus // *Sharing Myths, Texts and Sanctuaries in the South Caucasus: Apocryphal Themes in Literatures, Arts and Cults from Late Antiquity to the Middle Ages*. Ed. by Igor Dorfmann-Lazarev. Peeters Publishers, 2022. P. 331–344.
11. Gibb, H.A.R., Beckingham, C.F. *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325–1354 (Vol. IV)*. Hakluyt Society, 1994.
12. Тафсир ат-Табари. Джами' ал-байан 'ан та'вил ал-Кур'ан ли-Аби Джа'фар Мухаммад б. Джарир ат-Табари (310–224 г.х.). Тахкик 'Абдаллах ат-Турки. 1–26. Ал-Кахира, 2001 (на араб. яз.).
13. *Большаков О. Г.* К истории завоевания Дербента арабами // Дагестан и мусульманский Восток: Сб. статей к 80-летию А.Р. Шихсаидова / Отв. ред. и сост. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: ИВ РАН, 2010. С. 15–22.
14. *Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar*. *Mafāṭīḥ al-ghayb, al-Tafsīr al-kabīr*. Vols. 1–2. 1872 (на араб. яз.).
15. *Ал-Кашмири, Мухаммад Анвар*. 'Ақида ал-ислам фи-хайат 'Иса 'алайхи ас-салам. Деобанд: Дар ал-'Улум ад-Диубандийа, 1987 (на араб. яз.).
16. *Ибн Касир*. Толкование Корана. В 4 томах. Уфа: Изд-во «Китап», 2022.
17. *Фирдоуси*. Шахнаме. Т. V. (От начала царствования Искендера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура) / Пер. с фарси Ц.Б. Бану-Лахути и В.Г. Берзнева, коммент. В.Г. Луконина. М., 1984.
18. Книга деяний Ардашира, сына Папака / Транскр. текста, пер. со среднеперс., введ., коммент. и глос. О. М. Чунаковой. М., 1987. С. 11–12.
19. Safa, Zabihollah. *Hamase-sarâ'i dar Iran*. Tehran, 1945.
20. *Nöldeke Theodor*. *Das iranische Nationalepos*. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1920. – IX, 107 S.
21. *Bietenholz P.G.* *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*. Leiden–N.Y.–Cöln: BRILL, 1994. P. 118–127.
22. *Jeremias A.* *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*. Lpz., 1906. S. 252.
23. *Мровели Леонти*. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / Пер. с древнегруз., предисл. и коммент. Г.В. Цулая. М., 1979.
24. *Рисале-йе Бабийе*. MS. 9 (Ms. orient. octav. 321). Der Koeniglichen Bibliothek zu Berlin. Section 2. Ff. 73a–98a.

REFERENCES

1. Alikberov AK. *Man and History in the Digital Age: A Multi-dimensional Approach*. Moscow: Nauka, 2023. (In Russ)
2. Werner M., Zimmermann B. Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2003/1, pp. 7–36.
3. Melikov R. Caspian Tribe According to Ancient and Ancient Eastern Sources. *Problems of History, Philology, Culture*. 2003; 13: 217–229. (In Russ)
4. Alikberov AK., Mudrak OA. Caucasian Albania and the “Gates” in the Caucasus: Caspian, Albanian and Alanian. *East (Oriens)*. 2021, 5: 18–30.
5. Nizami Ganjavi. *Iskender-name*. Trans. Const. Lipskerov. Vol. I-II. Baku: Academy of Sciences of Azerbaijan SSR, 1953. (In Russ)
6. Bakikhanov Abbas-Quli-Aga. *Gulistan-i Iram*. Baku: Society for Survey and Study of Azerbaijan, 1926. (In Russ)
7. Al-Alkadari Hassan-afandi ad-Dagistani. *Jirab al-Mamnun*. Temir-Khan-Shura: Mavraev Islamic Printing House, 1912 (in Arabic).
8. Hasan Alkadari. *Jirab al-Mamnun*. Trans. from Arabic by H.G. Alibekov. Moscow: Vost. Lit., 2024 (in print).
9. Alikberov AK. On the Sources and Historical Foundations of the Quranic Story About Ya'juj, Ma'juj and Dhu al-Qarnayn. *M.B. Piotrovsky, A.K. Alikberov (comps., eds.). Ars Islamica. In Honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka – Vost. Lit., 2016: 279–356. (In Russ)
10. Alikber K. Alikberov. The Wall of Iskandār in the Medieval Muslim Tradition in the East Caucasus. In: Igor Dorfmann-Lazarev (ed.). *Sharing Myths, Texts and Sanctuaries in the South Caucasus: Apocryphal Themes in Literatures, Arts and Cults from Late Antiquity to the Middle Ages*. Peeters Publishers, 2022: 331–344.
11. Gibb HAR., Beckingham CF. *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325–1354 (Vol. IV)*. Hakluyt Society, 1994.
12. *Tafsir at-Tabari. Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an li Abi Ja'far Muhammad b. Jarir at-Tabari (310–224 AH)*. *Tahqiq 'Abd Allah at-Turki*. 1–26. Al-Qahira, 2001 (in Arabic).
13. Bolshakov OG. On the History of the Conquest of Derbent by the Arabs. In: A.K. Alikberov, V.O. Bobrovnikov (eds., comps.). *Dagestan and the Muslim East: Collection of Articles for the 80th Anniversary of A.R. Shikhsaidova*. Moscow: IV RAS, 2010: 15–22. (In Russ)
14. *Rāzī Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar*. *Mafāṭīḥ al-Ghayb, al-Tafsīr al-Kabīr*. Vols. 1–2. 1872 (in Arabic).
15. *Al-Kashmiri Muhammad Anwar*. *'Aqida al-Islam fi-Hayat 'Isa 'alaihi al-Salam*. Deoband: Dar al-'Ulum ad-Diubandia, 1987 (in Arabic).
16. Ibn Kathir. *Interpretation of the Koran*. In 4 volumes. Ufa: Kitap Publishing House, 2022. (In Russ)
17. *Firdousi. Shahnameh. Vol. V. (From the beginning of the reign of Iskender to the beginning of the reign of Yazdgerd, the son of Behram Gur)*. Trans. from Farsi Ts.B. Banu-Lahuti and V.G. Berzneva, comment. V.G. Lukonina. Moscow, 1984. (In Russ)
18. *Book of deeds of Ardashir, son of Papak*. Text transcription, transl. from Middle Persian, introduction, comment. and gloss. O. M. Chunaikova. Moscow, 1987, pp. 11–12. (In Russ)
19. Safa Zabihollah. *Hamase-sarâ'i dar Iran*. Tehran, 1945.
20. *Nöldeke Theodor*. *Das iranische Nationalepos*. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1920.
21. *Bietenholz PG*. *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*. Leiden–N.Y.–Cöln: BRILL, 1994: 118–127.
22. *Jeremias A*. *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*. Lpz., 1906.
23. *Mroveli Leonti*. *The life of the Kartli kings. Extraction of information about the Abkhazians, the peoples of the North Caucasus and Dagestan*. Transl. from Old Georgian, preface and commentary by G.V. Tsulaya. Moscow, 1979. (In Russ)
24. *Risale-ye Babiye*. MS. 9 (Ms. orient. octav. 321). Der Koeniglichen Bibliothek zu Berlin. Section 2. Ff. 73a–98a.

25. Оразаев Г.М.-Р. Дербент-наме (Румянцевский список) // Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 6–64.
26. The Derbend-Nameh, or the history of Derbend, translated from a select Turkish version and published with the text and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities etc. occurring throughout the work by Mirza Kazem-Beg. SPb., 1851.
27. Гаджиев М.С. Баб ал-кийама — средневековое мусульманское культовое место в Дербенте // Дагестан и мусульманский Восток: Сб. статей к 80-летию А.Р. Шихсаидова / Отв. ред. и сост. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: ИВ РАН, 2010. С. 23–40.
28. Гаджиев М. С. О названиях Горной стены – составной части Дербентского оборонительного комплекса // Средневековый Восток: проблемы историографии и источниковедения (Сборник статей памяти героя Советского Союза, академика З. М. Буниятова). Баку: Элм, 2015. С. 46-48.
29. 'Ajā'ib ad-dunyā (Чудеса мира). Критический текст, перевод с персидского, введение, комментарий и указатели Л.П. Смирновой. М., 1993.
30. Поспелов Е. М. Географические названия мира: Топонимический словарь: Свыше 5 000 единиц / Отв. ред. Р. А. Агеева. М.: «Русские словари», 1998.
31. Армянская география VII века по Р.Х. (Приписывавшаяся Моисею Хоренскому). Աշխարհացոյց. Пер. К.П. Патканова. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. Наук, 1877.
32. Ibn Haukal, Abu'l-Kasim al-Nasibi. Opus Geographicum. Liber imagines terrae. Ed. J. H. Kramers. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1938 (на араб. яз.).
33. Al-Istakhri, Abu Ishaq al-Farisi. Viae Regnorum. Descriptio ditionis moslemicae. Ed. M.J. de Goeje. Ed. secunda. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1927 (на араб. яз.).
34. Jackson A.V.W. From Constantinople to the Home of Omar Khayyam. New York: Macmillan, 1911. P. 127-137.
35. Аликберов А.К., Мудрак О.А. Царские эпитеты в исторической ономастике Кавказа // Восток (Oriens). 2022. № 6. С. 191-200.
36. Schmitt, Rüdiger. Caspians // Encyclopaedia Iranica. Vol. V. 1990. Fasc. 1. P. 62.
37. Дьяконов И. М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. М.-Л.: Изд-во АУ СССР, 1956.
38. Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку: Азерб. гос. изд-во, 1989.
39. Гаджиев М. С. К этнической карте Дагестана албанского времени // XIV “Крупновские чтения” по археологии Северного Кавказа. Тезисы докладов. Орджоникидзе, 1986.
40. Мудрак О.А. Аварские основы. Этимологический словарь. М.: Языки мира, 2019.
25. Orazae GM-R. *Derbent-nameh (Rumyantsev list)*. Shikhsaidov A.R., Aitberov T.M., Orazae G.M.-R. Dagestan historical works. Moscow, 1993: 6-64. (In Russ)
26. *The Derbend-Nameh, or the history of Derbend, translated from a select Turkish version and published with the text and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities etc. occurring throughout the work by Mirza Kazem-Beg*. Saint-Petersburg, 1851.
27. Gadzhiev MS. Bab al-Qiyama – a medieval Muslim cult place in Derbent. *Dagestan and the Muslim East: Collection of articles for the 80th anniversary of A.R. Shikhsaidov*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2010: 23-40. (In Russ)
28. Gadzhiev MS. On the names of the Mountain Wall – an integral part of the Derbent defensive complex. *Medieval East: problems of historiography and source studies (Collection of articles in memory of the Hero of the Soviet Union, academician Z. M. Bunyatov)*. Baku: Elm, 2015: 46-48. (In Russ)
29. *'Ajā'ib ad-dunyā (Wonders of the World). Critical text, translation from Persian, introduction, commentary and indexes by L.P. Smirnova*. Moscow, 1993. (In Russ)
30. Pospelov EM. *Geographical names of the world: Toponymic dictionary: Over 5,000 entries*. Ed. R. A. Ageev. Moscow: Russkie Sloviri, 1998. (In Russ)
31. *Armenian geography of the 7th century A.D. (Attributed to Moses of Khorenatsi)*. Աշխարհացոյց. Transl. K.P. Patkanova. Saint-Petersburg: Type. Imp. Academy of Sciences, 1877. (In Russ)
32. Ibn Haukal, Abu'l-Kasim al-Nasibi. *Opus Geographicum. Liber imagines terrae*. Ed. J. H. Kramers. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1938 (in Arabic).
33. Al-Istakhri, Abu Ishaq al-Farisi. *Viae Regnorum. Descriptio ditionis moslemicae*. Ed. M.J. de Goeje. Ed. secunda. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1927 (in Arabic).
34. Jackson AVW. *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam*. New York: Macmillan, 1911: 127-137.
35. Alikberov AK., Mudrak OA. Royal epithets in the historical onomastics of the Caucasus. *Vostok (Oriens)*. 2022; 6: 191-200. (In Russ)
36. Schmitt Rüdiger. Caspians. In: *Encyclopaedia Iranica*. Vol. V. 1990. Fasc. 1: 62.
37. Dyakonov IM. *History of Media from ancient times to the end of the 4th century BC*. Moscow-Leningrad: AY USSR Publ., 1956. (In Russ)
38. Aliev I. *Essay on the history of Atropatena*. Baku: Azerbaijan State Publ., 1989. (In Russ)
39. Gadzhiev MS. On the ethnic map of Dagestan in Albanian times. XIV “Krupnovskie readings” on the archeology of the North Caucasus. *Abstracts of reports*. Ordzhonikidze, 1986.
40. Mudrak OA. *Avar basics. Etymological dictionary*. Moscow: Yazyki Mira, 2019.

Поступила в редакцию 20.05.2024 г.

Принята в печать 18.06.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 20.05.2024

Accepted 18.06.2024

Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203531-543>

Исследовательская статья

Бабаджанов Бахтияр Мираимович
д.и.н., главный научный сотрудник
Национальный центр археологии АН РУз, Ташкент, Узбекистан;
Приглашенный специалист в должности главного научного сотрудника
Институт востоковедения имени Р. Сулейменова Комитета науки МНВО РК, Алматы, Казахстан
bbmir58@gmail.com

ОТ САЙРАМА И ДО КУБАЧИ: СОЦИАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ ЭПИГРАФИКИ НА ЧАШАХ XV ВЕКА

Аннотация. Статья дополняет некоторые упущения в изучении глазурованной керамики XV в., найденной на значительной территории от городища Сайрам (Южный Казахстан) до Кубачи и южных границ Ирана и опубликованной в солидном количестве статей и монографий. В первую очередь речь идет о надписях на них, в которые иногда добавлялись имена мастеров, даты и места их изготовления. Один из представленных ниже фрагментов посуды из Старого Ташкента с надписями публикуется впервые. В ходе исследований нам удалось установить, что основная часть надписей на посуде названного времени представляет собой фрагменты суфийской поэзии. Одновременно удалось идентифицировать авторов стихов на посуде. Публикаторы, как правило, ограничивались чтениями и краткими переводами эпиграфики этой посуды, не пытаясь установить их авторов или интерпретировать содержание текстов, например, в культурологических контекстах, или как возможное влияние идеологии суфизма. Мы постарались доказать, что «суфийское прочтение» текстов вносит серьезные коррективы в переводы смыслов. Однако, будучи оторванным от общего контекста стихов, смысл использованных фрагментов оказывался утилитарным (как часть дарственных пожеланий). Это не означало полной профанации оригинального текста, а скорее отражало культурные запросы и культурные коды условных потребителей этой посуды в рамках «народного восприятия» этой поэзии.

Ключевые слова: эпиграфика на бытовой керамике; суфийская поэзия; суфизм; культура ремесленной слободы

Для цитирования: Бабаджанов Б.М. От Сайрама и до Кубачи: социальные и культурологические контексты эпиграфики на чашах XV века // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. No 3. С. 531-543. doi.org/10.32653/CH203531-543

© Бабаджанов Б.М., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203531-543>

Research paper

Bakhtiyar M. Babadjanov,
Dr. Sci., Chief Researcher
National Center for Archeology of AS RU, Tashkent, Uzbekistan;
Visiting Chief Researcher
R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan
bbmir58@gmail.com

FROM SAIRAM TO KUBACHI: SOCIAL AND CULTURAL CONTEXT OF THE FIFTEENTH CENTURY DISHWARE EPIHGRAPHY

Abstract. This study attempts to fill the gaps in the research on 15th-century glazed ceramicware found across a vast region extending from Sairam in Southern Kazakhstan to Kubachi and the southern borders of Iran, as published in numerous articles and monographs. This paper focuses primarily on the inscriptions adorning these ceramics, which occasionally include the names of the artisans, dates, and places of manufacture. In our paper, we present a previously unpublished fragment of inscribed dishware from Old Tashkent. The study reveals that the majority of inscriptions on ceramics from this period are excerpts from Sufi poetry. We have successfully identified the authors of these poems. Previous publications typically provided only cursory readings and translations of the epigraphic content without attempting to identify the authors or interpret the texts within cultural contexts or as potential reflections of Sufi ideology. We argue that a “Sufi reading” of these texts significantly alters their interpretation and translation. However, when isolated from their original poetic context, the meaning of these fragments often becomes utilitarian, a part of gift-giving wishes. This transformation does not necessarily indicate a complete desecration of the original text, but rather reflects the cultural demands and codes of the typical consumers of this ceramicware within the framework of a “folk perception” of Sufi poetry.

Keywords: epigraphic on household ceramics; Sufi poetry; culture of artisan village

For citation: B.M. Babadjanov. From Sairam to Kubachi: social and cultural context of the fifteenth century dishware epigraphy. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No. 3. P. 531-543. doi.org/10.32653/CH203531-543

© B.M. Babajanov, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Введение

Парадная посуда XIV–XV вв. (на раскопках или среди подъемного материала) довольно частая находка на памятниках, разбросанных на территории Большой Центральной Азии, Кавказа (в основном, в Кубачи), Ирана и других регионов, входивших в состав государств поздних Джучидов и позже Тимуридов, и хранится в известных музеях и частных коллекциях. Эта посуда расписывалась узорами в разных цветовых гаммах: узоры черным цветом под прозрачной темно-бирюзовой (иногда зеленой) глазурью, либо синим цветом на белом фоне (в подражание китайской посуде). Такая посуда, найденная в разных регионах, нередко включала в себя надписи, оставленные на внутренней и внешней поверхностях чаш. Их декор и эпиграфика публикуются издавна и на разных языках [1, с. 400–417; 2, с. 91–120; 3, с. 64–66; 4; 5, с. 601–609; 6, с. 64–65; 7, с. 57–59; 8, с. 138, 248–249, 305, 334 и др.].

В 1967–68 годах Ташкентской археологической экспедицией Института археологии Академии наук Узбекистана под руководством М.И. Филанович (с участием Л.Л. Ртвеладзе) в Старом городе Ташкента обнаружен комплекс керамики XV–XVI вв. [9, с. 86–89]. Текст одной из них публикуется здесь впервые (рис. 1).

В упомянутых публикациях исследователи в большей степени старались установить имена мастеров и места производств (центры по изготовлению керамики), выявить форму и степень влияния китайских технологий изготовления (материалы, способы обжига) и т.п. Одновременно констатировались факты наличия надписей на этой посуде, которые представляют собой фрагменты стихов и которые переводятся на разные языки. Полного исследования текстов на этой посуде не отмечено. Идентификация авторов стихов на этой посуде, другие формы анализа имеющихся текстов, насколько известно, не проводились. Между тем, как выяснилось, значительная часть опубликованных стихов и их фрагментов на парадной посуде джучидского и особенно тимуридского времени чаще всего представляет собой фрагменты стихов мистического содержания, написанные известными суфийскими поэтами. Без попыток интерпретации культурологических или социальных контекстов эти тексты на посуде остаются почти «мертвыми».

Названные выше упущения определили цель настоящей статьи – попытаться осмыслить текстологические, социальные и культурологические контексты найденных комплексов керамики (в том числе и неопубликованных), имея в виду, что по ряду признаков эта посуда явно предназначалась как для зажиточных сословий, так и для групп населения со средним достатком. Мы предлагаем более обширный (чем это сделано раньше) историко-культурный анализ имеющихся надписей на группе парадной посуды указанного времени. Что касается методов исследований, мы исходим из того, что *«материальная культура и общество взаимно дополняют друг друга в рамках исторически и культурно специфичных наборов идей, верований и значений (артефактов)»* [9, с. 8–9]. Учитывая, что тексты на упомянутой керамике написаны доступными почерками, мы опираемся на методы выявления культурной коммуникации условных объекта и субъекта надписи, отражающей идеологию того, кто их написал и отражал духовные запросы той аудитории, для которой предназначалась эта посуда с эпиграфикой, имея в виду культурную рефлексию человека, приобретающего предмет не только для своих нужд или как предмет роскоши, но отвечающего его культурному запросу. Следовательно, тексты на посуде следует рассматривать как одну из форм культурных и социальных маркеров эпохи.

Надписи. Чтения, переводы, комментарии

Опубликованные к настоящему времени образцы бытовой керамики XV в. с глазурованным покрытием позволяют разделить их на две большие группы: с росписью кобальтом по белому фону под бесцветной глазурью (подражания китайскому способу декорации); с росписью марганцем под бирюзовой, зеленой или голубой прозрачной глазурью (подробное описание см. в упомянутой литературе). По ряду признаков (прежде всего, декоративные особенности), можно заключить, что эта группа бытовой керамики была предназначена для массового, однако, достаточно зажиточного потребителя.

К первой группе относятся фрагменты упомянутой чаши, найденные в старом Ташкенте (рис. 1.). Внутри нее по кругу оставлена надпись курсивным *наском* (диаметр 28 см)¹, с регулярно расставленными диакритическими точками. Текст вполне читаемый, но образцом художественной каллиграфии эта надпись не является. На фрагменте сохранилось два последних слова одной из *миср* (строф) и полная *мисра*, которая, последняя в этом *руба'и* (рис. 1). Сохранившаяся часть текста:

... [ب]اوى منست / و آتش بجهان كين خوى منست

... мой дух // А огонь в мире, который подобен моему [мятежному] нраву.

В результате поиска похожих стихов выяснилось, что на чашу нанесена несколько сокращенная версия бейта, автором которого считается знаменитый поэт и мистик Абу Са'ид Абу-л-Хайр Майхани/Мейхани (967–1049). Правда, в версии стихов на чаше имеются некоторые сокращения. Полная версия *руба'и*, которая, очевидно, была написана на чаше, выглядит следующим образом:

از گل طبقى نهاده كين روى منست / وز شب گرهى فگنده كين موى منست
صد ناهه بباد داده كين بوى منست / و آتش بجهان در زده كين خوى منست

В цветах, [нарисованных] на поверхности чаши, проглядывает мой лик,
А в темноту кувшина словно брошен мой [черный] волос^А.
Да будет сотня преимуществ [миру], ибо повсюду мой дух,
А огонь стучится в дверь мира, ибо в нем мой [мятежный] нрав

Комментарий: А). Во второй строке слово «گرهى» прочитано с огласовками «фатха» над первыми двумя буквами (прилаг. от слова «گره» – кувшин). Возможно чтение с огласовками «кясра» (прилаг. от слова *گره* – узел, сплетение и т.п.). Тогда перевод может выглядеть так: «С ночи сброшен мрак [темноты] – это мой [черный] волос».

Руба'и опубликовано в знаменитом сборнике персидской поэзии «Ганджур»². Как сказано, в последней *мисре* на чаше пропущена одна фраза «در زد» (стучится в дверь), что не сильно изменило смысл, однако, исказило оригинальный размер (*вази*) строфы. Какие изменения внес гончар в утраченные строфы остается загадкой.

Подобные случаи, когда в «эпиграфических вариантах» известных текстов пропускались слова, либо чаще заменялись на синонимы – явление довольно частое. Это, скорее всего, свидетельствует о том, что каллиграфы или художники помнили и цитировали тексты (в т.ч. поэзию) наизусть, возможно услышанную на одном из поэтических собраний или во время иных групповых коммуникаций, где газель, видимо, тоже цитировалась на память с некоторыми сокращениями, с целью немного упростить их смысл. Отсюда многочисленные вариации такого рода популярной поэзии, в том числе и в рукописных фиксациях подобных произведений.

Мистическая поэзия Абу-Са'ида Мейхани оказала серьезное влияние на последующее развитие суфийской поэзии на персидском языке. Особенно часто в поэтической среде обыгрывалась его идея о том, что мистик, достигший особого мистического озарения (*ишрак*) способен «сжечь мир», как в приведенном выше *руба'и*. Эта идея и формы метафор оказались востребованными в среде поэтов и вызвали ряд талантливых подражаний именитых стихотворцев³. В первую очередь речь идет об изложениях «особого состояния» (*хал*) мистика, у которого его страстная любовь к Всевышнему невольно порождает чувства собственной исключительности; отсюда ощущение способности перевернуть мир своей страстной мистической любовью.

Не меньшую популярность поэзия Мейхани обрела в разных стратах общества, благодаря ярким образам и сравнениям в его стихах и легкости в запоминании. Его *руба'и* и парные *бейты* быстро разошлись на цитаты, поскольку, сохраняя свой мистический смысл (как выражение любви к Богу), они могли быть приложимы и к вполне земным чувствам [11, с. 456–57].

1. По информации археолога М.И. Филанович, в начале 1970 гг. текст был прочитан О.Д. Чехович. Этот текст не найден.

2. Абу Са'ид Мейхани. Сборник стихов. Руба'и № 104. Комментарий // Ganjoor Library (Библиотека персидской поэзии). Электронный ресурс. Доступно по ссылке: <https://ganjoor.net/abusaeed/robaee-aa/sh104>. (последнее посещение 10.02.2024).

3. Там же, комментарии.

Что касается выбора фрагмента этих стихов в качестве части декора на представленной чаше, то, видимо, не стоит абсолютизировать именно мистический контекст четверостишия, которое, в отрыве от всей газели, может иметь вполне «земное», лирическое звучание. Альтернативно выбор «сюжета надписи» можно, например, объяснить тем, что гончар обратил внимание на удачное сочетание в первой строфе слова «*табак*» (чаша), а во второй слова «*гарах*» (кувшин, глубокая чаша), что вполне связывает сюжет надписи с самим предметом. По-видимому, гончар счел эти обстоятельства достаточными, чтобы поместить это *руб'а'и* на своем замечательном творении.

Географически и хронологически наиболее близкой находкой к описанному выше комплексу тимуридской посуды можно считать фрагмент чаши, обнаруженный на раскопках бани XIV–XV вв. на городище Отрар [6, с. 121–122]. Автор этой части книги (К.М. Байпаков) не привел оригинальный персидский текст, ограничившись переводом В. Шуховцова и кратким комментарием: «[По желанию] твоему да исполнятся все твои дела, / Да будет Бог хранителем твоего престола. ... / Вечер наступил. Ты мой возлюбленный в мире ...». К.М. Байпаков (либо, скорее всего, переводчик) счёл, что стихи «представляют собой фольклорную благожелательную надпись (I бейт) и любовную лирику (II бейт), возможно в суфийском плане, отождествляющем возлюбленного с Богом» [там же]. Аналогий сосуду и текстам не приведено. Не было также попытки обнаружить автора стихов.

Приведем описание и уточненное чтение оригинального персидского текста чаши, а также более точный перевод с подробными комментариями. Палеография надписи сходна с надписями на вышеописанной посуде. Почерк – скорописный курсив, с достаточно регулярно расставленными диакритическими точками, что позволяет уверенно читать текст (рис. 2). Однако и в этом случае нельзя сказать, что это образец художественной каллиграфии. В тексте есть утраты. Сохранились одна полная и три фрагмента *миср* (строф). В конце полной *мисры* приписана фраза: «تام شد» («завершена [надпись]»)⁴. Ремарка ясно разделяет завершение и начало надписи по ободку чаши. Судя по вычисленному публикаторами диаметру чаши (27 см.), в утраченное место вполне мог вписаться еще один бейт.

Содержание завершающей фразы означает, что следующая *мисра* – начальная во всей надписи (первый бейт текста). Мы установили, что этот бейт принадлежит известному персидскому автору Авхад ад-дину Али ибн Махмуду Анвари (1126–1189 или 1191)⁵. Что касается последних двух *миср* на чаше, то их автора точно определить не удалось. Хотя эта же строфа встречается в надписи на металлической чаше XVI в., хранящейся в музее Лувра⁶. Авторы описания на сайте музея, ссылаясь на известного ираниста Меликян-Ширвани, утверждают, что эта *мисра* принадлежит перу иранского поэта Абу Мансура Мухаммада ибн Ахмада Дакики (вторая половина X в.). Мне не удалось найти этот бейт в наиболее полном издании Дакики, вошедшем в упомянутый сборник «Ганджур».

Анонимный комментатор «Пятой тетради» Мавлана Джалала ад-дина Руми (1207–1273) добавил свои комментарии и дополнения в виде четырех бейтов. Комментатор пишет, что приведенные им три бейта возможно (!) принадлежат перу Дакики, Фирдоуси и Саади Ширази⁷. Именно в этом комментарии обнаружен последний бейт, приведенный на чаше из Отрара, который, предположительно, принадлежит перу Дакики. Несмотря на то, что безымянный комментатор сомневается в авторстве этих стихов (то есть в принадлежности их перу Дакики), важна его ремарка о том, что стихи «часто встречаются на посуде тимуридского времени» (к сожалению, точных ссылок на литературу или музейные фонды комментатор не привел). И действительно, кроме упомянутого аналога, хранящегося в Лувре, эта надпись встречается на тимуридской посуде, хранящейся в музее «Victoria & Albert» [12, с. 74; инв. № 374–1897] и в музее Эрмитаж [7, с. 57–59; инв. № IR-2144].

Таким образом, последнее двустишие отрарской чаши мы часто видим на всех упомянутых чашах и иной посуде золотоордынской, тимуридской и затем сафавидской эпох. Обычно это двустишие

4. Автор чтения В. Шуховцев счел, что эта фраза – часть *мисры*, прочитав ее некорректно как «شام شد» – «Вечер наступил» (вместо «تام شد») и включил её в перевод *мисры*. Между тем, над горизонтальным росчерком перед буквой «алиф» ясно видны две диакритические точки (не три!).

5. Авхад ад-дин Анвари. Газели. Газель № 205 // Ganjoor Library (Библиотека персидской поэзии). Электронный ресурс. Доступно по ссылке: <https://ganjoor.net/anvari/divan-anvari/ghazala/sh205> (последнее посещение 14.02.2024).

6. Louvre. Département des Arts de l'Islam. Plat (Vase, récipient). Numéro principal: MAO 2282. Электронный ресурс. Доступно по ссылке: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010319864> (последнее посещение 10.02.2024).

7. Джалал ад-дин Руми. Сборник стихов. «Пятая тетрадь» // Ganjoor Library (Библиотека персидской поэзии). Комментарий 12. Электронный ресурс. Доступно по ссылке: <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar5/sh103#comment-19938> (последнее посещение – 12.02.2024).

сочеталось с *бейтом*, который принадлежит Саади Ширази⁸. В отрарской чаше это второй *бейт*. Исходя из этих аналогов, полный текст на чаше из Отрара, очевидно, должен выглядеть следующим образом⁹:

تا در تنم [بود جان دل از تو برندارم یارم تویی به عالم یار [دگر ندا]رم
جهانت بکام و فلک یار باد / جهان آفرینت نگه دار باد
بکام] تو بادا همه کار تو / خداوند بادا نگه دار تو
تام شد

Ты мой друг и у меня [нет другого] друга в этом мире, кроме тебя,
Покуда в моем теле [есть душа и сердце, я не откажусь от тебя
Пусть твой мир соответствует твоим желаниям и воле неба
Да будет Вселенная твоим защитником!]
Да будут соответствовать твоим желаниям все дела твои,
Да будет Бог хранителем твоим!
Завершен (текст).

Возьмем другой текст на чаше (рис. 3), опубликованной замечательным востоковедом А.А. Ивановым (1929–2020) [3, с. 64–65]. В ней автор прочитал и перевел надписи на чаше из коллекции Эрмитажа, найденной в Кубачи¹⁰.

صحن سرای دیده بشستم ولی چه سود
کین گوشه نیست درخور خیل خیال تو
این طبق در مشهد با تمام رسید سنه 788

Перевод (А. Иванова):

Двор обители глаза я омыл [слезою], но что за польза [от этого],
Это ведь не место, достойное сонма грез о тебе.
Это блюдо закончено в Машхаде в году 878 [1473/74]¹¹.

Другую чашу с таким же текстом (но с другим узором), изготовленную в 848 (1444/45) году в Мешхеде, опубликовал А. Лейн [17, с. 34, илл. 20]. Исследователь не привел текста и перевода, хотя текст написан таким же курсивным почерком. Это же двестишье представлено на парадной чаше тимуридского времени с датой 1468/69 гг. (хранится в «Национальном музее Искусства Востока», Рим) [4, с. 134]. Автор полагает, что эта чаша произведена в Нишапуре [4, с. 210, илл. 52]. Повторив публикацию чаши из Эрмитажа, Л. Голомбек привела английский перевод А. Иванова [4, с. 134, 215, илл. 54].

В контексте наших задач важно будет сделать следующие дополнения к этим публикациям и особенно к переводу надписей на этой чаше, найденной в Кубачи. Во-первых, текст на ней написан тем же простым курсивом, какой мы видим на ташкентской, отрарской и других упомянутых выше чашах. Иными словами, почерк не каллиграфический. Во-вторых, нам удалось установить, что это двестишье на кубачинской чаше (Эрмитаж) принадлежит перу знаменитого поэта Шамс ад-дина Мухаммада Хафиза Ширази (1315–1389)¹². Это второй *бейт* первого *руба'и* газели Хафиза (первый *бейт*: ای آفتاب آینه / آنچه آینه / آنچه آینه / آنچه آینه). Соответственно, полный перевод *руба'и* выглядел бы иначе: «Даже Солнце [стало] зеркалом Твоей красоты, / Темный мускус курительницы окутал родинку Твою / [Чтобы узреть ее] я омыл [слезами] простор очей своих, но напрасно, / Ибо нет уголка [на Земле] достойного для грез о Тебе»¹³.

Газель Хафиза – описание духовных мук и отчаяния суфия, который мучительно старается постичь Истинного Бога («узреть непостижимую красоту божественного лица»). Газель рифмована на вариации местоимения «*تو / Ты, Твой, Тебя*», под которым подразумевается Бог, сокрытый лик ко-

8. Саади Ширази. «Бустан». Бейт 35 // Ganjoor Servise / Persian Literature. (Библиотека персоязычной литературы «Ганджур»). Доступно по ссылке: <https://ganjoor.net/saadi/boostan/bab9/sh7/8> (последнее посещение – 20.03.2023). С меньшей долей вероятности можно допустить, что в утраченном фрагменте отрарской чаши могло быть продолжение *руба'и* Анвари: «دل برندارم / از تو وز دل سخن نگویم // زان دل سخن چه گویم کز وی خبر ندارم» (Нет у меня друга, кроме Тебя, и потому никому не говорю от сердца, // Но что я могу сказать Тебе от сердца, если ничего не знаю о Тебе?).

9. Утраченные части текста заключены в прямоугольные скобки. Ритм стихов неустойчив.

10. Статья содержит замечательный обзор керамического производства Мешхеда по источникам [3].

11. РИТМ: مفعول فاعلات مفاعیل فاعیل. Позже А. Иванов повторил свою публикацию на английском языке и предложил такой перевод двестишья: The Courtyard of the eye's house I washed (with a tear), but what is use / It is not the place suitable for all my dreams about you [4, с. 134].

12. Шамс ад-дин Мухаммад Хафиз Ширази. Газели. № 408 // Ganjoor Library (Библиотека персидской поэзии). Электронный ресурс. Доступно по ссылке: <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh408>. (последнее посещение – 10.03.2024).

13. Возможны вариации перевода, в зависимости от понимания архаичных слов и суфийского подтекста.

торого (согласно газели) «ярче и ослепительнее Солнца», а попытка постичь «Его красоту» приводит «путника» (суфия) к духовным мукам.

Однако один (второй) *бейт*, приведенный на упомянутых чашах, оказывается вырванным из этого мистического контекста и обретает, скорее, «мирское» (лирическое, личное) звучание, то есть в известном смысле обыденное значение (в той мере, насколько такое определение приложимо к лирической поэзии). Именно таким оказался перевод А.А. Иванова. Иными словами, *бейт*, оторванный от смысла четверостишия и в целом от идеи газели, оказывается свободным от мистического символизма, так близкого Хафизу.

Первый публикатор этого текста А.А. Иванов не пытался осмыслить подобные контексты, сосредоточившись на описании такого рода посуды, как части «большой группы иранской керамики с элементами подражания китайскому фарфору». Исследователь обратился к некоторым письменным источникам, в которых упоминаются гончары Мешхеда, Нишапура и Герата [3, с. 64–65]¹⁴. В частности, А. Иванов пользовался персидским переводом знаменитой антологии поэтов Алишера Навои / Наваи «Маджалис ан-нафаис» (Собрание редкостей). В целом, перевод А. Иванова этого места произведения Навои изобилует ошибками. Приведем уточненный перевод из оригинала, добавив новые детали. Наиболее полную и интересную информацию Навои приводит о поэте Мавлана Мани. Он пишет:

«Он из Мешхеда. Красивый, остроумный и миловидный юноша. Его отец был замечательным мастером посуды (*косагир*), производил фаянсовую посуду (*чинни*). А его младший брат (*иниси*¹⁵) так расписывал (эту) посуду (*наки килурким*), что даже в Китае (*Чин-у-Хито*) такое не могли изготовить. Он [Мани] стеснялся (*حرفه/хирфа*) ремесла их обоих и относился к ним хуже, чем к своему рабу или к своему пажу. Ибо сам он обладал красивым почерком и прекрасной речью, и что бы он ни делал, это было достойно (его талантов)» [13, 77–78].

Последнее замечание Навои требует пояснения. Из контекста видно, что Мавлана Мани стеснялся своего отца и дяди главным образом потому, что те не обладали каллиграфическим почерком, хотя они изготовляли и, по оценкам Навои, великолепно расписывали посуду. Эта ремарка вполне приложима к описанной выше и похожей посуде XV в.: будучи образцами замечательного художественного ремесла, почерки их надписей очень посредственные, не обладающие качествами художественной каллиграфии¹⁶. По крайней мере, трудно назвать их образцами выдающейся каллиграфии, которую мы видим на дворцовой посуде того же или близкого времени (см. упомянутую выше библиографию). Другой контекст «презрения» Мавлана Мани к своему отцу и дяде может быть истолкован как раз в том смысле, что оба они цитировали «урезанные» тексты из мистической (суфийской) поэзии, превратив ее в обычную (реалистичную) любовную лирику, как раз пригодную для «дарственных надписей» на посуде, рассчитанной на рынок. Иными словами, такие сокращенные цитаты теряли свой мистический смысл, что, видимо, сильно раздражало Мавлана Мани. Тем более, сам Мани (по словам Навои) писал стихи в явно мистическом жанре [13, с. 78].

Иногда на чашах писались двустишия, заимствованные, чаще всего, из знаменитой «Поэмы о яствах» Абу Исхака Халладжа Ширази (*ديوان اطعام شيرازی. ابو اسحاق حلاج شيرازی*)¹⁷, как, например, *бейт* на второй чаше из фондов музея Эрмитаж, также найденной в Кубачи (инв. № VG 2322. Рис. 4):

در مزعفر بکمانم که چه وصفش کویم / آنکه حلواى عسل دارد ازو استظهار

Под ремнем у меня худой живот, что там говорить,
А у тех, кто есть медовую халву – у них все проявляется

Таким образом, тексты преимущественно украшали парадную столовую посуду, изготовление которой технологически сложно (поиск пригодного сырья, как минимум – двукратный обжиг, и пр.). Поэтому можно сказать, что ее стоимость была довольно высока. Следовательно, она предназначалась для достаточно зажиточных сословий населения. Однако по качеству рисунка, в каллиграфии надписей, яркости красок и прочим деталям она уступала дворцовой посуде того же времени [некоторые образцы: 14, с. 582; 15, с. 452–453].

Что касается полихромной дворцовой посуды с более профессиональной каллиграфией, то знамени-

14. Л. Голомбек так же приводит имена некоторых мастеров, которые попали на страницы источников [4, с. 23–24].

15. В переводе А. Иванова неточно – «его отец и мать». Перевод остального текста у А. Иванова также неточен [3, с. 64]. Более точен, хотя краток М. Кейвани [16, с. 80–82].

16. Еще один пример – схожий с отарской чашей по цветовой гамме и технике декора кувшин, найденный во время раскопок в Иерусалиме и украшенный стихами Омара Хайяма [20].

17. https://fa.wikisource.org/wiki/ديوان_اطعامه/ديباچه (последнее посещение – 10.03.2024).

тый историк Гияс ад-дин Хондамир упоминает о ее изготовителях. Например, о мастере Хаджжи-Мухаммаде, который потратил много времени и усилий, чтобы его посуда стала «подобно китайской». Тем не менее, по цвету и прозрачности она явно уступала китайским оригиналам [цитируется по: 4, с. 133]. Очевидно, речь идет об элитарной, высококачественной керамике, изготовление которой требовало технологических экспериментов. Такая посуда украшалась более профессиональной каллиграфией. Все это повышало цену посуды, которая не всегда была доступна сословию со средним достатком.

Очевидно, что как альтернатива появилась описанная выше посуда, которая уступала дворцовой по качеству декора, материала, и отличалась небрежной (непрофессиональной) каллиграфией надписей. Похоже, что услуги каллиграфов обходились дорого, и это сказывалось на цене посуды. Судя по опубликованным образцам, в большинстве текстов на этой посуде отмечены признаки скорописи, пропуски слов, замены некоторых слов на синонимы. Все это свидетельствует о том, что художники знали эту поэзию наизусть. По крайней мере, мастер, видимо, предполагал, что его своеобразное послание на керамике будет востребовано покупателями посуды. То же самое можно сказать и о текстах на заказ. Несмотря на небрежность стиля надписей на этой группе посуды, их тексты чаще всего написаны вполне доступными видами курсивных почерков, с достаточно регулярно расставленными диакритическими точками, что облегчало чтение, либо его «угадывание», если читающий был знаком с нанесенными на сосуд стихами.

Заключение

Наше исследование вновь подтверждает, что важным культурным маркером средневековой посуды является эпиграфика. Что касается содержания исследованных нами надписей, то выбор представленных и похожих фрагментов текстов, видимо, зависел от конкретного заказа или запроса рынка. Фиксируя факт, что в качестве цитат (фрагментов) на посуде выбиралась именно суфийская поэзия, мы должны обратить внимание и на ряд других обстоятельств. Во-первых, тексты на описанной посуде подбирались и воспринимались в отрыве от их суфийского содержания (и едва ли не вопреки ему). Тогда смысл надписей действительно оказывался утилитарным, например, как поэтическая само-презентация мастера (как в случае с ташкентской чашей), либо как дарственное благопожелание, непременно с комплементарным подтекстом, однако в рамках знакомых для условного «потребителя» культурных (литературных) традиций, в контексте его восприятия. Следовательно, рыночный и утилитарный интерес гончаров доминировал, хотя оставался в рамках культурных кодов эпохи. Понятно, что посудная керамика, тем более парадная, это не вся культура. Но бесспорно, что она была и остается главным маркером массовой культуры (от парадной и до обычной бытовой), оставаясь, однако, зеркалом идеологии того сословия, которое ее приобретало.

Во-вторых, *бейты*, выбранные для посуды, будучи оторванными от мистического (метафорического) контекста *руба'и* или газелей, обретают обыденный смысл, теряя свой суфийский контекст¹⁸. Они становились обычными благопожеланиями или выражениями земных (физиологических) чувств, например, по отношению к тем, кому дарилась посуда. Даже любовная лирика газелей с очевидным мистическим контекстом прилагалась скорее к физиологическим проявлениям любовной страсти. Правда, исследователи отмечают рост популярности идей мистицизма в литературе и изобразительном искусстве XV в. на фоне дискурса суфизма, как части элитарной культуры [18, с. 1–18; 19, с. 56–79]. Наше наблюдение отнюдь не противоречит такого рода заключениям, поскольку в приведенных случаях речь идет о культурных запросах страт со средней зажиточностью, в среде которых мистическая поэзия толковалась двояко.

Обнаруживаемая посуда (или ее фрагменты), как правило, остается самым информативным и самым «материальным» источником наших знаний о разных сферах жизни социума, в том числе и о духовных запросах разных его страт. Особенно когда на ней есть узоры или надписи. Желательно не только описать или классифицировать ее. Необходимо буквально раскодировать сюжеты узора, или более глубоко понять и оценить тексты на этой посуде. Это особенно важно, если иметь в виду относительно малочисленность дошедших до нас документов или письменных свидетельств, имеющих отношение к ремесленным (керамическим) центрам или семейным гильдиям.

18. Проще было в случаях, когда конкретный фрагмент заимствовался из эпических произведений, вроде «Шах-наме» Фирдоуси, например, с описаниями застолий.

Финансирование. Статья подготовлена в рамках программно-целевого финансирования Комитета науки МНВО РК 2023-2024, ИРН проекта BR18574063.

Благодарность. Искренне благодарен М.И. Филанович за предоставленную возможность опубликовать фото фрагмента чаши из Старого Ташкента, а также Дж.Я. и С.Р. Ильясовым за помощь в подборе материала и при написании этой статьи.

Funding. The article was prepared within the framework of the program-targeted funding of the Science Committee of the Ministry of Higher Education of the Republic of Kazakhstan 2023-2024, IRN project BR18574063.

Acknowledgements. I would like to express my sincere gratitude to M.I. Filanovich for providing the opportunity to publish a photo of a fragment of a bowl from Old Tashkent. I also extend my thanks to J.Ya. and S.R. Ilyasov for their assistance in selecting the material and writing this article.



Рис. 1. Ташкент. Безымянное городище. Прорисовка Л. Ртвеладзе // Фото М. Филанович, 1968, Дж. Ильясова (2024) (Личный архив М. Филанович)

Fig. 1. Tashkent. Unnamed ancient settlement. Drawing by L. Rtveladze. Photo by M. Filanovich (1968), J. Ilyasova (2024) (Personal archive of M. Filanovich)

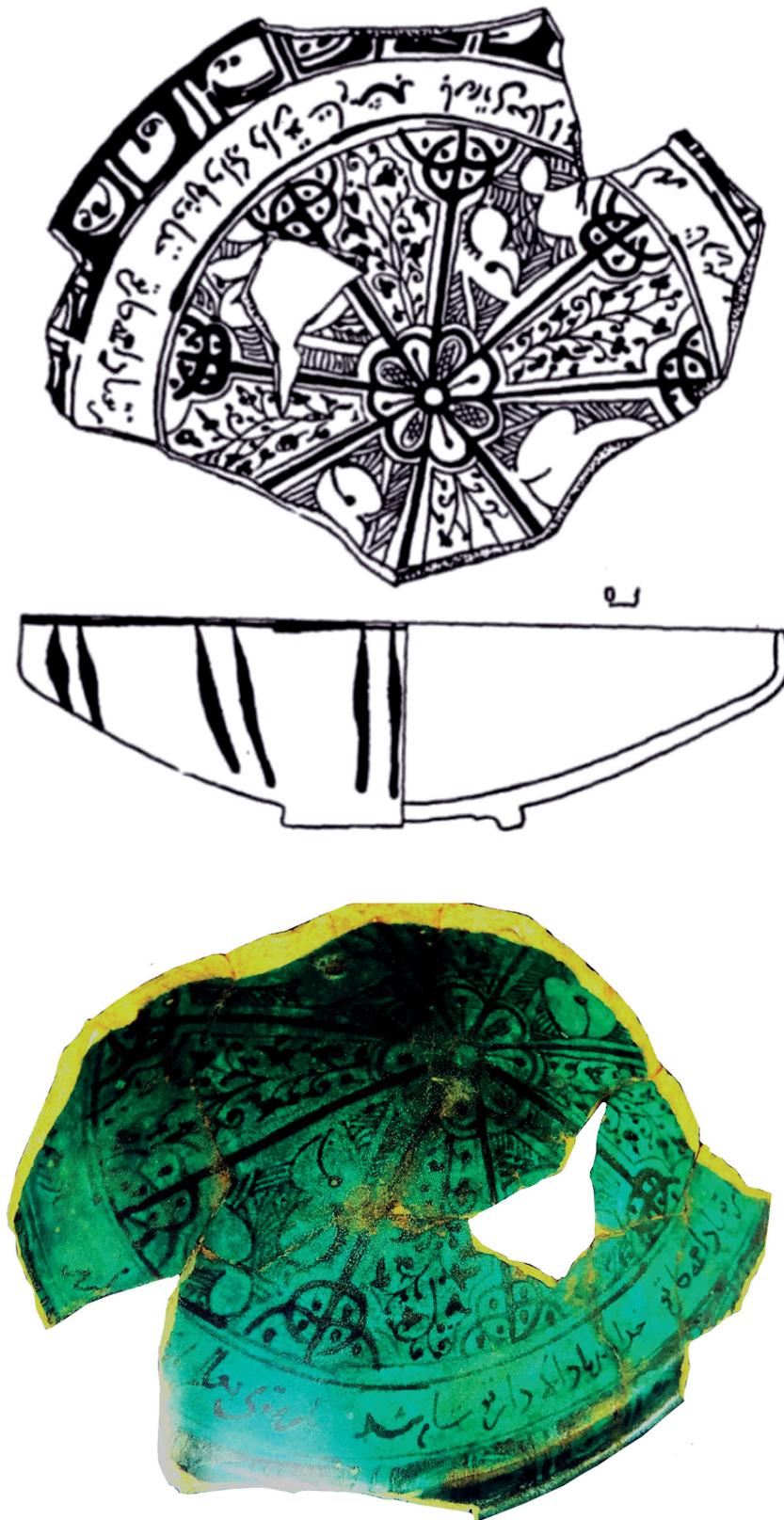


Рис. 2. Городище Отрар. Фото и прорисовка К. Байпакова [6, с. 121–122]

Fig. 2. Ancient settlement of Otrar. Photo and drawing by K. Baipakov [6, p. 121–122]



Рис. 3. Чаша, найденная в Кубачи. Фото и прорисовка А.А. Иванова [3, с. 64–65]

Fig. 3. Bowl found in Kubachi. Photo and drawing by A.A. Ivanov [3, p. 64–65]



a

b

Рис. 4. Эрмитаж. Из альбома Л. Голубек (4, р. 240, plate 71)

Fig. 4. Hermitage Museum. From the album by L. Golombek (4, p. 240, plate 71)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

REFERENCES

1. Пугаченкова Г.А. Глазурованная керамика Нисы XIV–XV вв. // Труды Южно-туркменской археологической комплексной экспедиции. Ашхабад, 1949. Т. 1. С. 400–417.
2. Пугаченкова Г.А. Самаркандская керамика XV века // Труды Среднеазиатского Государственного Университета. Вып. XI. 1950. С. 91–120.
3. Иванов А.А. Фаянсовое блюдо XV века из Машхада // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. XLV. Ленинград, 1980. С. 64–66.
4. Golombek L., Mason R., Gauvin B. Tamerlane's Tableware. A new Approach to the Chinoiserie Ceramics of Fifteenth and Sixteens-Century Iran. Ontario: Royal Ontario Museum, 1996.
5. Grube, Ernst. J. Notes on the Decorative Arts of the Timurid Period. III. On a type of Timurid Pottery Design: The Flying-Bird-Pattern // Oriente Moderno. Nuova serie, Anno 15 (76), Nr. 2. La civiltà Timuride come fenomeno internazionale. Volume II (Letteratura Arte). 1996. P. 601–609.
6. Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Отрар в XIII–XV веках. Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1987.
7. Кондратьева Ф.А. Блюдо тимуридского времени с изображением пейзажа // Сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 20. Ленинград, 1961. С. 57–59.
8. Franke, Ute & Urban Thomas. Excavations and Explorations in Herat City // Ute Franke (editor) "Ancient Herat". Vol. 2. Berlin: Staatliche Museen Zu Berlin, 2017.
9. Вархотова Д.П. Художественная керамика XV- начала XVI вв. из Ташкента // Общественные науки Узбекистана. 1969. Вып. 8-9. С. 86–89.
10. Hodder, Ian & Hutson, Scott. Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (3rd edn.). P. 1–28.
11. Browne E.G. A Literary History of Persia. From the Earliest Time until Firdawsi. Vol. 1. Routledge, 1999 (New ed.).
12. Crowe Y. Persia and China. Safavid Blue and White Ceramic in the Victoria & Albert Museum. 1501-1738. La Borie, 2002.
13. Навоий Алишер. Мукаммал асарлар тўплами. Йигирма томлик. 13 том. Мажолис ун-нафоис. Тошкент: Фан, 1996.
14. Golombek L. Timurid Potters Abroad // Oriente Moderno. Nuova serie. Anno 15 (76), Nr. 2. La civiltà Timuride come fenomeno internazionale. Volume II (Letteratura Arte). 1996. P. 577–586.
15. Watson O. Ceramic from the Islamic Lands. London: Thames & Hudson, 2004.
16. Keyvany, M. Artisans and Guild Life in the later Safavid period: Contributions to the social-economic history of Persia // Islamkundliche Untersuchungen. № 65. Berlin, 1982.
17. Lane A. Later Islamic Pottery Persia, Syria, Egypt, Turkey. London: Faber & Faber, 1957.
18. Subtelny, Maria Eva. A Taste for the Intricate: The Persian Poetry of the Late Timurid Period // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Vol. 136. No. 1 (1986). P. 56–79.
19. Subtelny, Maria Eva. Sufi orthopraxis: visual language and verbal imagery in medieval Afghanistan // Word & Image. A Journal of Verbal/Visual Enquiry. P. 1–18.
20. Avner R. & Donald & Ariel T. & Rubanovich J. Jerusalem, the Old City. Preliminary Report // Excavations and Surveys in Israel. Vol. 124. 2012 (URL: Volume 124 Year 2012 Jerusalem, the Old City, IDF House (hadashot-esi.org.il)).
1. Pugachenkova GA. Glazed ceramics of Nisa XIV-XV centuries. *Proceedings of the South Turkmen archaeological complex expedition*. Vol. 1. Ashgabat, 1949: 400-417. (In Russ)
2. Pugachenkova GA. Samarkand ceramics of the 15th century. *Proceedings of the Central Asian State University*, XI. 1950: 91-120. (In Russ)
3. Ivanov AA. Faience dish of the 15th century from Mashhad. *Communications of the State Hermitage*. Vol. XLV. Leningrad 1980: 64-66. (In Russ)
4. Golombek L., Mason R., Gauvin B. *Tamerlane's Tableware. A new Approach to the Chinoiserie Ceramics of Fifteenth and Sixteens-Century Iran*. Ontario: Royal Ontario Museum. 1996.
5. Grube, Ernst. J. Notes on the Decorative Arts of the Timurid Period. III. On a type of Timurid Pottery Design: The Flying-Bird-Pattern. In: *Oriente Moderno. Nuova serie, Anno 15 (76), Nr. 2 (La Civiltà Timuride Come Fenomeno Internazionale. Vol. II. Letteratura — Arte)*, 1996: 601-609.
6. Akishev KA., Baypakov KM., Erzakovich LB. *Otrar in the XIII-XV centuries*. Alma-Ata: "Science" of the KazSSR, 1987. (In Russ)
7. Kondratyeva FA. A dish of the Timurid period with a depiction of a landscape. In: *Collection of the State Hermitage*. Vol. 20. Leningrad, 1961: 57-59. (In Russ)
8. Franke, Ute & Urban Thomas. Excavations and Explorations in Herat City. *Ute Franke (ed.) "Ancient Herat"*, vol. 2. Berlin: Staatliche Museen Zu Berlin. 2017.
9. Varkhotova D.P. Artistic ceramics of the 15th - early 16th centuries. from Tashkent. *Social Sciences of Uzbekistan*, Vol. 8-9. 1969: 86-89. (In Russ)
10. Hodder, Ian & Hutson, Scott. *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (3rd edn.): 1-28.
11. Browne EG. *A Literary History of Persia. From the Earliest Time until Firdawsi*. Vol. 1. Routledge, 1999 (New ed.).
12. Crowe Y. *Persia and China. Safavid Blue and White Ceramic in the Victoria & Albert Museum*. 1501-1738. La Borie. 2002.
13. Navoiy Alisher. *Complete works of 20 volumes*. Volume 13 Majolis un-nafois. Tashkent: Fan, 1996. (In Uzbek)
14. Golombek L. Timurid Potters Abroad // *Oriente Moderno, Nuova serie, Anno 15 (76), Nr. 2. La civiltà Timuride come fenomeno internazionale. Volume II (Letteratura — Arte)*. 1996: 577-586.
15. Watson O. *Ceramic from the Islamic Lands*. London: Thames & Hudson. 2004.
16. Keyvany, M. Artisans and Guild Life in the later Safavid period: Contributions to the social-economic history of Persia. *Islamkundliche Untersuchungen*, 65. Berlin, 1982.
17. Lane A. *Later Islamic Pottery Persia, Syria, Egypt, Turkey*. London: Faber & Faber. 1957.
18. Subtelny, Maria Eva. A Taste for the Intricate: The Persian Poetry of the Late Timurid Period. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Vol. 136, No. 1. 1986: 56-79.
19. Subtelny, Maria Eva. Sufi orthopraxis: visual language and verbal imagery in medieval Afghanistan. *Word & Image. A Journal of Verbal/Visual Enquiry: 1-18*.
20. Avner R. & Donald & Ariel T. & Rubanovich J. Jerusalem, the Old City. Preliminary Report. *Excavations and Surveys in Israel*. Vol. 124. 2012 (URL: Volume 124 Year 2012 Jerusalem, the Old City, IDF House (hadashot-esi.org.il)).

Поступила в редакцию 27.04.2024 г.
Принята в печать 30.05.2024 г.
Опубликована 15.09.2024 г.

Received 27.04.2024
Accepted 30.05.2024
Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203544-554>

Исследовательская статья

Алиев Багомед Гадаевич
д.и.н., главный научный сотрудник
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
Aliev.bagomed@list.ru

СОЮЗЫ ОБЩИН ДАГЕСТАНА: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ, ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ, САМОУПРАВЛЕНИЕ

Аннотация. В статье даны характеристики союзов сельских общин (далее ССО) Дагестана как самоуправляемых структур, объединявших селения (джамааты) – ключевое звено в политической организации дагестанских народов. Важнейшими функциями ССО были жизнеобеспечение в широком, включающем материальное, демографическое, духовное воспроизводство, преемственность поколений, защиту своей территории, независимости, пониманию данного термина. Отмечена номинальная роль этнического фактора в формировании ССО, которые состояли в основном из субэтнотосов, либо союзов джамаатов – носителей определенного диалекта того или иного народа. Органы управления формировались и находились в главных селениях ССО. Система управления дагестанских союзов общин в целом была единообразна, но особенностью управленческой системы ССО было то, что органы управления их в целом были органами управления центральных селений. В выборе высших должностных лиц жители сельских общин не принимали участия, а делегировали своих представителей для участия в работе общесоюзных сходов (народных собраний, советов старейшин). Высшие административно-должностные лица (старшины и кадии) центральных (главных) селений выбирали только его жители, хотя эти органы власти являлись общими для всего союза сельских общин. Права и обязанности должностных лиц (старшины, кадии и др.) были детально расписаны и соблюдались строго. Союзы сельских общин Дагестана, письменные сведения о существовании которых относятся к Раннему Средневековью, представляют собой новый, после возникновения сельских территориальных общин – крупных населенных пунктов («ши», «росо», «хюр» и т.д.), этап социально-политической самоорганизации, социокультурной динамики, формирования гражданской идентичности дагестанского полиэтнического сообщества.

Ключевые слова: Дагестан; союзы сельских общин; джамааты; адат; система управления; народное собрание; совет старейшин.

Для цитирования: Алиев Б.Г. Союзы общин Дагестана: история формирования, этнический состав, самоуправление // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 544-554. doi.org/10.32653/CH203544-554

© Алиев Б.Г., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

doi.org/10.32653/CH203544-554



Research paper

Bagomed G. Aliev,
Dr. Sci., Chief Researcher
Institute of History, Archeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
Aliev.bagomed@list.ru

DAGESTAN'S UNIONS OF RURAL COMMUNITIES: FORMATION, ETHNIC STRUCTURE, GOVERNANCE SYSTEM

Abstract. The unions of rural communities (URCs) of Dagestan were self-governing structures that united villages (jamaats), serving as a key component in the political organization of the Dagestani peoples. The primary functions of the URC encompassed a broad range of life support activities, including material, demographic, and spiritual reproduction, the continuity of generations, territorial protection, and maintaining independence. The ethnic factor played a nominal role in the URC formation, which primarily consisted of subethnic groups or unions of jamaats that shared specific dialects of a specific people. The governing bodies of URCs were established and located in the main villages, with a governance system that was generally uniform across Dagestani community unions. However, the URC governance system was unique in that its governing bodies typically functioned as the central villages' governing bodies. While rural community residents did not directly participate in electing senior officials, they delegated representatives to all-union gatherings such as people's assemblies and councils of elders. The highest administrative officials, including elders and qadis, of the central settlements were elected exclusively by residents of these settlements, despite their authority extending over the entire union of rural communities. The roles and responsibilities of these officials were meticulously detailed and strictly adhered to. URCs in Dagestan, documented since the Early Middle Ages, represent a new stage in socio-political self-organization, socio-cultural dynamics, and the formation of civil identity within the Dagestani multi-ethnic community, succeeding the emergence of large rural settlements ("shi," "roso," "khyur," etc.).

Keywords: Dagestan; union of rural communities; jamaat; adat; governance system; people's assembly; council of elders.

For citation: B.G. Aliev, Dagestan's unions of rural communities: formation, ethnic structure, governance system. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No. 3. P. 544-554. doi.org/10.32653/CH203544-554

Историография

Союзы сельских общин в исторической литературе известны как «вольные общества». В досоветской историографии они были известны и как республики [1, с. 215], и федеративные республики [2, с. 40]. Упоминание о них имеется во многих работах различных авторов XVIII–XIX вв. Научное осмысление феномена дагестанских союзов общин началось в советский период, когда этой теме были посвящены специальные монографии, квалификационные работы и статьи. В разработку различных аспектов этой проблемы значительный вклад внесли И.П. Петрушевский, С.В. Юшков, М.В. Саидова, П.А. Брюханов, Р.М. Магомедов, Х.-М.О. Хашаев, В.Г. Гаджиев, Р.Г. Маршаев, А.Р. Шихсаидов, Х.Х. Рамазанов, Л.И. Лавров, Б.Г. Алиев, М.А. Агларов, С.Х. Асиятилов, Д.М. Магомедов, Ш.М. Ахмедов, М.Р. Гасанов, М.-С.К. Умаханов, Ш.М. Мансуров, А.Г. Мансурова, Ю.Ю. Карпов, Б.Р. Рагимова, И.Г. Ибрагимов, З.Ш. Закарияев, Р.М. Султанбеков, А.Б. Сайбулаев, П.М. Тагилова, К.И. Шамхалов, И.Г. Нурмагомедов, А.А. Гасанов и др. В 1981 г. Отдел истории Дагестана до XX в. ИИЯЛ ДФ АН СССР издал сборник статей «Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII – начале XIX в.». В 2010 г. ДГПУ выпустил сборник статей с весьма обширным названием «Союзы сельских общин в историческом процессе Дагестана, Кавказа и России: новые подходы и дискуссии».

Несмотря на интерес к теме ССО, вопросы о роли сельских общин в развитии политико-правой культуры остаются в дагестанской историографии во многом открытыми.

Основная часть

В Дагестане к началу XIX в. было известно несколько десятков разных по своему составу, экономическому и политическому положению союзов сельских общин. Согласно имеющимся источникам [3; 4; 5; 6] можно выделить следующие союзы:

Аварские союзы общин: 1) Андалал, 2) Анди, 3) Анцросо, 4) Анцух, 5) Ахвах, 6) Багулал, 7) Бежта (Капуча, Хванал), 8) Белоканы, 9) Бохнода, 10) Гергебиль, 11) Гидатль, 12) Гумбет, 13) Джар, 14) Джурмут, 15) Карата, 16) Карах, 17) Келеб, 18) Койсубула, 19) Рисор, 20) Тала, 21) Верхний Таш, 22) Технуцал, 23) Тинди, 24) Тленсерух, 25) Тлурутль, 26) Салатавия, 27) Чамалал, 28) Шаитли (Иланхеви), 29) Шуратль (Дидо Шуратль), 30) Асах (Дидо Асах), 31) Хварши, 32) Ункратль, 33) Конода, 34) Унхада, 35) Тонсода, 36) Кособ, 37) Тлебелал, 38) Средний Таш, 39) Нижний Таш

Даргинские союзы общин: Акушинский, Усишинский, Мугинский, Мекегинский, Цудахарский, Сюргинский, Ицаринский, Урахинский (Каба-Дарго), Буркун-Дарго, Ганк, Гапш, Хамур-Дарго, Муйра, Каттаган, Шуркант, Ирчамул, Каракайтаг, Маджалис-катти, Гуцу-Дарго.

Лезгинские союзы общин: Ахты-пара, Алты-пара, Докуз-пара, Котуркюра, Чилейский, Кабирский, Ахмарлинский, Курахский, Картасский, Гюнейский, Стал-Чиле, Гюнджейский.

Табасаранские союзы общин: Нитриг, Дирче, Суак, Чуркул, Хараг, Кухрук, Кераг, Харали-ар, Этек (Этекар).

Агульские союзы общин: Кошан-дере, Агул-дере, Ричинский магал.

Рутульские союзы общин: Рутульский магал, Ихрекский магал, Шиназский магал.

Цахурские союзы общин: Горный магал, Сувагильский союз, Карабулакский союз, Илисуйский союз.

По структуре ССО включали от нескольких до десятков сельских общин с номинальным главенством одного из наиболее крупных и влиятельных из них. В большинстве случаев, назывались ССО по имени главного аула. К примеру, у даргинцев – Акуша, Цудахар, Мекеги, у аварцев – Анди, Тинди, Карата, Джар, Белоканы, у лезгин – Ахты, Курах, у рутулов – Рутул и т.д. В других случаях название союзов общин было связано с их географическим расположением.

Подчеркнем, что одна из ключевых функций ССО состояла в самообороне от внешней угрозы. Примечательно в этой связи, что в некоторых дагестанских языках слова «союз сельских общин» и «войско» называются одинаково: «бо» (авар.), «хIуреба» (дарг.) и т.д.

Как следует из историографии, процесс образования ССО Дагестана происходил одновременно. Так, А.Р. Шихсаидов писал, что у народов лезгинской группы в X–XII вв. не было единого государственного

образования, а были отдельные уделы и союзы общин [7, с. 77]. По Р.М. Магомедову, в IX–XII вв. лезгинские племена «подразделялись по магалам. В магал входило по несколько общин» [8, с. 73]. По сведениям Абу Хамида ал-Гарнати, в Табасаране в XI в. было 24 рустака [9, с. 49], среди которых, как полагают А.Р. Шихсаидов и М.Р. Гасанов, были и союзы сельских общин. С распадом Шандана, Филана и ал-Караха образуется и ряд союзов сельских общин даргинцев. Образование союзов сельских общин Аварии связано с распадом Серира [10, с. 12–13].

По предположению С.Х. Асиятилова, в предгорье и в горах Дагестана становление больших территориальных поселений и сельских обществ и союзов «являлся следствием разрушения городов и замковых поселений»¹ в период арабских завоеваний. При этом само «появление союзов сельских обществ», «формирование вольных обществ» он относил к XIV–XV вв., т. е. ко второму этапу образования союзов сельских общин, связанному с уничтожением небольших княжеств, возникших на развалинах раннефеодальных государственных образований.

Сохранились сведения об уничтожении или изгнании горцами правителей княжеств и образовании территориально-политических союзов общин. Так, они имелись у даргинцев в Мекеги и других селений Верхнего Дарго, в Издагиши, в аварских обществах Томс, в сел. Мачада, Сагада, Чирката, Мугурухе, Мазада, Кудали, Шулани, Гидатле, Анди и т.д. Удельные правители – «князья» – были уничтожены не только в результате классовой борьбы, но и вследствие иноземного вмешательства – походов татаро-монголов и в особенности походов Тимура в Нагорный Дагестан, которые ослабили и разорили удельных «ханов» [11, с. 67], чем воспользовались общинники. Аналогичные процессы происходили и у других народов Кавказа, горных народов Северо-Восточной Индии и т.д. [12, с. 246–260; 13, с. 65; 14, с. 197–198].

Таким образом, горные общества практически восстановили общинные традиции, отстранив от власти местных князей и конфисковав их земельные владения, которые были распределены между общинниками. Важно подчеркнуть, что дагестанские союзы общин образовались на базе распада удельных феодальных владений, а не «родового строя» и не в XIX в., как об этом пишут фальсификаторы истории Дагестана [15, с. 131, 150; 16; 17]. Освободившись от власти удельных феодалов (князей, талханов, шахов, эмиров), общинники восстановили демократические порядки. Поэтому общественные отношения в дагестанских союзах сельских общин «были не пережитками первобытнообщинных отношений, а являлись результатом замедленного процесса классового образования после освобождения крестьян от власти аристократов» [18, с. 15].

Причина объединения общин в союзы, как указывалось и выше, – эта угроза со стороны окружающих феодальных владений, «более высокий уровень социально-экономического развития», которых «обуславливал у них потребность расширения сферы функционирования феодальных отношений, что выражалось в ведении агрессивных действий по отношению к соседним районам» [19, с. 9]. Поэтому, общины и союзы общин горцев были военно-политическими объединениями джамаатов, в которых «сельско-общинный уклад ... был настолько прочным, что [даже] община могла противостоять попыткам феодалов подчинить себя им» [19, с. 9]. Объединения же общин в союзы, как более крупные военно-политические структуры, позволяли «еще успешнее ... бороться с феодальной экспансией» [19, с. 9].

Так как угроза со стороны феодальных владений существовала постоянно, то естественно, что «военно-оборонительные функции союзов общин продолжали сохранять важное значение в продолжении всей истории их существования» [19, с. 9]. Поэтому дальнейшее развитие их привело к образованию более крупных форм политической организации – к объединению их в федерации и конфедерации во главе с наиболее крупными, сильными и влиятельными из них, например, Анкратль, Акуша-Дарго, Цунта (Дидо) и т.д. В последних не было централизованных органов управления, союзы общин в них сохраняли свою политическую автономию, но были объединены единым правовым пространством и тесными экономическими связями.

Особенностью дагестанских союзов сельских общин, как политических структур, являлось образование их по этно-территориальному принципу. В основном они складывались в рамках определенного этноса или субэтноса. Так, у даргинцев Акушинский союз объединял в основном селения, говорящие на акушинском диалекте даргинского языка, Цудахарский союз объединял в основном селения с цудахарским диалектом, Усишинский союз – с усишинским диалектом, Мекегинский союз –

1. Асиятилов С.Х. Гидатлинцы // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 249.

с мекегинским диалектом, Мугинский союз – с мугинским диалектом, Урахинский союз – с урахинским диалектом, Сюргинский союз – с сюргинским диалектом и т.д. Вместе с тем, возникновение этих диалектов, на наш взгляд, можно связывать в том числе и с самим образованием указанных союзов общин, в рамках которых и развились определенные языковые особенности. Но что интересно – в Акушинский союз входили и отдельные села, жители которых говорили на лакском и аварском языках. В составе Цудахарского союза находились отдельные села Андалала, присоединившиеся к нему позже по политическим мотивам. В ряд союзов Табасарана, кроме основных табасаранских сел, входили также селения азербайджанцев и евреев. Еще в 30-е годы XVIII в. немецкий ученый, астроном и географ А. Олеарий, посетивший Дагестан в составе голштинского посольства, писал, что в Табасаране «много живет иудеев» [20, с. 488]. В Андалал входило селение Мегеб, в Бежта входили Гунзиб и Генух, в Рисор входили Арчи и Шалиб, в Ункратль – ряд хваршинских и цезских селений

Система управления дагестанских союзов общин в целом была единообразна. При этом во многих союзах общин роль отдельных джамаатов в организации или в формировании руководящих органов была не велика, так как в них общесоюзными органами управления были органы власти главного селения. Последнее поэтому и являлось местом постоянного функционирования администрации союзов общин, которому подчинялись или были послушны остальные общины, входящие в союз. Здесь весьма уместно привести слова ученого-юриста М.М. Ковалевского, писавшего, что в дагестанских союзах сельских общин сложилось такое положение, когда «процесс развития государственности не ограничился ... созданием... общинной организации. Общины не сохраняли всегда полной независимости друг от друга. Древнейшему и обыкновенно могущественнейшему аулу удавалось, путем нередко молчаливо заключенных союзов, взять на себя руководство судьбами соседних с ним обществ, и в этом случае сельский старейшина этого аула принимал на себя предводительство в военных походах и сосредотачивал в своих руках право судебного разбирательства и вне пределов общины» [17, с. 162].

Весьма нагляден в этой связи пример по Урахинскому союзу (Каба-Дарго), о котором писал А. Далгат: «Все аулы этого союза во всех своих делах ориентировались на Урахи, следовали обычаям и традициям, установленным этим аулом. По вопросам войны и мира, во внешних отношениях, при разборе земельных споров – во всех важнейших вопросах решение Урахинского джамаата являлось обязательным для Совета старейшин Урахинского Союза. В период распространения ислама и начала господства шариата и института кадиев решения урахинского кадия были обязательны для всех аулов Союза, и кадиями в эти аулы в большинстве случаев назначались урахинцы» [21, с. 5–6]. Урахинский союз насчитывал от 10 до 18 населенных пунктов [21], а община Урахи, будучи наиболее крупным в Каба-Дарго, оказывала влияние на соседние даргинские селения [22, с. 164].

Высшими должностными лицами в дагестанских союзах общин были избранные старейшины центрального селения, а во многих союзах, в особенности в даргинских, – ими были мусульманские кадии. «Каждое из даргинских обществ (союзов. – прим. авт.)», – говорится в примечании к «Адатам даргинских обществ», – управлялось в прежнее время своими кадиями» [23, с. 128]. По замечанию генерала А. Комарова, у цунтинцев «каждая их часть (союзов. – прим. авт.) управлялась в прежнее время по усмотрению своих старшин» [4, с. 147]. Многие дореволюционные авторы отмечали, что ССО управлялись своими кадиями и старшинами [24, с. 248], «либо кадиями, либо старшинами» [25, с. 104], «аулами управляют избираемые ... старшины, которые ... известны под разными названиями, как-то: кадиев, картов или ахсагал» [26, с. 384]. В одних союзах центральную власть представляли старшины, в других – кадии. Кадии управляли в Койсубулу («более всех кади» имел «влияние на общее управление»), Андалале («управляются кадием»), Рутуле («селения, составляющие ... наибство, прежде управлялись кадиями с советом старшин»), Анцухе (кадий «был военным, светским и духовным главой»), Ицари («союзом, состоящим из 7 сел управлял щаринский кадий») [27, с. 296; 4, с. 128; 24, с. 67]².

Старшины и кадии центральных селений, являясь высшими административно-должностными лицами в своих общинах, управляли и союзом общин. Решения, принятые старшинами и кадиями центрального селения, подлежали неприкосновенному исполнению всеми общинами союза.

В XVIII – первой половине XIX в. выборы высших должностных лиц центральных сел, которые у разных народов носили свои названия: *бегавул*, *чухби* (авар.), *шила халати*, *ще холати*, *хулате* (дарг.), *аксакал*, *кавха*, *кевха*, (у народов Южного Дагестана) и т.д. практически превратились в фор-

2. Российский государственный военно-исторический архив. Ф. ВУА. Д. 6164. Ч. 93. Л. 8; ФВР ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 14. Д. 2263. Л. 225.

мальность, – во многих общинах эти должности занимали представители одних и тех же тухумов или фамилий, имевших «наследственные права» на эти должности. Так, наследственными в кюринских союзах были: в Курахе тухумы *Мирчиар* («с незапамятных времен») и *Манчарар*; в Кабире – тухум *Куруджнар*; в Картасе – *Карталяр*; в Магарамкенте – *Манатар* или *Мачатар* и т.д. [28, с. 41–43]. А. Цветков, собравший этот материал, писал: «До ханов селения управлялись старшинами (кевха. – прим. авт.), избравшимся обществом преимущественно из какого-либо рода» [28, с. 42]. Союз Ахты-пара управлялся 40 аксакалами, получавшими это звание по наследству [28, с. 26]. Наследственной была и власть аксакалов в Хнове [28, с. 27].

В союзах Акуша-Дарго: в Цудахаре *хулелов* (старшин) имели право выдвигать только 4 тухума: *Хосеннатала*, *Самураталла*, *Нурилавталла* и *Узунаталла*; в сел. Мути из более чем 10 тухумов только 4 имели право выдвигать старшин: *Дабайхъали*, *Бакъкъарихъали*, *ШихгІямархъали* и *Мякъяхъали*³. П. Зубов писал, что акушинцы «повинуются только своим старшинам, из числа коих некоторые имеют звание наследственно» [29, с. 252]. Позже и М.М. Ковалевский писал, что в Акуша-Дарго старшины «избираются сроком на один год из почетнейших лиц, ... из известных только фамилий [17, с. 161]. О союзах сельских общин Дагестана в целом он писал: «В тех общинах, где не было родовых начальников, на должность старшины попадали исключительно в силу избрания; но при этом сохранялось правило, что кандидатом может быть только член двух, трех или более выдающихся тухумов» [17, с. 160].

Вопрос о наследственности власти старшин и кадиев в центрах союзов сельских общин поднят нами, чтобы показать не только зависимость сельских общин от них, но и отметить, что богатые, знатные и влиятельные тухумы и их представители управляли не только своими общинами, но и другими общинами союза. Эта высшая социальная прослойка управляла всей политической жизнью сельских общин.

Особенно наглядно зависимость общин от центрального селения прослеживается в лезгинском союзе Ахты-пара. Все 40 аксакалов сел. Ахты управляли делами не только самих ахтынцев, но и жителей 11 сел союза. «Это управление, – сказано в источнике, – распространялось и на военные движения, в которых также принимали распорядительное участие эфенди и кади» [28, с. 26]. В других селах союза «не было ни аксакалов, ни чаушей» (исполнителей. – прим. авт.) [28, с. 26].

Сосредоточение верховной власти союзов в центральных селениях делало их местом постоянного присутствия администрации, которая поддерживала связи с сельскими обществами и руководила ими через местных старшин и кадиев, подчинявшихся им как вышестоящим административным лицам. В свете сказанного и приведенного выше материала вряд ли можно согласиться с утверждением поручика Сотникова, писавшего, что: «Старшины главных селений (союзов. – прим. авт.) не имели никакого значения для селений других деревень» [28, с. 36]. Это верно только для 60-х годов XIX в., когда он собирал материал в условиях новой администрации, введенной российским правительством, что, впрочем, подтверждает и сам Сотников в примечании по Кубачи, возглавлявшем союз Ганк.

Естественно, что высшие должностные лица союзов находились в центральном селении, где они выбирались на народном сходе этого селения. Жители же других селений союза не принимали участия в выборе должностных лиц центрального селения, хотя они являлись и высшими должностными лицами всего союза, а, следовательно, и каждого его селения.

Но это не значит, что жители других общин союзов вообще не принимали участия в управлении союзами, в формировании его органов управления. Союзы общин, скопировав систему управления у джамаатов, естественно, как и последние, имели и высшие органы управления в лице народного собрания, на котором участвовали представители всех общин союза. Эти общие сходы собирались в центральном селении или на определенном месте, и на них обсуждали важнейшие вопросы, касающиеся всего союза общин. Так, в источнике об Акушинском союзе сказано, что сход собирался в местности «*Холарги Кадала Хар*», где выбирали и союзного кадия с присутствием кадиев, и представителей общин [28, с. 14].

Каждый союз имел свое определенное место проведения общесоюзного собрания. Так, сход союза Анцросо собирался в Черельской долине, Джурмута – в Хинди, Келеба – в Ругельда⁴. Сход союза общин Рича собирался в ущелье *Укудеше*, менее важные дела обсуждали в самом Риче. Сход Курахского союза

3. Полевые записи м.н.с. ИИЯЛ Алиева Б.Г., сделанные в период летней экспедиции 1962 г. в Акушинском, Левашинском и Сергокалинском районах // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 371. С. 64.

4. Российский государственный военно-исторический архив. Ф. ВУА. Д. 6528. Ч. 2. Л. 100, 110, 231.

проводился на площадке *Ярги-Келедихъ* (высокая башня), кутуркюринцы собирались в местности *Руат* – у родника, гюнейцы, сталчицейцы и гегджинцы – на горе Калах⁵. Сюргинцы обычно 2–3 раза в году собирались в сел. Нахки в местности «*Духа биргем*» [30, с. 163]. Жители Каракайтага собирались на возвышенном месте «*Гули-Гули-Кадда*», вблизи сел. Кудагу, урчемульцы – на большой поляне «*Деккалашара*», между сел. Варсит и Кирки, шуркантцы – на возвышенном месте «*Мукрукат*», вблизи сел. Варсит. Представители союзов Гапш, Ганк и Ицари собирались на возвышенном месте «*Аф-Ка*» около Уркараха, представители союза Муйра собирались в местности «*Канайла-Хаб*», представители Каттагана – на «*Мижигли*» [28, с. 23, 36].

Сохранилось много сведений о местах проведения народных сходов аварских союзов. Так, капуцинцы собирались в местности «*Тлеброс*» [31], каралалы – на равнине «*Руккиль*»⁶, около Тляроша гидатлинцы в местности «*Хурда*», выше сел. Урада [32, с. 217], а иногда в местности «*Худахлар*», между сел. Урада и Мачада⁷, андалальцы собирались в урочище «*Руккладух*», между сел. Чох, Гамсутль и Согратль. Само слово «*Руккель*» в переводе с аварского означает сбор. Отсюда и название местности «*Рукклюдухъ*»⁸. Представители союза Иланхеви собирались в местности «*Хоботль майдан*» [33, с. 12].

Очень интересный материал сохранился по общесоюзному сходу Салатавии, состоящего из 13 сел. Собирали сход в местности «*Миккиласул кьуогладухъ*» (родник Миккилава). На сходе участвовали по 3–5 человек от каждого селения во главе с сельскими административными и духовными лицами и опытными старейшинами. Так собиралось около 200 участников схода, которые в течение 5–6 дней обменивались новостями, накопившимися за год [34, с. 24; 35, с. 20]. Здесь же вносили изменения и дополнения к адатам, применявшимся среди салатавцев [35, с. 20], выбирали совет старейшин, который выносил по всем вопросам решения, подлежащие исполнению, из наиболее справедливых, добросовестных и неподкупных людей. На сходе выбирали и 50 человек на должность исполнителей, называемых «*болгIалаби*» («войсковые исполнители»). «В маленьких обществах болгIалаби выбирались в количестве двух-трех, в больших селениях – семь-восемь человек, в среднем селении – четыре-пять человек» [37, с. 188]. *БолгIалаби* были помощниками старшин и выполняли полицейские функции [35, с. 20]. Никто не имел право выступать против решения этого народного схода. Протестующего сажали на несколько дней в яму и штрафовали в пользу собрания. Если же кто-либо отказывался выполнять решения собрания, в наказание сжигали его дом [34, с. 25].

Как видим, в Салатавии выбирались и общесоюзные (войсковые) исполнители. Но не везде была такая традиция. Как писал А. Агларов, приведенный «источник рисует определенные нюансы, свойственные управлению данным «вольным обществом», как-то: наличие войсковых исполнителей («*болгIалаби*») и то, что они одновременно являлись управителями тех сел, откуда выбирались. Это, кажется, не было свойственно центральноаварским «вольным обществам» (типа Гидатля, Андалала, Анди), аналогии мы находим на юге и юго-западе Аварии. Так были устроены Тлесерухское, Калалальское «вольные общества», многие «вольные общества» тлярятинских аварцев (федерация Антль-Ратль. – Авт.), дидойцев и джаро-белоканцев» [36, с. 188].

Из источника также следует, что на сходе в Салатавии выбирали и совет старейшин, куда входили представители сел союза. Советы старейшин были во всех союзах, и они также были, хотя малыми, но коллективными общесоюзными органами управления с участием представителей общин. Это значит, что сельские общины принимали участие в управлении союзами, делегируя своих наиболее почетных, авторитетных и известных руководителей (старшин и кадиев, возможно, и глав известных тухумов) и в высший совет союза, функционирующий в период между народными собраниями, как высший коллективный орган союза, на котором более оперативно решались вопросы, касающиеся союза в целом, всех общин, входящих в него. Решения, принятые на высшем совете союза, имели такую же силу, как и решения народных сходов, и были обязательными для исполнения во всех общинах союза. Высшие советы союзов между созывами народных собраний были постоянно действующими

5. Центральный государственный исторический архив Республики Грузия. Ф. 416. Оп. 4. Д. 17. Л. 3.

6. Алиев Б.Г. Полевые записи, собранные в Рутульском, Чарадинском, Дахадаевском и Кайтагском районах по теме «Крестьянство Центрального и Южного Дагестана в XV–XVIII вв. 1980. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 570. Л. 106.

7. Алиев Б.Г. Полевые записи, собранные в Агульском, Советском, Дахадаевском и Табасаранском районах в 1982 г. по теме «Особенности социально-экономического и политического развития союзов сельских общин в конце XVII – первой половине XIX в.» // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 586. С. 128–129.

8. Алиев Б.Г. Полевые материалы, собранные в Гергебильском, Гунибском и Чарадинском районах в 1983 г. по теме «Особенности социально-экономического и политического развития союзов сельских общин в конце XVII – первой половине XIX в.» // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 596. С. 94.

высшими коллегиальными органами управления союзов, заменяющими народные собрания. Члены высшего совета, являясь представителями сельских общин, как высшие должностные административные лица своих общин, естественно, претворяли в жизнь решения высшего совета.

О таких советах старейшин аварских союзов Р.М. Магомедов писал: «Очевидно старейшины, кадрии джамаатов приезжали к кадию, старейшине вольного общества для совета по общим внутренним и внешнеполитическим вопросам. Кто еще кроме кадия, старейшины входил в состав совета, – об этом источники ничего не сообщают. Одно для нас бесспорно, что в какой-то форме совет вольного общества существовал. Он время от времени созывался и решал важные вопросы» [37, с. 68]. Это можно проследить и на примере табасаранского союза Дирче, где «для решения особо важных вопросов» кевха (старшина. – прим. авт.) магала (союза. – Авт.) живший в Хиве, «созывал сельских старшин и почетных жителей» [38, с. 157].

Решения высшего совета, как и решения администрации и народного схода, по приказу старшин и кадиев претворяли в жизнь исполнители во главе с *мангушем*, который возглавлял их. *Мангуш* – второе должностное лицо после старшин и кадиев – находился между администрацией и народом и ставил в известность народ о всех решениях администрации, общего схода и высшего совета.

В союзах сельских общин, где не выбирались или не назначались общесоюзные исполнители и *мангуш*, функции общесоюзных исполнителей и *мангуша* выполняли исполнители и *мангуш* центрального селения. Количество исполнителей зависело от величины центрального селения и количества сел, входивших в союз, и оно доходило до нескольких десятков человек. Так, в центрах союзов: в Кубачи (союз Ганк) было 24 исполнителя, в Уркарахе (союз Гапш) – 60 [28, с. 24]; в Урахи (Каба-Дарго), Урари (Сюрга) и Мекеги (Мекегинский союз) было по 12⁹; в Мути (Мугинский союз) – от 7 до 12, Цудахаре (Цудахарский союз) – 9¹⁰, в Акуша (Акушинский союз) – 16 [28, с. 14]; Хуштада (Багулал) и Гочобе (Каралал) – по 7 и т.д. Если в союзе было много сел и земельных участков, нуждающихся в охране, администрация центрального селения могла увеличить количество исполнителей, так как они выполняли и функции вестовых, называемых, например, в даргинских союзах *чапарами* и доставлявших решения союзных администраций в сельские общины. Во многих случаях *чапары* приходили в другие села вместе с *мангушем*, стоявшим во главе исполнителей. В одном источнике о Кайтаге, например, сказано: «Башлы и Кубачи имели у себя особых мангушев, обязанность мангушев была созывать народ на общественные места, взыскивать штрафы (привлекая исполнителей. – прим. авт.) и исполнять указания старшин; в случае надобности они объезжали по деревням магала (союза. – прим. авт.) и объявляли народу, чтобы он собрался в такой-то день и на такое-то место» [28, с. 21].

Исполнители назначались и в каждом селении. У народов Дагестана они назывались по-разному: *килми*, *чилми*, *чауши*, *тулгаки*, *есаулы*, *чины*, *гели*, *барумани*, *хъубесла*, *гъешла бегити* (имеющие силу, власть), *ибахъур*, *хъулгъула*, *хъуалти* (охраняющие поля), *урчлечи*, *бакавул* и т.д. Все исполнители сельских общин подчинялись не только общинной администрации, но и администрации союза в лице административно-должностных лиц центрального селения. Они приводили в исполнение решения союзной администрации.

Права и обязанности исполнителей хорошо видны на примере союзов общины Кайтага. В источнике о них сказано: «Права и обязанности тулгаков (исполнителей. – прим. авт.) – наблюдать за порядком на общественных местах; выгонять народ на полевые работы; взыскивать штраф (по приказанию старшины), с того, кто оказывается по суду виновным; выгонять из дому канлы» (убийцу. прим. авт.), не пускать народ в запрещенное время на поля, сенокосы, пастбища, сады и маренники и т.д. [28, с. 21–22].

Исполнители «являлись силой принуждения». Причем они, «имея лишь ограниченную актовую функцию, были единственным специализированным органом насилия» [36, с. 182]. «Исполнителям разрешалось применять насилие [только] во время исполнения своих обязанностей, но в ограниченных рамках» [36, с. 183].

Каждый союз, как и община, защищал жизнь и права членов администрации, особенно старшин и кадиев. Покушение на них наказывалось более строго. В адатах Цекубского общества сказано: «Если кто ударит сельского старшину, то с него взыскиваются 3 овцы» [28, с. 97]. По адату Урахинского общества за убийство кадия избиралось 7 *баш-канлы* (убийцы) из числа участвовавших в убийстве,

9. Полевые записи м.н.с. ИИЯЛ Алиева Б.Г., сделанные в период летней экспедиции 1962 г. в Акушинском, Левашинском и Сергокалинском районах // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 371. С. 64.

10. Там же.

в то время как за убийство других членов общества избиралось всего 3 *мал-канлы* (подозреваемые в убийстве). С убийцы кадия взыскивалось 7 *алумов* (плата, взыскиваемая в пользу родственников убитого вскоре после совершения убийства) и штраф 8 быков, 7 домов убийцы или их родственников разорялись до основания. За убийство старшин взыскивался *алум* в двойном размере и штраф 8 быков [23, с. 80]. В Сюргинском союзе за нанесение побоев должностным лицам при «отправлении ими своих обязанностей; если только не они первыми начали драку», взыскивался «штраф в пользу джамаата один бычок и нанесший побои делал утощение обиженному» [23, с. 76]. В Акушинском союзе общин за убийство *мангуша алум* и штраф взыскивались вчетверо больше; за убийство исполнителя – вдвое [23, с. 35]. Согласно другим статьям адатов акушинцев, за нанесение раны или нанесение побоев любому должностному лицу штраф в пользу джамаата увеличивался вдвое [23, с. 36–37].

В союзах общин горцев были адаты, более строго наказывающие за покушение на жизнь, честь и достоинство должностных лиц. Так, по адатам Урахинского союза за нанесение раны кадию и старшине «определенное по адату удовлетворение раненому» делалось в два раза больше, и брался штраф исполнителям 8 быков [23, с. 80]. В адатах андалальцев сказано: «Если кто ударит исполнителя ... то с того, кто ударил, взыскать одного быка. Если же удар был нанесен с согласия всех жителей селения, то с них взыскать 300 баранов» [28, с. 63].

Вместе с тем, каждый союз, как и общины, требовал от всех административных лиц, как представителей исполнительной власти, беспрекословного исполнения своих обязанностей. Нарушение этого требования также наказывалось строго в зависимости от состава нарушения. Так, в адатах Келебского общества сказано: «Если старшины будут медлить с взысканием штрафа более одной недели, то с них самых взыскивается штраф в размере одной овцы» [28, с. 76]. В цекубских адатах сказано, что они «согласились взыскивать штраф в размере одной овцы в пользу селения с того из старшин, кто откололся и отказался принимать участие в установлении общественного порядка» [28, с. 98]. У цекубцев был адат, согласно которому, если старшины или исполнители тормозили взыскание штрафа в течение 3-х месяцев, они штрафовались сами. Если же это взыскание не производилось, то избранная сходом тройка должна была отстранить всех 6 старшин и исполнителей. Если же тройка не сделает этого, то с каждого из них брали штраф по одной овце [28, с. 100].

Строго наказывались исполнители за неисполнение своих обязанностей в Андалале. В одной из статей адатов этого союза сказано: «Если кто из исполнителей, услышав вызов, не явится к властям, то с него взыскивается один бык» [28, с. 64].

Аналогичные статьи были в адатах других союзов. Но и приведенные примеры наглядно показывают, как адаты горцев требовали от своих административно-должностных лиц строгого выполнения своих обязанностей. Это требование дисциплинировало административных лиц, народ мог оценить их работу и принимать соответствующее решение при очередных выборах.

Так выглядела система управления союзами сельских общин, как второй ступени политической организации горцев и промежуточной ступени между их объединениями и сельскими обществами, как первой ступени единения горцев, из которых и состояли сами союзы общин.

Заключение

Приведенные в статье сведения свидетельствуют о том, что союзы сельских общин, возникнув как территориально-этнические и хозяйственные структуры, развились в военно-политические объединения горцев, призванные защищать свою независимость. В целом, дагестанским союзам общин была присуща моноэтничность, однако в ряде случаев они складывались по принципу территориальной близости и в них входили общины, принадлежащие разным этносам. Во многих дагестанских союзах общин не выбирались высшие и другие союзные административные лица. Ими становились старшины и кадии центрального селения, в распоряжении которых находились *мангуши* и исполнители. В то же время представители общин, входившие в подобный союз, участвовали в работе союзных народных сходов и советов старейшин. Дагестанские союзы сельских общин являлись наиболее консолидированными, организованными, мобильными и хорошо управляемыми политическими структурами горцев. Они сыграли огромную роль в общественно-политическом развитии Дагестана.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ахвердов А.И. Описание Дагестана. 1804 г. // История, география и этнография Дагестана. Арх. мат. / Под ред. М.О. Косвена и Х.-М. Хашаева. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1958. 871 с.
2. Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М.: Тип. С. Селивановского, 1823. Ч. 1. 465 с.
3. Берже А. При-Каспийский край // Кавказский календарь на 1857 г. Тифлис, 1856. С. 275–339.
4. Комаров А.В. Списки населенных мест Дагестанской области // Сборник статистических сведений о Кавказе. Тифлис, 1869. Т. 1. С. 1–123.
5. Комаров А.В. Народонаселение Дагестанской области (с этнографической картой) // ЗКОИРГО. Тифлис, 1873. Кн. 8. С. 1–49.
6. Козубский Е.И. Памятная книжка Дагестанской области. Темир-Хан-Шура: «Русская тип.» В.М. Сорокина, 1895. 413 с.
7. Шихсаидов А.Р. Вопросы исторической географии Дагестана X–XIV вв. (Лакз, Гумик) // Восточные источники по истории Дагестана. Сб. статей и материалов. Махачкала: Тип. ДФ АН СССР, 1980. С. 65–86.
8. Магомедов Р.М. История Дагестана. С древнейших времен до конца XIX века. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1968. 340 с.
9. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153) / Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1971. 136 с.
10. Даниялов Г.Д. Классовая борьба в Дагестане во второй половине XIX – начале XX вв. Махачкала: Тип. ДФ АН СССР, 1970. 292 с.
11. Алиев Б.Г. Союзы сельских общин Дагестана в XVIII – первой половине XIX в. (Экономика, земельные и социальные отношения, структура власти). Махачкала: Изд-во типогр. ДНЦ РАН, 1999. 339 с.
12. Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов. М.: Наука, 1967. 331 с.
13. Гасвиани Г.А. Социально-экономическая структура Сванетии в XI–XVIII вв. Тбилиси: Мецинигреба, 1980. 124 с.
14. Маретина С.А. Эволюция общественного строя горских народов Северо-Восточной Индии. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1980. 260 с.
15. Щербина Ф. Общинный быт и землевладение у кавказских горцев // Северный архив. СПб., 1886. № 1. С. 123–165. (131, 150).
16. Ковалевский М.М. Родовое устройство Дагестана // Юридический вестник. М., 1888. № 12. С. 513–551.
17. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М.: Тип. Мамонтова и К°, 1899. Т. 2. 304 с.
18. Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1978. 184 с.
19. Карпов Ю.Ю. Военная организация и социальное развитие союзов сельских общин Северного Кавказа // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. М.: Участок оперативной полиграфии Института истории СССР АН СССР, 1990. 145 с.
20. Оlearий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб.: Изд. А.С. Суворова, 1906. 578 с. с ил.
21. Далгат А. В огне революции. Воспоминания. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1960. 280 с.
22. Алиев Б.Г. Каба-Дарго в XVIII–XIX в. Махачкала: Тип. ДФ АН СССР, 1976. 223 с.

REFERENCES

1. Akhverdov AI. Description of Dagestan. 1804. In: Kosven M.O., Khashaev H.-M. *History, geography and ethnography of Dagestan. Archive material*. Moscow: Vost. Lit., 1958. (In Russ)
2. Bronevsky S. *The latest geographical and historical news about the Caucasus*. Moscow: S. Selivanovsky Typography, 1823. (In Russ)
3. Berzhe A. Caspian region. *Caucasian calendar for 1857*. Tiflis, 1856: 275–339. (In Russ)
4. Komarov AV. Lists of populated areas of the Dagestan region. *Collection of statistical information about the Caucasus*. Tiflis, 1869: 1–123. (In Russ)
5. Komarov AV. Population of the Dagestan Region (with an ethnographic map). *ZKOIRGO*. Tiflis, 1873, pp. 1–49.
6. Kozubsky EI. *Commemorative book of the Dagestan region*. Temir-Khan-Shura: V.M. Sorokin's Typography, 1895. (In Russ)
7. Shikhsaidov AR. Questions of the historical geography of Dagestan in the 10th–14th centuries (Lakz, Gumik). *Eastern sources on the history of Dagestan. Collection of articles and materials*. Makhachkala: DF USSR Academy of Sciences, 1980: 65–86. (In Russ)
8. Magomedov RM. *History of Dagestan. From ancient times to the end of the 19th century*. Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1968. (In Russ)
9. Abu Hamid al-Garnati's *Journey to Eastern and Central Europe (1131–1153)*. Publication by O.G. Bolshakov and A.L. Mongait. Moscow: Vost. Lit., 1971. (In Russ)
10. Daniyalov GD. *Class Struggle in Dagestan in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries*. Makhachkala: DF USSR Academy of Sciences, 1970. (In Russ)
11. Aliev BG. *Unions of Rural Communities of Dagestan in the 18th – First Half of the 19th Century (Economy, Land and Social Relations, Power Structure)*. Makhachkala: DSC RAS, 1999. (In Russ)
12. Gardanov VK. *Social structure of the Adyghe peoples*. Moscow: Nauka, 1967. (In Russ)
13. Gasviani GA. *Social and economic structure of Svaneti in the 11th–18th centuries*. Tbilisi: Metzinigreba, 1980. (In Russ)
14. Maretina SA. *Evolution of the social system of the mountain peoples of North-East India*. Moscow: Nauka, Vost. Lit., 1980. (In Russ)
15. Shcherbina F. Communal life and land ownership among the Caucasian highlanders. *Severnyi Arhiv*. St. Petersburg, 1886; 1: 123–165 (131, 150).
16. Kovalevsky MM. Tribal structure of Dagestan. *Yuridichesky Vestnik*. Moscow, 1888; 12: 513–551. (In Russ)
17. Kovalevsky MM. *Law and Custom in the Caucasus*. Moscow: Mamontov and Co., 1899. (In Russ)
18. Lavrov LI. *Historical and Ethnographic Essays on the Caucasus*. Leningrad: Nauka, Leningrad Branch, 1978. (In Russ)
19. Karpov YuYu. Military Organization and Social Development of Unions of Rural Communities in the North Caucasus. *Ethnographic Aspects of the Traditional Military Organization of the Peoples of the Caucasus and Central Asia*. Moscow: Operational Printing Department of the Institute of History of the USSR Academy of Sciences, 1990. (In Russ)
20. Olearius A. *Description of the journey to Muscovy and through Muscovy to Persia and back*. Saint-Petersburg: A.S. Suvorov's Typography, 1906. (In Russ)
21. Dalgat A. *In the fire of revolution. Memories*. Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1960. (In Russ)
22. Aliev BG. *Kaba-Dargo in the 18th–19th centuries*. Makhachkala: DF AN USSR, 1976. (In Russ)

23. Адагы даргинских обществ // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Изд. кавказ. горск. управл., 1873. Вып. 1. 128 с.
24. Ртищев Н.Ф. Сведения о Дагестане. 1813 г. // ИГЭД. М., 1958. 371 с.
25. Евецкий О. Статистическое описание Закавказского края с присовокуплением статьи: политическое состояние Закавказского края в исходе XVIII века и сравнения оного с нынешним. СПб.: Тип. штаба корпуса внутр-й стражи, 1835. 306 с.
26. Глиноецкий Н. Поездка в Дагестан. Из путевых заметок, веденных на Кавказе в 1860 году // Военный сборник, 1862. № 2.
27. Щербачев А.И. Описание Мехтулинского ханства, кой-субулинских владений и ханства Аварского. Около 1830 г. // ИГЭД. М., 1958. 371 с.
28. Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Арх. мат. / Сост., предисл. и примеч. Х.-М. Хашаева. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит-ры, 1965. 268 с.
29. Зубов П. Картина Кавказского края, принадлежащего России и сопредельных оному земель. СПб.: Тип. К. Вагнера, 1835. Ч. 3. 268 с.
30. Магомедов Р.М. Дагестан. Исторические этюды. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1971. Вып. 1. 266 с.
31. Бежицкие адаты // Из истории права народов Дагестана. (материалы и документы) / сост. А.С. Омаров. Махачкала, 1968. – 240 с.
32. Магомедов Р.М. Дагестан. Исторические этюды. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1975. Вып. 2. 270 с.
33. Магомедов Д.М. Социально-экономическое и политическое развитие Дидо в XVIII – нач. XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 1977. 13 с.
34. Магомедов Р.М. По аулам Дагестана. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1977. Вып. 1. 143 с.
35. Казиев Г., Ахмедзиявдинов Т. Чиркей. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1972. 167 с.
36. Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX в. Исследование взаимоотношений форм хозяйства, социальных структур и этноса. М.: Наука, 1988. 237 с.
37. Магомедов Р.М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII – начале XIX веков. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1957. 408 с.
38. Рамазанов Х.Х., Шихсаидов А.Р. Очерки истории Южного Дагестана. Материалы к истории народов Дагестана с древнейших времен до начала XX века. Махачкала: Тип. ДФ АН СССР, 1984. 344 с.
23. *Adats of Dargin societies. Collection of information about the Caucasian highlanders.* Tiflis, 1873. (In Russ)
24. Rtishchev NF. Information about Dagestan. 1813. *Kosven M.O., Khashaev H.-M. History, geography and ethnography of Dagestan. Archive material.* Moscow: Vost. Lit., 1958. Moscow, 1958. (In Russ)
25. Yevetsky O. *Statistical description of the Transcaucasian region with the addition of an article: the political state of the Transcaucasian region at the end of the 18th century and a comparison with the present.* Saint-Petersburg, 1835. (In Russ)
26. Glinoetsky N. A trip to Dagestan. From travel notes kept in the Caucasus in 1860. *Military collection*, 1862, No. 2. (In Russ)
27. Shcherbachev AI. Description of the Mekhtullinsky Khanate, Koysubuli possessions and the Avar Khanate. Circa 1830. *Kosven M.O., Khashaev H.-M. History, geography and ethnography of Dagestan. Archive material.* Moscow: Vost. Lit., 1958. (In Russ)
28. *Monuments of customary law of Dagestan of the 17th–19th centuries. Archive material. Comp., preface and notes by H.-M. Khashaev.* Moscow: Nauka. Vost. Lit., 1965. (In Russ)
29. Zubov P. *Picture of the Caucasian region belonging to Russia and the lands adjacent to it.* Saint-Petersburg: K. Wagner's Typography, 1835. (In Russ)
30. Magomedov RM. *Dagestan. Historical sketches.* Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1971. (In Russ)
31. *Bezhitskie adats. In: Omarov A.S. (comp.). From the history of the law of the peoples of Dagestan (materials and documents).* Makhachkala, 1968. (In Russ)
32. Magomedov RM. *Dagestan. Historical Sketches.* Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1975. (In Russ)
33. Magomedov DM. *Socio-economic and political development of Dido in the 18th – early 19th centuries: Abstract of Thesis.* Makhachkala, 1977. (In Russ)
34. Magomedov RM. *By the Auls of Dagestan.* Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1977. (In Russ)
35. Kaziyev G., Akhmedziyavdinov T. *Chirkey.* Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1972. (In Russ)
36. Aglarov MA. *Rural community in Mountainous Dagestan in the 17th – early 19th centuries. A study of the relationships between economic forms, social structures and ethnicity.* Moscow: Nauka, 1988. (In Russ)
37. Magomedov RM. *Socio-economic and political system of Dagestan in the 18th – early 19th centuries.* Makhachkala: Dagkniгоizdat, 1957. (In Russ)
38. Ramazanov HKh., Shikhsaidov AR. *Essays on the history of Southern Dagestan. Materials for the history of the peoples of Dagestan from ancient times to the beginning of the 20th century.* Makhachkala: DF USSR Academy of Sciences, 1984. (In Russ)

Поступила в редакцию 03.04.2024 г.

Принята в печать 02.09.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 03.04.2024

Accepted 02.09.2024

Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203555-565>

Исследовательская статья

Мусаев Махач Абдулаевич
к.и.н., ведущий научный сотрудник
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
mahachmus@yandex.ru

НУР-МУХАММАД АЛ-АВАРИ И РУКОПИСЬ ЕГО ТРУДОВ С КРИТИКОЙ ВОЗЗРЕНИЙ И ДЕЙСТВИЙ ИМАМА ГАЗИ-МУХАММАДА: ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. В архивных фондах Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук хранится арабская рукопись, представляющая собой небольшую 20-страничную тетрадь. Она атрибутирована дагестанским востоковедом М.-С.Д. Саидовым как правовые заключения (*такрират*) Нур-Мухаммада ал-Авари, возражающие сочинению (*рисала*) «Икама ал-Бурхан ли-иртидад 'урафа' Дагистан» («Установление аргумента о вероотступничестве знати Дагестана»), написанному первым имамом Дагестана Гази-Мухаммадом ал-Гимрави. Он же датировал рукопись первой половиной 1830 г. Изучение данной рукописи показало, что текст принадлежит упомянутому кадию Аварского ханства Нур-Мухаммаду, и он содержит в себе его возражения идеям и действиям имама Гази-Мухаммада ал-Гимрави. Каждый критикует интерпретацию Гази-Мухаммада вопросов власти *имама*, *такфира*, *джихада* и *хиджры*. В своих правовых заключениях Нур-Мухаммад опирается на широкий круг источников, прежде всего на классиков шафиитского законовещения. Рукопись не является одним завершенным сочинением. В ней имеются как минимум два послания ал-Авари в адрес ал-Гимрави, заготовленных к отправке. Текст первого из посланий содержится на страницах 1–8 и датируется периодом до начала 1830 г. Вторую часть рукописи (стр. 9–20) следует отнести к более поздним срокам, а завершающие страницы к 1831 г. Статья предваряется краткой биографией Нур-Мухаммада, которая показывает, что его правовая позиция может быть обусловлена не только богословскими взглядами, но и должностью кадия Аварского ханства, находящегося в противостоянии с имамом Гази-Мухаммадом.

Ключевые слова: Нур-Мухаммад ал-Авари; имам Гази-Мухаммад; Аварское ханство, Кавказский имамат

Для цитирования: Мусаев М.А. Нур-Мухаммад ал-Авари и рукопись его трудов с критикой воззрений и действий имама Гази-Мухаммада: источниковедческий анализ // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 555-565. doi.org/10.32653/CH203555-565

© Мусаев М.А., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203555-565>

Research paper

Makhach A. Musaev,
Cand. Sci. (History), Leading Researcher
Institute of History, Archeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
mahachmus@gmail.com

NUR-MUHAMMAD AL-AWARI AND A CRITIQUE OF IMAM GAZI-MUHAMMAD'S VIEWS AND ACTIONS IN A MANUSCRIPT OF HIS WORKS: A SOURCE-STUDY ANALYSIS

Abstract. The archive of the Institute of History, Archeology, and Ethnography of the Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences houses an Arabic manuscript – a small notebook comprising 20 pages. M.-S.D. Saidov attributes this manuscript to Nur-Muhammad al-Awari's legal opinions (*taqirrat*), wherein he critiques the work (*risala*) "Iqamat al-Burhan li-irtidad 'urafa' Dagistan" ("The Establishment of an Argument Regarding the Apostasy of the Dagestan Nobility") authored by the first Imam of Dagestan, Gazi-Muhammad al-Gimrawi. Saidov also dates the manuscript to the first half of the 1830s. An examination of the manuscript reveals that its content belongs to the aforementioned qadi of the Avar Khanate, Nur-Muhammad, in which he opposes the ideas and actions of Imam Gazi-Muhammad al-Gimrawi. Nur-Muhammad criticizes Gazi-Muhammad's interpretations regarding the *imam's authority, takfir, jihad, and hijra*. His legal opinions draw upon a wide range of sources, primarily classical works of Shaf'i jurisprudence. The manuscript is an incomplete work. It contains at least two messages from al-Awari addressed to al-Gimrawi, intended for dispatch. The text of the first message spans pages 1-8 and dates prior to 1830. The second part of the manuscript (pp. 9–20) should be attributed to a later period, with the concluding pages dated to 1831. The paper is prefaced with a biography of Nur-Muhammad, illuminating that his legal stance may stem not only from his theological views but also from his role as the qadi of the Avar Khanate, who stood in opposition to Imam Gazi-Muhammad.

Keywords: Nur-Muhammad al-Awari; Imam Gazi-Muhammad; Avar khanate; Caucasian imamate

For citation: M.A. Musaev. Nur-Muhammad al-Awari and a critique of imam Gazi-Muhammad's views and actions in a manuscript of his works: a source-study analysis. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 555-565. doi.org/10.32653/CH203555-565

© M.A. Musaev, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

В число дагестанских богословов, оставивших заметный след в истории мысли региона начала XIX в., входит Нур-Мухаммад-кади ал-Авари (ум. в 1834). Он родился в Хунзахе в семье потомственных кадиев. Как и его старший брат Дибир-кади ал-Авари, учился у видных дагестанских ученых Махада из Чоха, Хасана из Кудали и Саида из Аракани, совершенствовал свои знания в городах Востока. Нур-Мухаммад занимался преподаванием, среди его учеников упоминаются известные в истории региона Йусуф из Аксяя, Мамма-Киши из Эндирея, Хамзат-бек из Гочатля, Шамиль из Гимры и многие другие [1, с. 44; 2, с. 123; 3, с. 121].

Нур-Мухаммад был кадием ханства (нуцальства), и в силу своего статуса принимал активное участие в государственных делах, выполнял функции советника правителя. Он был доверенным лицом Баху-бика (Баху-Меседу-бика) – дочери Умма-хана (правителя ханства в 1774–1801 гг.), жены Султан-Ахмад-хана (правителя в 1802–1823 гг.), являвшейся де-факто регентом при своем юном сыне, аварском хане Абу-Муслим-Нуцале (правитель в 1823–1834 гг.). В период его власти ханский двор желал продолжать сохранять свою самостоятельность и независимость в военно-политических вопросах, но под мощным давлением был вынужден идти на постепенные уступки Российской империи. Возможно, на политику ханства могла влиять и угроза набирающего силу имама Гази-Мухаммада и его последователей. Имам предполагал подчинить своей власти хана и утвердить законы шариата в его владении. Но вряд ли вплоть до начала 1830 г. Гази-Мухаммад воспринимался в Хунзахе как сила, способная реализовать свои цели в отношении Аварского хана.

В то время, когда имам Гази-Мухаммад, собрав ополчение из Хиндалала, Бактлудала (Гумбет) и Анди, безуспешно попытался штурмом овладеть Хунзахом (начало февраля 1830 г.) и был разбит, Нур-Мухаммад отсутствовал в регионе. В декабре 1829 г. он выехал в Санкт-Петербург в составе делегации во главе с членом ханской семьи Мухаммад-беком, сыном Пирбудаг-бека. Их принял Николай I. В месяце шаввал 26 числа 1245 г.х. (8 (20) апреля 1830 г.) ему был присвоен чин майора, назначено жалование и вручены подарки [1, с. 47]¹. Записи Нур-Мухаммада свидетельствуют о том, что он познакомился там со многими богословами, в том числе и татарскими, «у которых брал редкие книги» и составлял по ним для себя записи и заметки².

В начале августа 1834 г. имам Хамзат-бек, правопреемник Гази-Мухаммада, подошел к Хунзаху с большим войском, доходившим до двух десятков тысяч. Все общины Аварского ханства приняли его власть и установление шариата, а несогласные собрались в столице ханства Хунзахе. Начались переговоры о признании власти имама, которые уже привели к некоторым результатам, но в лагере Хамзат-бека, где в это время находились все главные лица Имамата, а также Хунзахского ханства, за исключением матери хана Баху-бика, произошел инцидент (19 раби' ас-сани 1250 г.х. / 13 (25) августа 1834 г.). В результате, хан, один из его младших братьев, а также Нур-Мухаммад-кади и почти все, сопровождавшие их, были убиты. С другой стороны также имелись потери. По одним сведениям, Хамзат-бек и его соратники проявили вероломство, по другим – у них не было намерения заманить хунзахцев в ловушку. В результате инцидента мюриды овладели Хунзахом и казнили возможного претендента на престол Сурхай³ и Баху-бика, а последний из ее сыновей был увезен в качестве заложника. Пощадили только беременную жену хана Абу-Муслим-Нуцала Хайбат-бика⁴. Хамзат-бек поселился в ханской резиденции и сделал город Хунзах столицей Имамата. Но спустя некоторое время он был убит местными жителями (в пятницу 15 джумада ал-уля 1250 г.х. / 7 (19) сентября 1834 г.), а находившийся в заложниках малолетний наследник престола немногим позднее в отместку сброшен со скалы в реку [4, с. 64–67; 5, с. 13, 19].

Нур-Мухаммад-кади покоится в Хунзахе, рядом похоронили и имама Хамзат-бека [1, с. 48; 2, с. 123–124].

Что касается научной и творческой деятельности Нур-Мухаммада ал-Авари, то он автор переводов известного на Востоке фармакологического словаря «Джами' ал-муффрадат ал-'адвийа ва 'агзийа» («Трактат о лекарствах и питании») Ибн Байтара (ум. 1248) с арабского на кумыкский язык и трактата по медицине «Тухфа ал-му'минин» («Дар правоверным») Мухаммада ад-Дайлами ал-Мазандарани (ум. 1698 г.) с персидского на кумыкский язык [6, с. 72; 7, с. 10; 8, с. 204–205; 1, с. 45].

1. Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф.3. Оп. 1. Д. 236. Т. XIII. Л. 256.

2. Гайдарбеков М. Антология дагестанской поэзии на арабском языке // Архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф.3. Оп.1. Д. 129. Л. 7.

3. Сурхай-хан – потомок ханов, полковник русской службы. В пике несговорчивому властвовавшему в Хунзахе дому был назначен царскими властями Аварским ханом (с 1821 по 1828 г.). По факту управлял 4 мелкими селениями.

4. Она потом родила сына Султан-Ахмада.

Его каламу принадлежат поэтический трактат на арабском языке об искусстве диспута «ад-Дурра ас-самина» («Драгоценная жемчужина»)⁵, труды по фикху⁶. Также в числе его письменного наследия «Маджму'а» («Сборник») [8, с. 212–213], в котором, кроме прочего, содержатся собственные путевые заметки.

Наибольший интерес в контексте региональных военных, политических событий и истории мысли (или идей) вызывает его письменная критика воззрений и действий имама Гази-Мухаммада ал-Гимрави. Она была известна в среде дагестанских богословов и упоминается в их трудах.

В Фонде М.-С. Саидова хранится рукопись (№39), представляющая собой небольшую тетрадь (количество листов 10, текст записан убористым почерком на бумаге российского производства формата 22×17 см), вложенную в двойной листок. На этой поздней обложке рукой известного дагестанского востоковеда М.-С.Д. Саидова на арабском языке написано: «Это [правовые] заключения (*такрират*) ученого Нур-Мухаммада ал-Авари, убитого во время правления Хамзата ал-Хуцатли,⁷ противодействующие и возражающие сочинению (*рисала*) «Икама ал-Бурхан ли-иртидад 'урафа' Дагистан» («Установление аргумента о вероотступничестве знати Дагестана»), написанному первым имамом Дагестана, ученым Гази-Мухаммадом, сыном Исма'ила ал-Авари ал-Гимрави. Ученый Нур-Мухаммад ал-Авари был из придворных правителя (*амир*) Абу-Нуцал-хана,⁸ сына Султан-Ахмад-хана и Баху-бика. Написал он [это], пока путешествовал посланником со стороны Нуцал-хана в Петербург, и нет ничего удивительного, что он был из [числа] врагов имамата» [8, с. 71].

Таким образом, М.-С. Саидов определяет, что рукопись представляет собой ответ на «Икама ал-Бурхан ли-иртидад 'урафа' Дагистан»⁹ (далее: «Бахир ал-Бурхан») и датирует его тем временем, когда автор совершал поездку в столицу Российской империи в составе делегации Аварского ханства (декабрь 1829 г. – май 1830 г.). При этом М.-С. Саидов не уточняет, чем обосновывается датировка.

Труд не имеет названия. 'Али ал-Гумуки употребляет в его отношении термин «*Рисала*» (Сочинение),¹⁰ М.-С. Саидов и М.Г. Шехмагомедов – «*Такрират*» (Правовые заключения)¹¹.

Сличение почерка данной рукописи и иных известных трудов, переписанных Нур-Мухаммадом ал-Авари¹², позволяет сделать вывод о том, что текст является автографом.

Данный труд Нур-Мухаммада не имеет не только названия, но и устоявшихся в арабской традиции характерных элементов самостоятельного сочинения, например, *басмалы* и *хамдалы*. Т.е. оно является незавершенным¹³. При этом оно близко к чистовому варианту. Разделение на главы отсутствует, но выделить структурные элементы можно, поскольку большинство пунктов начинается с того, что Нур-Мухаммад приводит определенные тезисы Гази-Мухаммада (цитаты Корана, хадисов, его собственные изречения), а затем выражает свою позицию, критикуя правовые заключения имама и его действия. Таким образом, данная рукопись позволяет также расширить наше понимание шариатских позиций имама Гази-Мухаммада.

Несмотря на небольшой объем, сочинение очень содержательно, дает яркое представление об аргументационной базе сторонников и противников имамата и заслуживает детального рассмотрения, а на данном этапе, прежде – источниковедческого анализа.

5. Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф.3. Оп. 1. Д. 236. Т. XIII. Л. 139.

6. 'Али ал-Гумуки (Каяев). «Тараджим 'улама' Дагистан» («Биографии дагестанских ученых-богословов»). Рукопись, на арабском языке. 150 с. Место хранения: Частная библиотека И.А. Каяева (г. Махачкала). С. 66.

7. Для передачи аварских фонем «ц» и «ль», отсутствующих в арабском языке, использованы буквы аварского алфавита на основе арабской графики.

8. В тексте: «Абу-Нуцал-хан».

9. Сочинение известно под несколькими названиями. Самое популярное из них «Бахир ал-Бурхан ли иртидад 'урафа' Дагистан». Назир ад-Дургили приводит его в следующей редакции: «Икама ал-Бурхан 'ала иртидад 'урафа' Дагистан». Саид ал-Харакани указывает, что он ознакомился с сочинением Гази-Мухаммада «Айат ал-бушира ли русама' ал-Куммасра» («Добрые знамения для гимринских судей, [вершащих] по адату») и дал ему собственное название «ал-Адилла ал-вадихат 'ала куфр ахл ар-русум ва ал-'адат» («Явные доводы о неверии последователей обычаев и адатов»). В колофоне списка сочинения, переписанном в 1929 г., приводится еще одно его наименование: «ал-Илам би-иртидад ал-хуккам» («Извещение о вероотступничестве правителей»).

10. 'Али ал-Гумуки (Каяев). «Тараджим 'улама' Дагистан» («Биографии дагестанских ученых-богословов»). Рукопись, на арабском языке. 150 с. Место хранения: Частная библиотека И.А. Каяева (г. Махачкала). С. 66.

11. Текст переведен на русский язык совместно М.Г. Шехмагомедовым и автором этих строк. Перевод опубликован М.Г. Шехмагомедовым с некоторыми лакунами [9, с. 147–165].

12. Рукописи № 14, 55, 58 Фонда М.-С. Саидова Института истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН [8, с. 37, 80, 82, 147, 153, 154, 176].

13. Данное обстоятельство, наряду с тем, что почерк принадлежит Нур-Мухаммаду ал-Авари, подтверждает вывод М.-С. Саидова о его авторстве.

Гази-Мухаммад – автор политико-правовой концепции. Составными ее частями являются шариатские идеи, которые по отдельности довольно разработаны в рамках мусульманского права, но, будучи объединенными, формируют самостоятельную доктрину. Ее основные постулаты:

1. Шариат (возведение в закон мусульманских религиозных и юридических правил, принуждение к их исполнению);
2. Имамат (организация власти под руководством имама – политического и религиозного главы, его выборность, подчинение его власти всех политических структур мусульманского Кавказа и мусульман региона, наделение имама правами халифа);
3. Такфир (обвинение в вероотступничестве противников узаконения шариата, придание статуса ослушников (*бугат*), не подчиняющимся власти имама, легитимация их наказания имамом на правах халифа);
4. Джихад (вооруженная борьба с неверными (*куффар*), приравненными к ним вероотступниками (*муртаддун*), а также с ослушниками (*бугат*));
5. Хиджра (переселение мусульман на территорию, где действуют законы шариата (*дар ал-ислам*), т.е. подконтрольную имаму).

Концепция рождалась постепенно, и основные ее элементы фиксируются немного в ином хронологическом порядке: (1) *Шариат* и (2) *Такфир* (с конца 1827 г.); (3) *Имамат* (осень 1829 г.); (4) *Джихад* (с декабря 1829 г.); (5) *Хиджра* (с лета 1830 г.). Прийти к такому выводу нам позволяет анализ письменных трудов Гази-Мухаммада, реконструкция хронологии его действий. В качестве обоснования можно привести то, что в «*Бахир ал-Бурхан*», написанном в 1243 г. х. (вторая половина 1827 г. – первая половина 1828 г.) нет тезисов об *имамате*, *джихаде* и *хиджре*. По сути, труд является декларативным и содержит лишь две идеи: необходимость суда по шариату (*шариат*), где автор выступает последователем дагестанских богословов предшествующих поколений; возведение в ранг вероотступников, вершащих суд по обычному праву (*такфир*), где Гази-Мухаммад смел и оригинален.

До начала 1830 г. мы не наблюдаем каких-либо призывов к войне с неверными (как с *кафирами*, так и *муртаддами*), или действий, которые могли бы быть интерпретированы в этом ключе. В этот период, его вооруженные походы носили характер установления шариата призывом и отчасти принуждением, но при безусловной значительной поддержке представителей местных общин. Первые действия Гази-Мухаммада, которые могут быть интерпретированы как *джихад*, относятся к самому началу 1830 г.,¹⁴ когда были захвачены селения, в которых приверженцев Гази-Мухаммада было мало или их не было вовсе, – Аракани или Коло. Во втором случае в результате хоть и короткого, но штурма. Между тем, данные действия следует считать не *джихадом*, а принуждением к признанию власти имама. Начало же противостояния с русскими датируется маем 1830 г., а боевые действия апрелем 1831 г. В обоих случаях, агрессором являлись царские войска. В первом из них они выступили против хиндалальцев, принудив к «мирному договору» и выдаче заложников (в том числе выстрелили по Гимры из пушки). Во втором – напали на укрепление Гази-Мухаммада Агач-Кал'а (недалеко от местности Чум-Гескен).

Что касается идеи *хиджры*, то обоснованным будет полагать, что она родилась после заключения хиндалальцами указанного выше договора с русскими (май 1830 г.). В соответствии с ним, Гази-Мухаммад должен был быть выдан или изгнан с их земель [11, с. 232]. Имам вместе со сподвижниками переселился на незаселенную территорию вне родного Хиндалала и основал укрепленное поселение Агач-Кал'а (лето 1830 г.). Немногим позднее он письменно призвал мусульман к переселению туда (совершению *хиджры*), как на исламскую территорию (*дар ал-ислам*).

При этом следует указать, что, безусловно, идея *джихада* против неверных, а конкретнее против русских, захватывающих исламскую территорию, лежала в основе замыслов Гази-Мухаммада. Но мы пока не обнаружили, чтобы она была выражена письменно или действиями вплоть до середины 1830 г., хотя и проявлялась и была очевидна для всех¹⁵.

Рукописный текст Нур-Мухаммада может быть разделен на следующие темы:

1. Легитимность и пределы власти имама (*имамат*). Начинается с цитирования Гази-Мухаммада: «*В первую очередь они возложили (калада) на меня ответственность за рассмотрением тяжб*

14. Немногим ранее, видимо, было получено известное разрешение (по факту отсутствие запрета) на соответствующие действия от Мухаммада ал-Йараги [10, с. 32].

15. Например, еще в марте 1830 г. И.Ф. Паскевич, сообщая о задачах имама, отмечал в их числе нападение на царские крепости в Чечне и Дагестане [12, с. 197].

(судебную функцию. – прим. авт.), а потом возложили на меня [обязанности] имама (политико-религиозную функцию. – прим. авт.), и тот, кто не подчинится мне в наших краях, тот является ослушником (бугат)» (стр. 1–4);

2. Обвинение в неверии и применение за это наказаний (такфир / имамат). Начинается с аятов Корана, приводимых Гази-Мухаммадом: «...А кто не будет судить, согласно ниспосланному Им, грешник тот (ал-фасикун)»¹⁶; «Но нет – клянусь Господом твоим! – не уверуют они, пока не изберут тебя судьей во всем том, что порождает споры у них. И тогда, [когда ты решишь их спор,] не возникнет в душе у них никакого сомнения в решении твоём, и подчинятся [они] тебе полностью» (стр. 5–6);¹⁷

3. Употребление опьяняющих напитков и наказание за это (имамат) (стр. 7–8);

4. Дружба с иноверцами и уподобление им (такфир). Начинается с хадиса, приводимого Гази-Мухаммадом: «Кто приумножит своим присутствием количество рядов кого-либо, то он будет считаться из них»; «Мусульманин рядом с неверным (кафир) – тоже является неверным»; «Кто уподобится кому-либо, то он сам является таковым» (стр. 8);

5. Легитимность и пределы власти имама (имамат). Начинается с цитирования Гази-Мухаммада: «Имеющие право снимать и назначать (ахл ал-халл ва ал-’акд)»¹⁸, увидев, что кадии не оказывают должного внимания, поверхностно относятся к делам шариата, возложили на меня ответственность за это дело, во всех городах Дагестана. При наихудшем раскладе (даже если я не считаю себя имамом. – прим. авт.), то являюсь кадием во всех территориях Дагестана. Все остальные кадии – есть помощники мои, а которые не подчиняются мне – есть ослушники (бугат)» (стр. 9–10);

6. Поддержание контактов с неверными и уподобление им (такфир). Приводятся слова Гази-Мухаммада: «Запрещается правоверному иметь взаимную симпатию к неправовверным», который ссылается на аяты: «Верующие да не будут дружить с неверными, пренебрегая [дружбой] с верующими. А тот, кто дружит с неверными, – тот для Аллаха не существует, за исключением тех случаев, когда [побудит вас к этому] опасность, грозящая с их стороны»¹⁹; «Не найдешь ты среди уверовавших в Аллаха и в день Судный тех, которые были бы дружелюбны к тем, кто враждебен Аллаху и Посланнику Его, если даже они отцы их, сыновья, братья или родственники»²⁰ (стр. 10–11);

7. Наказания, выносимые имамом и его полномочия (имамат) (стр. 11–12);

8. Джихад (стр. 13);

9. Заключение мира с неверными (джихад) (стр. 14);

10. Такфир (стр. 14);

11. Джихад (стр. 14);

12. Принуждение ослушников к подчинению и компенсация ущерба, причиненного в результате военных действий, правила ведения войны (имамат) (стр. 15–16);

13. Легитимность действующих кадиев и обвинение их неверии (имамат / такфир). В тексте приводятся слова Гази-Мухаммада: «Что касается ученых, которые являются прислужниками правителей (худам ал-умара’) то это совершающие, заключающие договор между правителями и русскими, и они для нас не указ, мы им не подчиняемся в отличие от благочестивых ученых» (стр. 17–18).

14. Вероотступники в войске неверных и конфискация их имущества (такфир / имамат) (стр. 19);

15. Хиджра. Начинается с цитирования аята, приводимого Гази-Мухаммадом: «Воистину, когда упокоят ангелы тех, кто нанесет вред самим себе, скажут им [ангелы]: «Как это вы жили [в унижении у неверных]?» Ответят они: «Были мы обездоленными на земле этой». Спросят ангелы: «Разве не обширны владения Аллаха? Ведь могли вы переселиться [в место другое]!». Прибежище их конечное – ад, и скверное это пристанище»²¹ (стр. 20);

16. Полномочия имама и применяемые им наказания в виде уничтожения имущества (имамат). Приводятся слова Гази-Мухаммада: «Султан имеет право...» (из контекста следует: «... на наказание мусульман сожжением домов, вырубкой деревьев, уничтожением посевов и т.д.») (стр. 20).

16. Коран, 5:47 (часть аята) [13, с. 176].

17. Коран, 4:65 (часть аята) [13, с. 137].

18. Лица (обладатели власти, знаний и влияния), имеющие право избирать (теоретически – наиболее квалифицированного претендента) или смещать халифа от имени мусульманской общины.

19. Коран, 3:28 [13, с. 87].

20. Коран, 58:22 [13, с. 840].

21. Коран, 4:97 [13, с. 145].

Можно обратить внимание, что в части случаев мы не определили к какому из элементов концепции Гази-Мухаммада следует отнести тот или иной рассматриваемый Нур-Мухаммадом вопрос. Это обусловлено их взаимной связью. В особенности это относится к *такфиру* (вопрос вероубеждения и догматики) и *имамату* (вопрос права и полномочий). Например, «обвинение в неверии и применение за это наказаний» может быть отнесено как к *такфиру* (признание неверным), так и *имамату*, поскольку наказание, является прерогативой имама. По сути, идея *имамата* для Гази-Мухаммада явилась прямым следствием необходимости получения права на принуждение и узаконения применения насилия.

В целом вопрос *имамата* является центральным в концепции Гази-Мухаммада. Отсутствие этого элемента делает ее нефункциональной. В этой связи, не удивительно, что Нур-Мухаммад уделяет *имамату* особое внимание.

Как мы отмечали выше, М.-С.Д. Саидов указал, что данная рукопись является возражением сочинению Гази-Мухаммада ал-Гимрави «*Бахир ал-Бурхан*». Между тем детальное изучение последнего показывает, что данный вывод нуждается в пересмотре. «*Бахир ал-Бурхан*», по существу, содержит две идеи – необходимость суда по шариату и возведение в ранг вероотступников, вершащих по обычному праву (*такфир*), в то время как круг вопросов, разбираемых Нур-Мухаммадом значительно шире. Из многочисленных цитат Гази-Мухаммада, приводимых Нур-Мухаммадом, в «*Бахир ал-Бурхан*» встречается только один из аятов Корана (5:47). Все иные доводы имама, которые цитирует и которым он возражает, в нем не содержатся.

Это наводит на мысль, что Гази-Мухаммад был автором других, более поздних и не сохранившихся сочинений (правовых установлений), которым и возражает ал-Авари. Или же Нур-Мухаммад цитирует и оппонирует тезисам, содержащимся в обращениях ал-Гимрави разным общинам, что он часто практиковал²². Также есть вероятность того, между кадием и имамом была личная, но публичная переписка, которая находила внимание у богословского сообщества региона. Мы обнаруживаем упоминание у 'Али ал-Гумуки, что «они долго дискутировали по этой теме»²³. Кроме того, в рассматриваемой нами рукописи встречаются прямые обращения к Гази-Мухаммаду. При этом вряд ли Нур-Мухаммад рассчитывал, что оппонент примет его аргументы и может быть переубежден. Скорее целевой аудиторией его правовых заключений являлись 'улама' региона, которых он желал привлечь на свою сторону, снабдить доводами в дискуссиях со сторонниками Гази-Мухаммада.

Анализ содержания рукописи показывает, что она не является завершенным сочинением. В рукописи зафиксированы возражения Нур-Мухаммада Гази-Мухаммаду, собственная интерпретация правовых заключений имама и их критика. При этом рукопись не является черновиком, скорее это записи заключений, готовые к отсылке после соответствующего оформления. Структура и содержание показывают, что рукопись велась с перерывами и может быть разделена на две, как минимум, самостоятельные разновременные части. К первой из них следует отнести текст на страницах 1–8.

Основания выделения первой части:

1. Нур-Мухаммад дважды приводит аналогичные цитаты Гази-Мухаммада (стр. 1 и стр. 9). Во втором случае она шире. При этом ответы в основных тезисах идентичны по содержанию. Это наводит на мысль, что в одном из своих посланий Нур-Мухаммад процитировал имама (стр. 1), потом получил эту цитату в ответ в дополненном виде (стр. 9), и затем прокомментировал это в другом последующем послании;

2. Нур-Мухаммад в нескольких случаях допускает грубости в адрес Гази-Мухаммада, вплоть до «не хочу уподобляться тому, кто одевает драгоценности на ишака» (стр. 11). При этом они содержатся исключительно во второй половине рукописи. В то же время подобных обращений в первой части не имеется, автор уважителен. Можно допустить, что слова ал-Авари были вызваны резко негативной реакцией Гази-Мухаммада на его доводы, высказанные в первом послании. Нур-Мухаммад сам цитирует нападки имама в свой адрес (стр. 17);

3. На стр. 19 автор упоминает мусульман в войске неверных, которые сражаются бок о бок. Вероятно, здесь нашел отражение казус, имевший место в апреле 1831 г., когда ополчение, собранное

22. Некоторые из них сохранились на языке оригинала (в том числе в поэтической форме) или в переводе на аварский и русский язык.

23. 'Али ал-Гумуки (Каяев). «Тараджим 'улама' Дагистан» («Биографии дагестанских ученых-богословов»). Рукопись, на арабском языке. 150 с. Место хранения: Частная библиотека И.А. Каяева (г. Махачкала). С. 66.

Мехтулинским ханом и Тарковским шамхалом, при поддержке русских войск штурмовало укрепления Агач-Кал'а;

4. Как мы отмечали выше, шариатская концепция Гази-Мухаммада не явилась актом, выраженным единовременно. Она развивалась и обрела известную нам форму лишь к лету 1830 г., когда в ее составе, помимо *такфира* и *имамата*, явственно фиксируются ключевые элементы – *джихад* и *хиджра*. Обращает на себя внимание, что в первой части рукописи Нур-Мухаммад оппонирует тезисам, связанным исключительно с *такфиром* и *имаматом*, только в самом конце он критикует имама в вопросах интерпретации *джихада* и *хиджры*. Соответственно, первую часть рукописи мы можем датировать периодом до начала 1830 г. Она могла бы быть датирована и серединой упомянутого года, если бы не было неудачного нападения на столицу Аварского ханства – родной для Нур-Мухаммада Хунзах. После этого события, сомнительно, что кадий ханства был бы столь учтив в отношении Гази-Мухаммада, как это мы наблюдаем в начальной части текстов. Вторую часть рукописи следует отнести к более поздним срокам, а завершающие страницы к 1831 г.

В своей работе Нур-Мухаммад ссылается почти на четыре десятка трудов в различных областях религиозных знаний. Чаще всего встречаются цитаты из «*Фатава*» («*ал-Фатава ал-фикхийя ал-кубра*»), «*Кафр ар-ру'а'*»,²⁴ «*Тухфа*» («*Тухфа ал-мухтадж би шарх ал-Минхадж*»)»²⁵ Шихаб ад-Дина Ахмада б. Мухаммада Ибн Хаджара ал-Хайтами ал-Макки (ум. в 1565 г.). Кроме перечисленных, приводятся цитаты из следующих трудов мусульманских богословов:

«*Абд ал-Хак*»²⁶ («*Ибн 'Абд ал-Хак*») – субкомментарий Шихаб ад-Дина Ахмада б. Ахмада б. 'Абд ал-Хака ас-Сунбати (ум. в 1589 г.) к «*Шарх ал-Минхадж*» (шафиитское право) Джалал ад-Дина ал-Махалли;

«*Азхар*» / «*ал-Азхар шарх ал-Масабих*» – комментарий Йусуфа ал-Ардабили к сборнику хадисов «*Масабих ас-Сунна*» ал-Багави;

«*Алфийя ал-'Ираки*» – стихотворное сочинение по терминологии хадисоведения Зайн ад-Дина 'Абд ал-Рахима б. Хусейна ал-'Ираки (ум. в 1403 г.);

«*ал-Анвар*» или «*Ардабили*» / «*ал-Анвар ли а'мал ал-абрар*» – шафиитское правовое сочинение Йусуфа ал-Ардабили (ум. в конце XIV в.);

«*Асна ал-маталиб*» / «*Асна ал-маталиб шарх Равда ат-талиб*» – правовое сочинение Абу Йахьи Закарийи ал-Ансари аш-Шафи'и (ум. в 1520 г.);

«*Ахмад ибн Касим ал-'Аббади*» – субкомментарий Ахмада ибн Касима ал-'Аббади ал-Азхари (ум. в 1584 г.) к «*Тухфа ал-мухтадж*» (шафиитское право) Ибн Хаджара ал-Хайтами;

«*Ибн Зийад аш-Шафи'и*» / «*ал-Анвар ал-муширика фи ал-фатава ал-мухаккака*» – сборник фетв шафиитского правоведа 'Абд ар-Рахима Ибн Зийада ал-Йамани (ум. в 1568 г.);

«*Инсан ал-'Уйун*» / «*Инсан ал-'уйун*» (или «*ас-Сира ал-Халабийя*») – жизнеописание Мухаммада (сира), составленное Нур ад-Дином ал-Халаби (ум. в 1634 г.).

«*Кабир*» / «*аш-Шарх ал-Кабир*» (другое название «*ал-Фатх ал-'Азиз фи шарх ал-Ваджиз*») – сочинение по шафиитскому праву 'Абд ал-Карима ар-Рафи'и ал-Казвини (ум. в 1226 г.);

«*Кавл ас-садид*» / «*ал-Кавл ас-Садид фи ба'д масаил ад-иджтихад ва ат-таклид*» – сочинение по вопросам иджтихада и таклида Мухаммада ибн 'Абд ал-'Азима ал-Ханафи ал-Макки по прозвищу Ибн Малла Фарух (ум. в 1651 г.). В числе ссылок ал-Авари встречается «*Мухаммад ибн 'Абд ал-'Азиз ал-Ханафи*». Возможно, это то же сочинение, что и «*Кавл ас-садид*»;

«*Кази*» / «*Анвар ат-танзил ва асрар ат-та'вил*» – тафсир 'Абд Аллаха ибн 'Умара ал-Байдави (ум. в 1286 г.);

«*ал-Каишаф*» / «*ал-Каишаф ан хака'ик ат-танзил ва 'уйун ал-акавил фи вуджух ат-та'вил*» – тафсир Махмуда ибн 'Умара аз-Земахшари (ум. в 1144 г.);

«*Маварди*». Вероятно, под данным сокращением подразумевается сочинение по шафиитскому праву «*ал-Икна' фи ал-фикх аш-шафи'и*». Шафиитский богослов и правовед Абу ал-Хасан 'Али ибн Мухаммад ибн Хабиб ал-Маварди (ум. в 1058 г.) является автором сочинения «*ал-Ахкам ас-султа-*

24. В некоторых случаях ссылается на конкретные главы, например, – «Джизья».

25. Комментарий на «*Минхадж ат-талибин*» (шафиитское право) ан-Навави.

26. В дагестанской рукописной традиции самые популярные и известные труды сокращенно именовались по имени их автора, а если у него их было несколько – то по одному из слов или фразе в наименовании. Также могло применяться сочетание имени автора и слова/фразы из названия. Здесь и далее: в кавычки заключены сокращенное наименование, как оно встречается в тексте ал-Авари, а через дробь (косую черту) – общепринятое название произведения и имя автора.

нийа фи вилайат ал-динийа», предметом рассмотрения которого является вопрос власти в исламе. Использование его ал-Авари было бы уместным, но нам не известно ни одного списка данной работы в Дагестане;

«Мафатих» / «ал-Мафатих фи шарх Масабих ас-Сунна» – комментарий Музхир ад-Дина аз-Зайдани аш-Ширази к сборнику хадисов ал-Багави;

«ал-Мизан ал-кубра» / «ал-Мизан аш-Ша'ранийа ал-кубра» – сочинение о разногласиях в мазхабах (право) 'Абд ал-Вахаба ибн Ахмада аш-Ша'рани (ум. в 1565 г.);

«Мутавалли» / «Татимма ал-ибана» – сочинение по шафиитскому фикху Абу Са'да ал-Мутавалли ан-Найсабури (ум. в 1140–41 г.);

«ан-Навави» / «Минхадж ат-Талибин» – сочинение Абу Закарийи Йахйи ибн Шарафа Мухйи ад-Дина ан-Навави (ум. в 1278 г.) по шафиитскому праву. Также имеется ссылка «Мухйи ад-Дин», под которой, вероятно, подразумевается какой-либо из трудов ан-Навави;

«Равда» / «Равда ат-талибин ва умда ал-муфтин» – сочинение по шафиитскому праву имама ан-Навави (представляет собой сокращение «ал-Фатх ал-'Азиз» ар-Рафи'и);

«Рафи'и» / «ал-Мухаррар» – сочинение по шафиитскому праву Абу ал-Касима 'Абд ал-Карима ар-Рафи'и ал-Казвини (ум. в 1226 г.);

«ар-Рафи'и» (со ссылкой на ал-Газали) / «ал-Фатх ал-'Азиз фи шарх ал-Ваджиз» – сочинение по шафиитскому праву вышеупомянутого ар-Рафи'и ал-Казвини (ум. в 1226 г.), которое представляет собой комментарий к «ал-Ваджизу» ал-Газали;

«Рахма ал-Умма аш-Ша'рани» / «Рахма ал-умма фи ихтилаф ал-аимма» – сочинение Абу 'Абд Аллаха Мухаммада б. 'Абд ар-Рахмана ад-Димашки (780 или 800 г.х.), в котором он пытается примирить мазхабы²⁷;

«Унмузадж ал-лабиб» / «Унмузадж ал-лабиб фи хасаис ал-хабиб» – сочинение в жанре сира Джалалад-Дина ас-Суйути (ум. в 1505 г.);

«ал-Фатх ал-мубин» / «ал-Фатх ал-мубин би сийар ал-арба'ин» – комментарий Ибн Хаджара ал-Хайтами (ум. в 1565 г.) к сорока преданиям о Мухаммаде (сира), автором которого является ан-Навави;

«ал-Халл» или «ал-Иджаз» / «Халл ал-Иджаз» – комментарий дагестанского богослова 'Али ал-Багдади (ум. в 1655 г.) к «Китаб Фараид ал-иджаз» (Глава о наследственном праве из «ал-Иджаз») (или: «ал-Иджаз фи Мухтасар ал-Мухаррар») – сочинению по шафиитскому праву Махмуда (Мухаммада) ибн Мухаммада ал-Кирмани аш-Шатиби (ум. в 1404 г.);

«Хашийа Биджирми» на «Шарх ал-Манхадж» – субкомментарий Сулеймана б. Мухаммада ал-Биджирми (ум. в 1719 г.) к «Шарх Манхадж ат-туллаб» (шафиитское право) Закарийи ал-Ансари;

«Хашийа Рамли» – возможно под данным сокращением подразумевается субкомментарий Шихаб ад-Дина Ахмада ар-Рамли (ум. в 1550 г.) к «Асна ал-маталиб» или к «Шарх тахрир танких ал-лубаб», автором которых является Закарийа ал-Ансари. Либо это один из многих субкомментариев на «Нухайа ал-мухтадж» его сына Шамс ад-Дина Мухаммада ар-Рамли (ум. в 1595 г.). Самые известные из них субкомментарии 'Али аш-Шабрамуллеси (ум. в 1676 г.) и Ахмада б. Абд ар-Разака ал-Магриби ар-Рашиди (ум. в 1685 г.). Все упомянутые работы относятся к шафиитскому праву.

«Шарх ал-'Акаид» / «Шарх ал-'акаид ан-насафийа» – комментарий Са'д ад-Дина ат-Тафтазани (ум. в 1389 г.) к «ал-'Акаид ан-насафийа» (догматика) Наджм ад-Дина 'Умара ан-Насафи;

«Шарх ал-Масабих» / «Шарх масабих ас-сунна» – чаще всего под этим сокращенным наименованием подразумевается комментарий Ибн ал-Малака ар-Руми ал-Кирмани к сборнику хадисов ал-Багави;

«Шарх Муслим» – комментарий имама ан-Навави к сборнику хадисов Муслима;

«Шарх фикх ал-акбар» – комментарий Мулла 'Али ал-Кари к «ал-Фикх ал-акбар» (догматика), приписываемый Абу Ханифе;

«Шейх-Заде» / «Хашийа Шейх-заде» – субкомментарий Мухаммада ибн Мустафа ал-Куджави Шейх-заде (ум. в 1543 г.) на тафсир ал-Байдави.

«Шихаб» – субкомментарий Шихаб ад-Дина ал-Калйуби (ум. в 1659 г.) к «Шарх ал-Минхадж» (шафиитское право) Джалал ад-Дина ал-Махалли.

27. Сочинение очень близко по жанру к «Мизану» аш-Ша'рани, нередко они встречались в одной сборной рукописи, и может поэтому авторство часто приписывается аш-Ша'рани.

Также в сочинении имеются ссылки на правовые заключения дагестанских 'улама' – ал-Усиши (ум. в 1757 г.) и ал-'Уради (ум. в 1771 г.). В труде цитируется вопрос последнего и ответ на него египетского ученого, шейха «ал-Азхара» Мухаммада ал-Хифнави (ум. в 1767 г.). В некоторых случаях приводятся цитаты из работ ведущих правоведов, которые были выписаны известными дагестанскими богословами – Хасаном ал-Кудали (ум. в 1795 г.) и Салманом ат-Тути (из Тлоха, ум. в 1734–35 г.).

В целом, следует отметить, что Нур-Мухаммад, прежде всего, опирается на классиков шафиитского законоведения – Ибн Хаджара ал-Хайтами, а также Мухйи ад-Дина ан-Навави и Абу ал-Касима ар-Рафи'и.

Внутренний список используемых Нур-Мухаммадом-кади трудов, уровень аргументации свидетельствуют об обширности его знаний и образованности. При ознакомлении с текстом, обращает на себя внимание, что если в первой части круг цитируемых трудов и авторов ограничен, то в последующем он значительно расширяется. Кадий был вынужден уделить серьезное внимание и приложить значительные усилия возражениям Гази-Мухаммаду. Это следует объяснить тем, что идеи имама угрожали существующему политическому статус-кво в Дагестане – как власти правителей местных политических структур, так и интересам Российской империи. Не удивительно, что первыми критиками идей и действий Гази-Мухаммада выступили известнейшие дагестанские богословы своего времени, находившиеся на службе правителей, – Саид из Аракани и Нур-Мухаммад из Хунзаха. Первый из них, являвшийся в свое время учителем Гази-Мухаммада, служил интересам Тарковского шамхала, Газикумухского и Мехтулинского ханов, а также царского командования на Кавказе, второй, как указывали выше, был кадием Хунзаха и Аварского ханства. Письменное наследие Саида ал-Харакани, содержащее критику идей Гази-Мухаммада, сохранилось в нескольких его письмах, а также в форме ответа на вопрос, заданного Махди-шамхалом Тарковским [14, с. 134, 136]. Доступные тезисы Саида, хоть и отрывочны, позволяют ознакомиться с его шариатской позицией. В то же время, они не дают возможности определить, чем известный богослов своего времени ее обосновывает. В этом смысле записи Нур-Мухаммада представляют огромную ценность для исследователей политико-правовой мысли и интеллектуальной истории региона.

В качестве еще одного источника, содержащего критику идей Гази-Мухаммада в ранний период (до имамства Шамиля), следует указать письмо «Кадиев, ученых и знатных жителей Хунзаха кадиям и ученым людям, собравшимся с Гамзат-беком из обществ Шита, Богулал, Каралал, Хиндалал и др.» [15, с. 54]. Оно сохранилось в переводе, современном оригиналу, включает в себя утверждение о правомочности существующей ханской власти²⁸, и, судя по адресанту и содержанию, подготовлено Нур-Мухаммадом ал-Авари.

При источниковедческом анализе рукописи трудов богослова нельзя обойти вопрос наличия его копий или выписок и цитат. Их на данный момент не обнаружено. При этом имеются свидетельства, что диспут между Гази-Мухаммадом и кадием Аварского ханства был известен, соответственно мысли Нур-Мухаммада были доступны и их читали. Не ясно, насколько влияли заключения Нур-Мухаммада на критику и апологетику идей Гази-Мухаммада ал-Гимрави во время жизни последнего и в последующий период. Ответ на этот вопрос может быть получен после анализа сочинений тех дагестанских богословов, которые критиковали доктрину Гази-Мухаммада в последующий период. В частности, это письменное наследие Аййуба ал-Джунгути, Йусуфа ал-Йахсави и Мамма-Киши ал-Индирави.

28. Составители сборника документов датировали письмо периодом «не ранее июня 1831 г.». По нашему мнению, оно относится к началу августа 1834 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алибекова П.М. Жизнь и творческое наследие Дибир-кади из Хунзаха. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2009. 252 с.
2. Назир ад-Дургели. Усила умов в биографиях дагестанских ученых: Дагестанские ученые и их сочинения / пер. с араб., коммент., факс.изд., указ. и библиогр. подгот. А.Р. Шихсаидовым, М. Кемпером, А.К. Бустановым. Москва: Издательский дом Марджани, 2012. 208+223 с.
3. Саидов М.-С.Д. Дагестанская литература XVIII–XIX вв. на арабском языке // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. М., 1963. Т. II. с.
4. Хроника Мухаммеда ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / перевод с арабского А.М. Барабанова, предисловие акад. И. Ю. Крачковского. М., Л.: АН СССР. 1941. 337 с.
5. Неверовский А.А. Истребление аварских ханов в 1834 году. СПб., 1848. 37 с.
6. Исаев А. А. Источники по истории развития медицинских знаний в Дагестане XVIII – начале XX в. (на языках народов Дагестана) // Источниковедение средневекового Дагестана. Махачкала, 1986. С. 68–87.
7. Тагирова Н.А. Тематическая характеристика арабской рукописной книги в Дагестане (по материалам Фонда восточных рукописей ИИАЭ ДНЦ РАН) // Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001. С. 133–213.
8. Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А. Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С. Саидова). Махачкала: Издательство типографии ДНЦ РАН, 2005. 330 с.
9. Нур-Мухаммад ал-Авари. «Такрират». Перевод с арабского языка и комментарии М. Г. Шехмагомедова // Бобровников В. О., Шехмагомедов М. Г., Шихалиев Ш. Ш. Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия. СПб.: Президентская библиотека, 2017. С. 147–165.
10. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний / пер. с араб. М.-С. Саидова; ред. пер., подгот. факс. изд., коммент., указ. А.Р. Шихсаидова, Х.А. Омарова. Махачкала, 1997. 868 с.
11. Отношение главнокомандующего Отдельным кавказским корпусом гр. И.Ф. Паскевичем управляющему Главным штабом гр. А.И. Чернышеву о водворении спокойствия в Дагестане и мерах к поимке Гази-Магомедов, 21 июня 1830 г. // Материалы по истории Дагестана и Чечни (первая половина XIX в.), Махач-Кала, 1940. С. 231–233.
12. Покровский Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля / Под ред. В.Г. Гаджиева, Н.Н. Покровского. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. 511 с.
13. Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н.О. Османова. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2010. 976 с.
14. Шихсаидов А.Р. Саид Араканский (Краткий очерк жизни и творческой деятельности) // Дагестанские святые: Кн. 2 / Сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. Махачкала: ИД Эпоха, 2008. С. 129–158.
15. Народно-освободительная борьба Дагестана и Чечни под руководством имама Шамиля. Сборник документов / Сост.: Гаджиев В. Г., Дадаев Ю. У., Рамазанов Х. Х. М.: Эхо Кавказа, 2005. 552 с.

Поступила в редакцию 22.08.2024 г.

Принята в печать 13.09.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

REFERENCES

1. Alibekova PM. *Life and creative heritage of Dibir-kadi from Khunzakh*. Makhachkala: IYALI DSC RAS, 2009. (In Russ)
2. Nazir ad-Durgeli. *The delight of minds in the biographies of Dagestan scholars: Dagestan scientists and their works*. Trans. from Arabic, commentary, fax. edition, indices and bibliography by A.R. Shikhsaidov, M. Kemper, A.K. Bustanov. Moscow: Marjani Publ., 2012. (In Russ)
3. Saidov M-SD. *Dagestan literature of the 18th–19th centuries in Arabic*. *Proceedings of the XXV International Congress of Orientalists*. Moscow, 1963. Vol. II. (In Russ)
4. *Chronicle of Muhammad al-Karahi about the Dagestan wars during the period of Shamil*. Trans. from Arabic by A.M. Barabanov, preface by Acad. I. Yu. Krachkovsky. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1941. (In Russ)
5. Neverovsky AA. *Extermination of the Avar khans in 1834*. Saint-Petersburg, 1848. (In Russ)
6. Isaev AA. Sources on the history of the development of medical knowledge in Dagestan in the 18th – early 20th centuries (in the languages of the peoples of Dagestan). *Source studies of medieval Dagestan*. Makhachkala, 1986: 68–87. (In Russ)
7. Tagirova NA. Thematic characteristics of the Arabic manuscript book in Dagestan (based on materials from the Oriental Manuscripts Fund of the IHAЕ DSC of the RAS). In: *Shikhsaidov A.R., Tagirova N.A., Gadzhieva D.Kh. Arabic manuscript book in Dagestan*. Makhachkala, 2001: 133–213. (In Russ)
8. Shikhsaidov AR., Omarov HA. *Catalog of Arabic manuscripts (Collection of M.-S. Saidov)*. Makhachkala: DSC RAS Publ., 2005. (In Russ)
9. Nur-Muhammad al-Avari. “Taqrirat.” Transli. from Arabic and comments by M. G. Shekhmagomedov. In: *Bobrovnikov V. O., Shekhmagomedov M. G., Shikhaliev Sh. Sh. Muslim law and custom in Russian Dagestan: sources and research: anthology*. Saint-Petersburg: Presidential Library, 2017: 147–165. (In Russ)
10. Abdurakhman from Gazikumukh. *Book of Memories*. Trans. from Arabic by M.-S. Saidov; ed. trans., prep. fax. ed., comment., indices by A.R. Shikhsaidov, Kh.A. Omarov. Makhachkala, 1997. (In Russ)
11. Report of the Commander-in-Chief of the Separate Caucasian Corps Count I.F. Paskevich to the General Staff Manager Count A.I. To Chernyshev on the restoration of peace in Dagestan and measures to capture Gazi-Magomed, June 21, 1830. *Materials on the history of Dagestan and Chechnya (first half of the 19th century)*. Makhachkala, 1940: 231–233. (In Russ)
12. Gadzhiev VG., Pokrovsky NN. (eds). *Caucasian wars and Shamil's Imamate*. Moscow: ROSSPEN, 2000. (In Russ)
13. *The Koran*. Transl. from Arabic and comm. by M.-N.O. Osmanov. Saint-Petersburg: DILYA Publ., 2010. (In Russ)
14. Shikhsaidov AR. Said Arakansky (A brief outline of his life and creative work). In: *Shikhsaidov A.R. (comp., ed.) Dagestan shrines: Book 2*. Makhachkala: Epokha, 2008: 129–158. (In Russ)
15. Gadzhiev VG., Dadaev YuU., Ramazanov HH. (comps.). *People's Liberation Struggle of Dagestan and Chechnya under the leadership of Imam Shamil. Collected documents*. Moscow: Ekho Kavkaza, 2005. (In Russ)

Received 22.08.2024

Accepted 13.09.2024

Published 15.09.2024



Кудаева Светлана Григорьевна
д.и.н, профессор, зав. кафедрой истории и права
Майкопский государственный технологический университет, Майкоп, Россия
kaf_isgosp@mkgtu.ru

АДЫГИ (ЧЕРКЕСЫ) СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЪЮНКТУРЫ В РЕГИОНЕ (20-80 гг. XIX века)

Аннотация. Прошло 160 лет со времени трагических событий, происходивших на Северо-Западном Кавказе, обусловивших современное состояние адыгского (черкесского) этноса. В настоящее время по количественному составу адыгская (черкесская) диаспора в несколько раз превышает проживающих на исторической родине, что, естественно, вызывает множество вопросов. Пожалуй, самым сложным и актуальным продолжает оставаться вопрос о причинах такого состояния этноса. Это обусловило необходимость рассмотрения проблемы адыгской (черкесской) эмиграции в новом ракурсе в широких хронологических рамках, охватывающих период трех русско-турецких войн XIX века (1828–29 гг., 1853–56 гг., 1877–78 гг.). Именно в это время произошли кардинальные изменения в этнолокализации, количественном и этническом составе автохтонного населения Северо-Западного Кавказа. В этой связи интерес представило изучение динамики изменения политической конъюнктуры в регионе в зависимости от исхода этих войн, условий мирных договоров и их влияния на политику государств по отношению к адыгской эмиграции. Такой подход усилит доказательную базу уже имеющихся в российском кавказоведении выводов. Этому способствует использование в качестве конкретно-научной методологической основы принципов научности, историзма и объективности, а также исторических методов исследования – ретроспективного, конкретного анализа. Сделан достаточно аргументированный вывод о том, что, без сомнения, исход русско-турецких войн во многом влиял на состояние политической конъюнктуры, что, в свою очередь, определяло политику государств, противоборствовавших в регионе в отношении миграционных процессов, в ходе которых полностью была изменена этнолокализация адыгского этноса.

Ключевые слова. Российская империя; Османская империя; войны; политическая конъюнктура; Кавказская война; адыги (черкесы); переселение; миграционные процессы

Для цитирования: Кудаева С.Г. Адыги (черкесы) Северо-Западного Кавказа в контексте трансформации политической конъюнктуры в регионе (20-80 гг. XIX века)// История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. No 3. С. 566-575. doi.org/10.32653/CH203566-575

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203566-575>



Research paper

Svetlana G. Kudaeva,
Dr. Sci., Prof., Head of Dep. of History and Law
Maikop State Technological University, Maikop, Russia
kaf_isgosp@mkgtu.ru

ADYGHE OF THE NORTHWEST CAUCASUS AMID REGIONAL POLITICAL SHIFTS (1820-1880)

Abstract. One hundred and sixty years have passed since the tragic events in the Northwest Caucasus that shaped the current state of the Adyghe (Circassian) ethnic group. Today, the Adyghe diaspora far exceeds the population remaining in their historical homeland, raising numerous questions. The most pressing of these concerns is the underlying causes behind this demographic shift. This study examines Adyghe emigration from a new perspective, spanning the three Russian-Turkish wars of the 19th century (1828-29, 1853-56, 1877-78). During this period, fundamental changes occurred in the ethno-localization, quantitative, and ethnic composition of the autochthonous population of the North-West Caucasus. This research focuses on how the political dynamics altered depending on the outcomes of these wars, the terms of peace treaties, and their impact on state policies regarding Adyghe emigration. This approach aims to reinforce the evidence base of existing conclusions in Russian Caucasian studies. The study employs principles of scientificity, historicism, and objectivity as its methodological foundation, alongside historical research methods such as retrospective analysis and specific analysis. It concludes that the outcomes of the Russian-Turkish wars significantly influenced the political landscape, driving state policies that altered the migration processes and fundamentally changed the ethno-localization of the Adyghe ethnic group.

Keywords: Russian Empire; Ottoman Empire; political situation; Caucasian War; Adyghe (Circassians); migration processes

For citation: S.G. Kudaeva. Adyghe of the Northwest Caucasus amid regional political shifts (1820-1880). History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 566-575. doi. org/10.32653/CH203566-575

Введение

События, происходившие на Северо-Западном Кавказе в XIX в., кардинально изменили этнополитическую ситуацию региона. Автохтонное население с эндоэтнонимом адыги и экзоэтнонимом черкесы вынуждено было покинуть свою историческую родину и переселиться в пределы Османской империи. По своим масштабам и последствиям адыгская (черкесская) эмиграция не имеет аналогов в мировой истории. Естественно, что изучение этой проблемы находится в центре внимания не только российских кавказоведов, но и зарубежных.

За последние годы учеными проделана огромная работа по изучению разных аспектов этой весьма сложной проблемы. Авторами введен в научный оборот обширный круг источников не только российских архивов, но и турецких, что позволило отойти от прежних стереотипов и прийти к значимым выводам, существенно пополнившим российское кавказоведение по проблемам Кавказской войны.

Но даже в контексте такого достаточно высоконаучного уровня сложившейся историографической ситуации, проблема причин массовой эмиграции адыгов (черкесов) в пределы Османской империи продолжает носить дискуссионный характер и не теряет своей актуальности. И это естественно, т.к. логика осмысления масштабных исторических явлений непременно должна выстраиваться в строгой логической последовательности, начиная с причин, характера развития и последствий. Именно такой подход, несмотря на, казалось бы, достаточно высокий уровень проработанности, продолжает сохранять настоятельную необходимость изучения данной проблемы с учетом всех факторов, которые могут дополнить уже имеющиеся выводы и усилить их доказательную базу.

Именно это обусловило попытку изучения вопроса несколько в новом ракурсе в широких хронологических рамках, охватывающих три русско-турецкие войны. Такой подход позволит в динамике отследить изменения политической конъюнктуры в регионе в зависимости от условий мирных договоров, которыми заканчивались войны во взаимосвязи и взаимообусловленности с миграционными процессами и складывающейся этнополитической ситуацией. Полученные выводы могут дополнить уже имеющиеся наработки и послужат существенным пополнением в весьма сложный процесс формирования научной концепции Кавказской войны.

Предлагаемая нами постановка проблемы обоснована тем, что чаще всего, именно войны являются средством осуществления внешней политики и разрешения международных противоречий и споров. Любая война заканчивается мирным договором, в основном удовлетворяющим желания победившей стороны. В своей известной работе «О войне» Карл фон Клаузевиц отмечал, что война – это акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить свою волю [1]. Т.е. война – это продолжение политики насильственными средствами. Войну объявляют не народы, а государства, но народы автоматически, напрямую или косвенно, вовлекаются в конфликт и, чаще всего, оказываются жертвами. Это подтверждается и итогом событий, происходивших на Северо-Западном Кавказе в XIX в.

Материалы и методы

В данном контексте особый интерес представляет вопрос о причинах, обусловивших массовую миграцию автохтонного населения региона в пределы Османского государства. Объективное изучение обозначенной проблемы потребовало тщательной проработки уже имеющихся в российском и зарубежном кавказоведении выводов и обобщений.

Начиная с последней четверти XX в. существенно повышается разработанность вопросов теории и методологии, формируются новые исследовательские подходы, что в значительной степени повлияло на уровень осмысления и интерпретации исторических фактов, повысило научную значимость выводов и их аргументацию. Появляются работы, посвященные изучению разных аспектов Кавказской войны, которые отличает глубоко научный подход в трактовке исторических и этнологических фактов, опирающийся на солидную источниковую базу.

Назовем некоторых из них, которые имеют непосредственное отношение к исследуемой проблеме и внесли значимый вклад в изучение проблем Кавказской войны. Это российские кавказоведы, а также представители адыгского зарубежья – Г.А. Дзидзария, Сафер Бэрзедж, Нихад Бэрзедж, А.Х. Бижев, А.В. Кушхабиев, С.Г. Кудаева и др. [2–9].

Монография Г.А. Дзидзари и по настоящее время остается одной из самых солидных специальных работ по проблемам кавказского *махаджирства*. Наряду с историей абхазского народа автор затрагивает достаточно широкий круг вопросов, касающихся непосредственно адыгской истории и их эмиграции. В работе имеется описание этапов переселения и, что очень важно, отслеживается их связь с наиболее значимыми внутренними и международными событиями [2].

Особую значимость имеют работы историков – представителей адыгского (черкесского) зарубежья. Их ценность заключается в том, что авторами вводится в научный оборот богатейший фактологический материал из турецких архивов.

Важное место занимает работа Нихада Бэрзэджа, которая содержит ценную информацию, подтверждающую планы османского правительства по привлечению адыгов (черкесов) к решению внутренних проблем государства. В произошедшей трагедии он в равной степени обвиняет как российское, так и османское правительства [5].

Сафер Бэрзэдж в своей статье, опираясь на обширный архивный материал, приводит важные факты об участии адыгов (черкесов) в военных действиях в ходе русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Это еще раз подтверждает намерения османского правительства по извлечению максимальной пользы от переселенцев, используя все их навыки, полученные ими на родине. Более того, эти работы дают четкое представление об изменении планов османского правительства по использованию переселенцев в зависимости от изменения международной ситуации и напрямую связанной с ней политической конъюнктуры в регионе [3].

А.Х. Бижев, характеризуя внутри- и внешнеполитическое положение Черкесии в 20–30-х гг. XIX в., приходит к выводу, что «царское правительство по своей сути не представляло других методов обеспечения своих интересов на Северо-Западном Кавказе и Причерноморье, кроме как военными действиями и сопутствующими им грабежами и уничтожением коренного населения» [4, с. 324].

Наиболее полная информация о судьбе адыгов (черкесов) в странах их нового проживания представлена в монографиях А.В. Кушхабиева. Примечательно то, что автор в динамике прослеживает изменения в социально-экономическом и политическом положении адыгов (черкесов) в периоды мандатного правления и независимости в Сирии и Иордании. Значительное место отводится освещению планов османского правительства по их использованию [6; 7; 8].

Автор этих строк также предприняла попытку выделить главные критерии, характерные для любого этноса, т.е. его инвариантные компоненты и адаптировать их к адыгскому этносу. Это позволило прийти к достаточно убедительным выводам, что адыги (черкесы) представляли стабильный, устойчивый этнос, и внутренних причин для исхода народа в пределы другого государства не было. Такой вывод подтверждает необходимость и актуальность исследования всех аспектов внешнеполитических процессов, происходивших в регионе, которые могли оказать влияние на миграционные процессы как на Северо-Западном Кавказе, так и в Османской империи [9].

Специфика изучаемой проблемы потребовала привлечение разнообразных по информативности исторических и историографических источников. Выделим наиболее существенные по значимости информации.

Важное место занимают документальные материалы в виде указов и рескриптов царя. Именно по документам такого уровня, адресованным высокопоставленным военачальникам, можно судить об изменениях в политической конъюнктуре региона и тактике ведения войны. Договоры, которые подписывали воюющие стороны после окончания войн, явно свидетельствуют о том, что именно победившая сторона диктовала свои условия [10].

В контексте поставленной проблемы это очень важно, т.к. только опираясь на эти материалы можно проследить их взаимосвязь и взаимообусловленность с трансформацией политической конъюнктуры в регионе и ее влияние на этнополитическую ситуацию.

Небольшую, но весомую часть, в смысле усиления доказательной базы, занимает картографический материал. Для данного исследования интерес представила карта Черкесии лейтенанта Боудишера и генерала А.И. Хатова [11, с. 90–91].

Представленная в статье карта составлена В.П. Пядышевым и отражает детальное картографирование военных картографов первой четверти XIX в. Карта была опубликована до подписания Адрианопольского договора и является подтверждением того, что Черкесия имела статус свободной страны.

Информативная насыщенность использованных источников и литературы послужили достаточной основой для исследования поставленной проблемы. Конкретно-научную часть методологической основы составили принципы научности, историзма, объективности. Использовались также исторические методы исследования – ретроспективный, конкретного анализа.

Уровень разработанности вопросов методологии позволили систематизировать материал и прийти к достаточно аргументированным выводам.

Обсуждение и результаты

К началу века этническая структура региона уже сформировалась. По количественному составу преобладающее положение занимало автохтонное население – адыги (черкесы). На географических картах и портуланах известных картографов более раннего периода территория, занимаемая адыгами, обозначалась как Черкесия и простиралась на огромной территории восточного берега Черного моря – от устья Кубани до Абхазии [12, с. 31–32].

Геополитическое положение Черкесии во многом повлияло на ход дальнейших событий. На данном этапе главной целью царского правительства во внешней политике было утверждение полного господства во всем кавказском регионе. Сохранить уже завоеванные позиции в Закавказье Россия могла, лишь овладев Восточным Кавказом и Черкесией. Кроме того, развивающаяся промышленность в условиях нарастающего внутривосточного и экономического кризиса, связанного с тем, что крепостнический строй уже изживал себя, требовала расширения рынков сбыта и источников сырья, а важные торговые пути, ведущие в Иран и Азиатскую Турцию, проходили именно через Кавказ [2, с. 39–40].

Османская империя также стремилась сохранить свои позиции на Северо-Западном Кавказе, чтобы противодействовать продвижению России в регион. Этим во многом обусловлено то, что главными державами, противоборствующими в регионе, стали Российская и Османская империи. Итог этого противоборства во многом зависел от исхода русско-турецких войн и изменений политической конъюнктуры, напрямую связанной с условиями, на которых подписывались мирные договоры.

Рубежным событием, положившим начало трансформационным процессам в политической ситуации на Северо-Западном Кавказе, стало подписание Адрианопольского договора, завершившего русско-турецкую войну 1828–1829 гг. [10]. Пожалуй, самым большим успехом российской дипломатии этого периода стало включение в договор четвертой статьи, согласно которой к России отходил весь восточный берег Черного моря от устья Кубани до Абхазского побережья (пристани Шекветили или св. Николая). Казалось, что стремление России получить юридическое основание на овладение этой территорией осуществилось, однако сложность ситуации заключалась в том, что османское правительство уступало российской территории, которой само не владело.

Убедительным подтверждением тому, что Черкесия была независимой страной является «Генеральная карта земель между Черным и Каспийским морями лежащих» 1819 г. (Рис. 1) главного русского картографа, генерала А.И. Хатова и лейтенанта Боудишера, опубликованная в 1825 году. Черкесия на ней отмечена как независимая страна

Сложившуюся ситуацию очень четко охарактеризовал Э. Спенсер: «То, что даже сама Россия признала независимость Черкесии, бесспорно видно на картах лейтенанта Боудишера и генерала А.И. Хатова, опубликованных в Санкт-Петербурге до Адрианопольского договора по приказу правительства, где мы видим, что часть Кавказа, населенная черкесскими племенами, отчетливо отмечена как независимая и не образует какой-либо части Оттоманской империи. Тем не менее, перед лицом всего этого русское правительство упорствует в обосновании своих претензий на Черкесию по Адрианопольскому миру, утверждая, что Черкесия, подобно Крымской Татарии, была в течение веков феодалом Турецкой империи» [13, с. 130]. Т.е. со стороны российского правительства это была хорошо продуманная политическая хитрость. Российскому правительству необходимо было показать, что она завоевывает эти территории на законных основаниях.

Но ситуация для России усугублялась еще и тем, что сами адыги не присутствовали при подписании договора и не желали признать условия четвертой статьи договора. Установить свою юрисдикцию на этой территории царское правительство могло только военным путем, и оно не было намерено отсту-

пать от своей цели. Это подтверждается рескриптом Николая I, адресованным графу И.Ф. Паскевичу: «Кончив, таким образом, одно славное дело, предстоит вам другое, в моих глазах столь же главное, а в рассуждении прямых польз важнейшее – усмирение навсегда горских народов или истребление непокорных» [14, с. 229–230]. Весьма примечательно, что это предписание было обращено именно к генерал-фельдмаршалу И.Ф. Паскевичу, который был в этот период одним из самых высокопоставленных военачальников. Главный биограф князя, генерал от инфантерии М.М. Щербатов весьма четко охарактеризовал его роль и статус в государственных делах «...вскоре после воцарения Николая I, князь Варшавский, по значению своему в государстве, в среде русских поданных не имел себе равного» [14, с. 33]. Т.е., исполнение предписания было возложено, можно считать, на главное доверенное военное лицо в государстве на тот момент.

Условия четвертой статьи Адрианопольского договора обеспечивали легитимность военным действиям со стороны России по завоеванию Северо-Западного Кавказа. Отныне это трактовалось как законное овладение территориями, отошедшими под юрисдикцию России, что давало право завоевания края сугубо военными методами.

Военные действия 30–40-х гг. XIX в. со стороны российской империи стали причиной первых волн эмиграции адыгов в Османскую империю. Адыги поселились в Азиатской Турции – в Трапезунде, Самсуне, Синопе и т.д. [2, с. 68]. На территории между Лабой и Кубанью было устроено 15 станиц [15, с. 1–6; 16, с. 86].

Обострение межгосударственных противоречий 50-х гг. XIX в. выливается в Крымскую войну. Проблема влияния на Кавказе продолжает находиться в центре внимания государств, противоборствующих в регионе. Российское правительство даже в состоянии войны озабочено проблемой завоевания Северо-Западного Кавказа.

Россия потерпела поражение в Крымской кампании. В Париже 18 марта 1856 г. был подписан мирный договор. Перед российским правительством стояла сложная задача окончания затянувшейся и дорогостоящей войны на Северо-Западном Кавказе. Все военные силы, воевавшие с Османской империей, были задержаны на Кавказе. Главнокомандующим армией с 1856 г. был назначен генерал от инфантерии князь А.Н. Барятинский.

Во Владикавказе А.Н. Барятинский лично встречается с генералами царской армии Д.А. Милютиным, Г.И. Филипсоном, Н.И. Евдокимовым и помощником начальника Кубанской области князем Д.И. Мирским. На этой встрече российское военное командование должно было «подробно обсудить положение дел в Закубанском крае по окончательному установлению плана действий и определения потребности средств». К этому времени граф Н.И. Евдокимов уже успел проявить себя на Восточном Кавказе и был известен своей решительностью в достижении цели, и никакие возражения генералов Д.А. Милютина и Г.И. Филипсона не могли изменить предложенный Н.И. Евдокимовым план [17, с. 351–352]. Самым оптимальным решением проблемы отныне считалась полная замена автохтонного населения на казачье [18, с. 76].

Предложенный план кардинально менял тактику ведения войны. Не просто завоевать территорию, а сразу же заселять ее казачьими станицами. Т.е. нужна земля, но без коренного населения. Главным условием, поставленным адыгам, было переселение на равнину или в Османскую империю. И решение это было окончательным и бесповоротным. А на последнем этапе войны не принималась даже их покорность, только переселение в Турцию.

Подтверждением серьезности и решительности царского правительства и военного руководства в достижении поставленной цели стал тот огромный, по тем меркам, военный арсенал, который был предоставлен для осуществления поставленной цели.

К 1861 г. вся территория между Белой и Лабой была переустроена для быстрой реализации поставленной задачи. Вся российская армия была разделена на пять специализированных отрядов – Абадзехский, Верхне-Абадзехский, Мало-Лабинский, Верхне-Лабинский и Шапсутский. Каждый из них был скомпонован из 20 батальонов, 6 эскадронов, 30 сотен, 14 батарей, 18 легких и 12 конных орудий, 20 ракетных станков и 250 транспортных повозок. Обустройством станиц занимался специально организованный отряд¹. Такой военной мощи, таким «сильным приемам» адыги, естественно, не могли противостоять.

1. ГАКК. Ф. 347. Штаб начальника Лабинской кордонной линии. Оп. 2. Д. 45. Л. 1–7.

Жесткие и решительные способы ведения войны на этом этапе и обусловили массовое переселение адыгов (черкесов) в пределы Османского государства, практически их исход. От более чем полутора-миллионного населения к окончанию последнего акта войны на завоеванной территории адыгов оставалось около 100 тысяч человек [16, с. 121]², а через 10 лет их было уже 60 тысяч [19, с. 568–569] и они не могли оставаться на местах своего прежнего проживания, а должны были переселиться по указанию правительства. К концу XIX в. в Кубанской области было основано 176 станиц [16, с. 121]³. А к началу XX в. адыгское население составляло всего 5,5% от всего народонаселения региона⁴.

Описывая события последнего этапа войны, военный географ, генерал-майор М.И. Венюков отмечал, что «совершавшееся по плану Евдокимова, оно выглядело совершенно иначе, чем все прежние покорения кавказских племен. Если в ходе прежних завоеваний среди непокорных земель строились крепости, как опорные пункты для военных действий, но вокруг них нередко в ближайшем соседстве оставалось население, готовое к восстанию» [20, с. 197; 16, с. 197], то в ходе завоевания Западного Кавказа Евдокимов предпринял совсем иной способ действий. Было решено полностью заменить население Западного Кавказа русским. Это произошло в течение пяти лет, с 1861 по 1865 гг.

История адыгского народа не может быть полноценной без включения в нее сведений о той его части, которая волей судьбы оказалась за пределами своей исторической родины. Османское правительство, принимая переселенцев в таком количестве, естественно, намеревалось использовать их для решения своих внутрисударственных проблем. Прежде всего, адыги должны были пополнить мусульманское население христианских регионов империи и принять активное участие в подавлении национально-освободительного движения народов этих стран, а позже и в арабских регионах империи.

Став гражданами османского государства, адыги не могли не исполнить волю своего нового правительства. Они были поселены главным образом на Балканском полуострове среди болгарского населения. Адыги оправдали надежды османского правительства, исполнив роль буфера между мусульманским и христианским населением [21, с. 345, 535]. Однако российское правительство было весьма обеспокоено политикой Порты по отношению к христианским народам Балканских стран. В 1876 г. у России появился повод официально заявить о своем требовании переселить адыгов с Балкан в азиатские регионы империи. Участие адыгов в подавлении антитурецкого восстания в Филиппопольском санджаке, в ходе которого было убито 15 тысяч человек [22, с. 132], вызвало недовольство российского правительства, которое постоянно поддерживало христианское население Османской империи. Требование России обсуждалось на конференции в Стамбуле в декабре 1876 г. [23, с. 28; 24, с. 549–552].

Но кардинально повлиять на эту ситуацию российское правительство смогло только с изменением политической ситуации в регионе, обусловленной очередной русско-турецкой войной 1877–1878 гг. Россия вновь одержала победу, что давало ей право диктовать свои условия. При подписании мирного договора в Сан-Стефано (3 марта 1878 г.) и Берлинского трактата (13 июня 1878 г.). Российская сторона настоятельно потребовала включение пункта о выселении черкесов с Балкан и переселении подальше от русско-турецкой границы [25, с. 190]⁵. На очередной конференции представителей европейских держав, проходившей в ноябре 1878 г. в Филиппополе, было принято решение о запрете их возвращения на Балканы⁶.

Потерпев поражение в войне, правительство Порты вынуждено было выполнить главное требование России. Для адыгов (черкесов) вновь началось переселение, теперь с Балкан в другие регионы империи, причем подальше от русско-турецких границ. Поселяться они могли только в тех местах, которые укажет турецкое правительство. Это были в основном страны Ближнего Востока и внутренние регионы Азиатской Турции. Такая политика расселения адыгов была обусловлена намерением османского правительства решить свои политические и экономические проблемы. Интересы и желания адыгов совершенно не учитывались.

2. РГВИА. Ф. 400. Азиатская часть. Оп. 263 / 916а. Д. 1. Л. 175–176.

3. Там же.

4. Там же.

5. Архив внешней политики Российской империи. Ф. Трактаты. Оп. 466. Д. 1414. Л. 1691.

6. Архив внешней политики Российской империи. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517 (2). Д. 3290. Л. 5.

Выводы

Очевидно, что межгосударственные противоречия, накопившиеся к XIX в., вылились в три русско-турецкие войны. Геополитическое положение Черкесии во многом обусловило его роль эпицентра «большой политики». Судьба автохтонного населения была определена в ходе противостояния империй.

Естественно, условия мирных договоров, которыми заканчивались русско-турецкие войны рассматриваемого периода, существенно влияли на политическую конъюнктуру региона, что во многом определяло политику государств, противоборствовавших в регионе и оказывало существенное влияние на тактику поведения держав, особенно по отношению к автохтонному населению Северо-Западного Кавказа. В итоге этнополитическое состояние Северо-Западного Кавказа и Османской империи претерпело существенные изменения.

Четвертая статья Адрианопольского договора предоставила российскому правительству юридическое основание на обладание территорией Северо-Западного Кавказа, что позволило высшему военному руководству страны кардинально изменить способы ведения войны. Военные действия со стороны России приобретали отныне легальный статус. Главным средством была признана военная колонизация. Однако, на этом этапе достичь поставленной цели российскому правительству не удалось. Противостояние адыгов растянуло решение этой проблемы вплоть до 1864 г. И только после кардинального изменения тактики ведения войны с 1860 г., связанной со значительной эскалацией военных действий, удалось реализовать план, предложенный генералом Н.И. Евдокимовым.

Османское правительство имело достаточно четко разработанные планы использования военного и хозяйственного опыта адыгов с целью сохранения целостности империи в малоосвоенных регионах. Осуществлению этих намерений во многом способствовали значительные изменения в расстановке сил на международной арене после окончания очередной русско-турецкой войны.

Условия Сан-Стефанского договора (3 марта 1878 г.) и Берлинского трактата (13 июня 1878 г.) ставили Россию в приоритетное положение как победившую сторону, что давало ей возможность в категорической форме диктовать свои условия. В сложившейся ситуации адыги (черкесы), став гражданами другого государства, не могли не исполнить волю своего нового правительства.

Нарастающее национально-освободительное движение народов Балкан, настойчивость российского правительства в требовании переселения адыгов с Балкан в другие регионы империи обусловили новую волну переселения. И вновь они могли поселиться только в тех местах, которые укажет османское правительство.

Очевидно, что правительство османской империи, принимая в таком количестве переселенцев, намерено было максимально использовать их для решения своих внутривосточных и экономических проблем. При этом оно менее всего было озабочено проблемой сохранения этнической целостности мигрантов.

Главный трагический итог этих событий заключается в том, что этнолокализация адыгского этноса была кардинально изменена. Большая часть адыгов, оказавшаяся в Османской империи, была искусственно расчленена по различным регионам. Оставшиеся на своей исторической родине также были вынуждены поменять место своего прежнего проживания.



Рис. 1. Генеральная карта Кавказской области и земель горских народов. Сочинена по новейшим и достоверным сведениям в С.-Петербурге 1825 года. (Источником для рассматриваемой карты стала карта главного картографа Российской империи А. И. Хатова «Генеральная карта земель между Черным и Каспийским морями лежащих», появившаяся в 1819 г.)

Fig. 1. General map of the Caucasian Province and the lands of the mountain peoples, drawn based on the newest and most reliable sources in St. Petersburg in 1825. (The source for the map in question was the map of the chief cartographer of the Russian Empire A. I. Khatov, "General map of the lands lying between the Black and Caspian seas," which appeared in 1819)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Клаузевиц К. О войне [Электронный ресурс]. М.: Госвоениздат, 1934. Режим доступа: <https://www.litres.ru/book/karl-fon-klauzevic/o-voynne-chasti-1-4-5311250/chitat-onlayn/>
2. Дзидзария А.Г. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1975.
3. Berzeg Safer. 1877–1878 Osmanli-Rusya Savasinda Kuzev Kafkaya ve Sürgündeki Kafkasyalılar // Kafkasya Gersedi. Samsun, 1990, № 1.
4. Бижев А.Х. Адыги Северо-Западного Кавказа и кризис Восточного вопроса в конце 20-х начале 30-х гг. XIX в. Майкоп, 1994.
5. Бэрэддж Н. Изгнание черкесов. Амман, 1987.
6. Кушхабиев А.В. Черкесы в Сирии. Нальчик, 1993.
7. Кушхабиев А.В. Черкесская диаспора в арабских странах (XIX–XX вв.). Нальчик, 1997.
8. Кушхабиев А.В. Очерки истории зарубежной черкесской диаспоры. Нальчик, 2007.
9. Кудаяева С.Г. Адыги (черкесы) Северо-Западного Кавказа в XIX веке: процессы трансформации и дифференциации адыгского общества» (Изд. второе, доп. и перераб.). Майкоп, 2014.
10. Полное собрание законов Российской империи. Т. IV. № 3128. 1829. СПб., 1830.
11. Черкесия в картах XIV–XIX веков. Составители: Б. Езбек (Едыдж), Х.М. Дауров, А.В. Джамирзе, С.Х. Хотко. Краснодар, 2011.
12. Бетрозов Р. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик, 1991.
13. Спенсер Эд. Путешествия в Черкесию. Майкоп: Адыгея, 1994. 130 с.
14. Щербатов А.П. Генерал-фельдмаршал граф Паскевич-Эриванский. Т. II. СПб., 1896. С. 229–230.
15. Население Северо-Западного Кавказа в три эпохи его колонизации: в 1841, 1860 и 1863 гг. // Записка императорского Русского общества. СПб., 1864. Кн. 1. С. 1–6.
16. Трагические последствия Кавказской войны для адыгов (вторая половина XIX – начало XX вв.): сб. документов и материалов / Сост. Р.Х. Гугов, Х.А. Касумов, Д.Д. Шабаяев. Нальчик, 2000.
17. Зиссерман А.Л. Фельдмаршал князь А.И. Барятинский. Т. II. М., 1890.
18. Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание кавказской войны. Майкоп, 1993.
19. Фелицын Е. Статистические народонаселения в Кубанской области за 7 лет, с 1871–1877 гг. // Сборники сведений о Кавказе. Т. 2. Тифлис, 1880.
20. Веньюков М.И. Исторические новости // Вестник Европы. 1890. № 6. С. 750–752
21. Канитц Ф. Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Исторические, географические и этнографические путевые наблюдения 1860–1875 гг. СПб., 1876.
22. Авакян А.Г. Черкесский фактор в Османской империи и Турции (вторая половина XIX – первая четверть XX в.). Ереван, 2001.
23. История дипломатии. Т. 2. М., 1945.
24. Освобождение Болгарии от турецкого ига. М., 1961. Т. I. С. 549–552.
25. Сборник договоров России с другими государствами 1856–1917 гг. М., 1952.

Поступила в редакцию 22.08.2024 г.
Принята в печать 30.08.2024 г.
Опубликована 15.09.2024 г.

REFERENCES

1. Clausewitz K. *On War*. Moscow: Gosvoenizdat, 1934. Available at: <https://www.litres.ru/book/karl-fon-klauzevic/o-voynne-chasti-1-4-5311250/chitat-onlayn/>
2. Dzidzaria A.G. *Muhajirstvo and Problems of the History of Abkhazia of the XIX century*. Sukhumi, 1975. (In Russ)
3. Berzeg Safer. 1877–1878 Osmanli-Rusya Savasinda Kuzev Kafkaya ve Sürgündeki Kafkasyalılar. *Kafkasya Gersedi*. Samsun, 1990, No. 1. (In Turk)
4. Bizhev AKh. *Adyghe of the Northwest Caucasus and the Crisis of the Eastern Question in the Late 1920s and Early 1930s*. Maikop, 1994. (In Russ)
5. Berzedzh N. *The Expulsion of the Circassians*. Amman, 1987.
6. Kushkhabiyev AV. *Circassians in Syria*. Nalchik, 1993.
7. Kushkhabiyev AV. *Circassian Diaspora in Arab Countries (19th–20th Centuries)*. Nalchik, 1997. (In Russ)
8. Kushkhabiyev AV. *Essays on the History of the Foreign Circassian Diaspora*. Nalchik, 2007.
9. Kudayeva SG. *Adyghe (Circassians) of the Northwest Caucasus in the 19th Century: Processes of Transformation and Differentiation of the Adyghe Society (2nd ed., supplemented and revised)*. Maykop, 2014. (In Russ)
10. *Complete Collection of Laws of the Russian Empire*. Vol. IV. No. 3128. 1829. St. Petersburg, 1830. (In Russ)
11. *Circassia in Maps of the 14th–19th Centuries*. Authors: B. Ezbek (Edydz), H.M. Daurov, A.V. Dzhamirze, S.Kh. Krasnodar, 2011. (In Russ)
12. Betrozov R. *Origin and Ethnocultural Ties of the Adyghe*. Nalchik, 1991. (In Russ)
13. Spencer Ed. *Travels to Circassia*. Maykop: Adygea, 1994. (In Russ)
14. Scherbatov AP. *Field Marshal Count Paskevich-Erivan-sky*. Vol. II. Saint-Petersburg, 1896: 229–230. (In Russ)
15. The population of the Northwest Caucasus in three periods of its colonization: in 1841, 1860 and 1863. *Notes of the Imperial Russian Society*. Saint-Petersburg, 1864. Book 1: 1–6. (In Russ)
16. *The tragic consequences of the Caucasian War for the Adyghe (second half of the 19th – early 20th centuries): collection of documents and materials*. Comp. R.Kh. Gugov, Kh.A. Kasumov, D.D. Shabaev. Nalchik, 2000. (In Russ)
17. Zisserman AL. *Field Marshal Prince A.I. Baryatinsky*. Vol. II. Moscow, 1890. (In Russ)
18. Esadze S. *The Conquest of the Western Caucasus and the End of the Caucasian War*. Maikop, 1993. (In Russ)
19. Felitsyn E. Statistical population in the Kuban region for 7 years, from 1871–1877. *Collection of Information about the Caucasus*. Vol. 2. Tiflis, 1880. (In Russ)
20. Venyukov MI. Historical news. *Bulletin of Europe*. 1890; 6: 750–752. (In Russ)
21. Kanitz F. *Danube Bulgaria and the Balkan Peninsula. Historical, Geographical and Ethnographic Travel Observations 1860–1875*. Saint-Petersburg, 1876. (In Russ)
22. Avakyan AG. *Circassian Factor in the Ottoman Empire and Turkey (Second Half of the 19th – First Quarter of the 20th Century)*. Yerevan, 2001. (In Russ)
23. *History of Diplomacy*. Vol. 2. Moscow, 1945. (In Russ)
24. *Liberation of Bulgaria from the Turkish Yoke*. Moscow, 1961. Vol. I: 549–552. (In Russ)
25. *Collection of Treaties of Russia with Other States 1856–1917*. Moscow, 1952. (In Russ)

Received 22.08.2024
Accepted 30.08.2024
Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203576-588>

Исследовательская статья

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович
доктор философских наук, академик
Институт философии РАН, Москва, Россия
guseynovsk@mail.ru

О «ДЖИРАБ АЛ-МАМНУН» И ЕГО АВТОРЕ

Аннотация. Статья написана в связи с подготовкой русского перевода книги Гасана Алкадари «Джираб ал-Мамнун» и представляет собой попытку осмысления ее роли в духовном развитии Дагестана. Автор исходит из принятой в научной литературе характеристики Алкадари как просветителя и рассматривает данную книгу как образец его просветительской деятельности. Отталкиваясь от классического европейского понятия просвещения, он выявляет своеобразие его дагестанской версии, которая имела характер совместного поиска рациональных решений возникающих жизненных проблем и протекала в свободной эпистолярной форме, была нацелена на соединение религиозного мировоззрения с научными и техническими достижениями нового времени. Здесь и личность того, кто спрашивает (задает вопрос), и сам вопрос являются столь же органичными и необходимыми элементами целостной конструкции эпохи просвещения, как и личность того, кто отвечает, ее готовность и способность сделать это. Переход от опекаемого состояния безграмотности и темных предрассудков к самостоятельному мышлению, овладению письменной грамотой и научными знаниями. имеет своих выдающихся философов-просветителей, но является делом всего народа, протекает как их совместная деятельность. Обоснование этой основной мысли в статье проходит через следующие ступени анализа: базовые характеристики понятия просвещения как исторической эпохи (господство рационального взгляда на мир и нравственно-ответственное поведение человека); начало дагестанского просвещения как продолжение объединительной миссии движения имама Шамиля; «Джираб ал-Мамнун» как особая форма самосознания общества, жанровая специфика произведения; просвещение как совместный поиск истины; искусство спрашивать; искусство отвечать; эпистолярный характер как специфическая форма соединения знающих и не-знающих и утверждения науки как всеобщего блага.

Ключевые слова: Гасан Алкадари; «Джираб ал-Мамнун»; просвещение; дагестанское просвещение

Для цитирования: Гусейнов А.А. О «Джираб ал-Мамнун» и его авторе // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 576-588. doi.org/10.32653/CH203576-588

© Гусейнов А.А., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203576-588>

Research paper

Abdusalam A. Guseinov,
Dr. Sci. in Philosophy, Academician
Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia
guseynovck@mail.ru

“JIRAB AL-MAMNUN”: DISCUSSING THE WORK AND ITS AUTHOR

Abstract. In light of the preparation of the Russian translation of Gasan Alkadari's book “Jirab al-Mamnun”, this article examines its role in the spiritual development of Dagestan. The author proceeds from the accepted scientific characterization of Alkadari as an educator and considers this book as an example of his educational activity. Drawing on the classical European concept of education, the article reveals the uniqueness of its Dagestani version, characterized by a collective search for rational solutions to emerging life challenges. This approach, conducted through a free epistolary form, aimed to combine religious worldviews with the contemporary scientific and technological achievements. In this context, both the inquirer's persona and the inquiry itself are integral to the holistic structure of the Enlightenment era, as are the respondent's identity and their capacity to answer. The transition from a state of illiteracy and dark prejudices to independent thinking and mastery of written literacy and scientific knowledge, although marked by outstanding philosophers-enlighteners, is depicted as a collective endeavor. The article substantiates this central idea through several stages of analysis: basic characteristics of the concept of enlightenment as a historical era, emphasizing the dominance of rational worldviews and morally responsible human behavior; the beginning of Dagestan's Enlightenment as a continuation of the unifying mission of the Imam Shamil's movement; “Jirab al-Mamnun” as a unique form of societal self-awareness and its genre-specific nature; enlightenment as a joint quest for truth; the art of asking; the art of answering; epistolary character as a specific form of connecting those who know and those who do not know, and the affirmation of science as a common good.

Keywords: Gasan Alkadari; Jirab al-Mamnun; enlightenment; Dagestan enlightenment

For citation: A.A. Guseinov. “Jirab al-Mamnun”: discussing the work and its author. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 576-588. doi.org/10.32653/CH203576-588

© A.A. Guseinov, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Предлагаемые заметки предваряют русский перевод книги Гасана Эфенди Алкадари (1834–1910) «Джираб ал-Мамнун»¹. Последняя представляет собой собрание очерков, содержащих ответы на разнообразные вопросы, с которыми к Гасану Эфенди как к авторитетному ученому и богослову обращались его современники. Это третья книга Алкадари, которая выходит в русском переводе

Первая – «Асари Дагестан» – посвящена истории Дагестана [1]. Она содержит первый наиболее полный и систематизированный свод исторических сведений о Дагестане. Дело не только в том, что это первый свод знаний о Дагестане, а в том, прежде всего, что в ней Дагестан впервые в науке был выделен как целостное образование, единый народ со своей особой жизненной судьбой. Не просто как географическое или этнографическое понятие, или обозначение оживленного перекрестка людей и событий, представленного в хрониках и сочинениях, а именно как самостоятельный и суверенный субъект истории.

Второй книгой стала автобиография Гасана Алкадари: «Диван ал-Мамнун» [2], поэтическое осмысление собственной жизни, её превратностей и человеческого наполнения на фоне бурных событий, войн, восстаний и новых перспектив в жизни Дагестана. Она дает культурный срез эпохи в том виде, в каком она отразилась в трудах и переживаниях одного из её активных представителей.

Если «Диван» говорит о том, что делал ал-Мамнун, то «Джираб» – о чем он думал. Эта книга состоит из 38 самостоятельных небольших сочинений, написанных на арабском языке, первое из которых датировано 1860 г., а последнее завершено за два с половиной месяца до кончины в 1910 г. Она вобрала в себя его интеллектуальные занятия на протяжении 50 лет сознательной жизни и является основным документом, позволяющим наиболее точно охарактеризовать роль и место Гасана Алкадари в истории нашей культуры, общее идейное и тематическое содержание его научного творчества.

Представ впервые на русском языке, данный труд обретает новую жизнь. Нельзя сказать, что до настоящего времени он оставался в полном забвении. Он состоит из текстов реальных писем, которыми Алкадари обменивался с современниками, уже в таком рассеянном, точечном виде они оказались включенными в интеллектуальное и духовное пространство своей эпохи еще до того, как были собраны и изданы в качестве самостоятельного труда. Его бережно хранили библиофилы, к нему иногда обращались специалисты. Новое поколение исследователей (Ш.Ш. Шихалиев, И.Р. Насыров) положили начало изучению этого труда и его роли в развитии отечественной мысли [3; 4]. Опубликована подборка суждений Алкадари о фикхе [5]. Тем не менее, из-за бурных процессов культурной революции, начавшихся в советском Дагестане и накрывших своими волнами старую арабоязычную ученость (введение новых алфавитов, культивирование национальных языков, переход на русский язык как язык высокой культуры и межнационального общения, антирелигиозная ориентация общественного сознания), книга оставалась в тени. Сегодня, доступная уже в русском переводе и в изменившихся условиях общественной жизни, в том числе более взвешенного отношения к прошлому, она может проявить свою скрытую творческую энергетику и общественный пафос.

Просвещение как человеческий идеал и историческая эпоха

Алкадари был мусульманским ученым, философом, историком, поэтом. Он оставил заметный след во всех этих областях духовной деятельности, каждая из которых заслуживает отдельного предметного разговора. Но вместе с тем есть нечто, что объединяет все грани творчества Алкадари, поднимая его на уровень исторически значимого общественного явления. Само его творчество в том обобщенном итоговом виде, в каком оно представлено в «Джирабе ал-Мамнун», является прямым следствием огромного признания, которым он пользовался в народе благодаря своим знаниям и умеренному образу жизни. Именно в этом качестве он вошёл в сознание народа – запечатлен в лезгинском фольклоре, стихах его великого современника и друга Етима Эмина. У Сулеймана Стальского есть ядовитое стихотворение, в котором он высмеивает нравы каждого из ближайших семнадцати аулов его родного края. В нем он,

1. Написанная на арабском языке, книга была подготовлена к изданию посмертно его младшим братом Магомедом Эфенди и вышла из печати в 1913 г. в г. Темир-Хан-Шура в типографии Мухаммада-Мирзы Мавраева. Русский перевод выполнен научным сотрудником Дагестанского федерального исследовательского центра РАН Хизри Алибековым и готовится к печати в издательстве «Наука: Восточная литература».

имея в виду Гасана Эфенди и ради него, делает редкое исключение для Алкадара, который, хотя также имеет свои недостатки (мал и беден), тем не менее «является местом науки и образования» («Илим, гьам тарсар чка я!»). Алкадари признан и ценен тем, что, помогая распутывать трудности арабской филологии, казусы фикха, тонкости философии ашаритов, местные обычаи, разъясняя новейшие достижения астрономии и т.д., он учил соединять мусульманскую веру с достижениями науки и рациональным взглядом на мир.

Гасан Эфенди Алкадари своим творчеством и прежде всего книгой «Джираб ал-Мамнун» обозначает начало эпохи дагестанского просвещения. Называя его просветителем, я следую за уже устоявшейся традицией, представленной в трудах М.А. Абдуллаева, Г.Г. Гамзатова, Г.И. Гусейнова, А.Р. Шихсаидова и др. В предлагаемой статье предпринята попытка ответить на вопрос, почему именно Гасан Алкадари (не только он, и наверняка не только он, но он непременно!) стоит у истоков дагестанского просвещения, и в чем заключалась его просветительская миссия?

Прежде всего, важно сказать о самом понятии просвещения как исторически содержательном качественном состоянии человека и общества. О нем мы знаем из европейской интеллектуальной традиции. Оно обозначает определенную эпоху перехода общества из сословного и полуобразованного состояния к состоянию демократических отношений и всеобщей образованности. Оно имеет ряд признаков, специфичных именно для европейской истории и цивилизации (конфронтация с господством религии, расцвет индивидуализма, мировоззренческий плюрализм и толерантность публичного поведения и др.). Вместе с тем, в нем есть некая универсальная историческая основа, которая свойственна всем цивилизациям и порождает их разнообразие, подобно тому, например, как универсальная способность речи реализуется в многообразии языков или структурное единство человеческой телесности получает выражение в особенностях её антропологических воплощений и, в конечном счете, в единственности тела каждого индивида. Сформулировать эту основу не так просто. Её, как можно предположить, составляют два базовых принципа: а) господство рационального взгляда на мир и б) самостоятельное нравственно-ответственное поведение человека. Эти разнонаправленные принципы внутренне связаны между собой и в своем противоречивом единстве (именно в единстве, когда рациональный взгляд становится основой индивидуального поведения, и индивидуальное-ответственное поведение основывается на взвешенных и доказанных суждениях) составляют «мистику» человеческой свободы. Как хорошо сказал Иммануил Кант: «просвещение есть выход человека из состояния своего несовершенности, в котором он находится по своей вине», провозгласив в качестве его девиза требование: «имей мужество пользоваться своим собственным умом!» [6, с. 129].

В какой мере так понятый идеал просвещения, соединяющий в один человеческий клубок ориентацию на научное знание с опорой на собственный разум, приложим к тому, что делал Гасан Алкадари и выразил в данной книге?

«Джираб ал-Мамнун» как зеркало своей эпохи

«Джираб ал-Мамнун» как произведение вписано в исламскую литературную традицию. Сама традиция в данном случае задает определенную интеллектуальную диспозицию. Если исходить из более привычных для нас жанров европейской традиции, данная книга отличается, как минимум, двумя бросающимися в глаза особенностями.

Во-первых, она представляет собой ответы на вопросы. Речь при этом идет не о художественной форме, не о литературном жанре, не о воображаемых вопросах в качестве риторической фигуры речи, а о реальных вопросах вполне реальных и хорошо известных лиц. В данном случае те, кто задают вопросы, прямо определяют предмет и идейный фокус книги, её тематическое содержание. Вопросы исходят не от особых лиц, наделенных правом задавать вопросы в законном ожидании получить на них ответ, а от обычных думающих людей из ничем не ограниченного числа современников. Они показывают, чем были озабочены люди той эпохи, и насколько им было важно иметь рационально осмысленный и авторитетный взгляд на то, чем они были озабочены. Вопросы в данном случае являются периферийными точками активности общественного сознания и в своей сумме, если она складывается свободно (естественно) и является достаточно большой и социологически значимой, дают

представление о его (общественного сознания) состоянии. В этом смысле саму книгу можно рассматривать как документ эпохи.

Во-вторых, собранные в данном произведении отдельные сочинения между собой непосредственно не связаны. Вопросы, которые определяют их содержание, задают разные люди и по разным поводам, они собраны в одной книге подобно тому, как, например, путешественник складывает разные вещи в свой дорожный чемодан. Их объединяет только то, что их авторы принадлежат одному обществу и все они адресуются одному, также вполне реальному, человеку из селения Алкадар по имени Гасан в желании и с целью узнать его авторитетное мнение. Ответы на них в форме письменных текстов в свое время были отправлены адресантам. В данной книге они автором собраны задним числом, теперь уже в качестве вех своей интеллектуальной деятельности. Точка сбора всех этих разнородных (по тематике, размерам, основательности и другим параметрам) сочинений – их автор, Гасан Алкадари, явленный в многообразии своей общественно ориентированной просветительской деятельности.

Предлагаемое сочинение своим замыслом, историей появления, содержанием вполне может считаться основным документом, позволяющим нам судить о том, почему Гасана Алкадари следует считать просветителем и, более конкретно: *дагестанским* просветителем. И, далее, почему оценка его интеллектуальной деятельности как просветительской поднимает её на уровень исторически значимого явления.

Поворотная веха в истории Дагестана

Время зрелости и самостоятельной жизни Гасана Алкадари выпало на вторую половину XIX в., которая явилась поворотной вехой в истории Дагестана, коренным образом изменившей геополитическую ориентацию и бытийные основы жизни его народов. Решающим фактором стало окончание 25-летней национально-освободительной вооруженной борьбы под руководством Шамиля, завершившейся почетным пленением последнего в 1859 г. и присоединением самого края к Российской империи. Если кратко выражать историческую суть движения Шамиля, она определялась двумя взаимно связанными целями, – борьбой за политическую независимость и антифеодальное теократическое общественное устройство. Шамиль был не только великий воин и полководец, но он, о чем иногда забывают, был также выдающийся политический (государственный) деятель, стремившийся внедрить в общественную жизнь народов Дагестана демократические начала в форме единых правовых основ шарията.

Шамиль в сознании народа и тогда, когда он возглавлял вооруженную борьбу, и тогда, когда был пленен, и во все последующие годы воспринимался и воспринимается как герой, выразитель его духа и идеалов – и не только в сознании аварцев, что легко понять, ибо не всем народам выпадает счастье иметь таких героев, а в сознании всех народов Дагестана. Но тем труднее, сложнее и даже трагичнее оказалась реальная ситуация, в которой оказались народы Дагестана после него. Они должны были опытом своей повседневной жизни ответить на вопрос: рассматривать ли случившееся как поражение, неудачу на верном пути и ждать (искать) возможности для того, чтобы возобновить дело Шамиля, или принять сложившуюся реальность как новые возможности, начало другого пути и других шансов, которые открыла перед ними история (говоря народным языком, дал Аллах и открыла таинственная судьба). Дагестан оказался перед выбором: противостоять ли сложившейся судьбе, считая её несправедливой, или принять её, довериться ей и пойти навстречу. Именно так самым ходом жизненных обстоятельств был поставлен вопрос, который требовал ответа.

Один ответ воплотился в опыте высокого, хотя и безрассудного, мужества, каким стала попытка воссоздать имамат и взять реванш в ходе антиправительственного восстания 1877 г., которое было подавлено самым жестоким образом, обернулось огромными разрушениями и репрессиями, принесло большие бедствия народу. Другим ответом стало начавшееся открытое искреннее сотрудничество с новыми властями, нацеленное на улучшение качества жизни, поиск передовых форм её организации в рамках того расширения человеческого кругозора и перспектив развития, которые открывались в рамках Российской империи.

Гасан Алкадари был одним из тех, кто первым осознал и открыто пошел по второму пути, увидев новые возможности Дагестана в изменившихся условиях соединения его судьбы с судьбой России.

Он принял и даже, можно сказать, приветствовал присоединение Дагестана к России. Как человек он сотрудничал с царской администрацией, чтобы облегчить людям адаптацию к новым порядкам. Как мыслитель он обосновывал новые возможности, которые в составе России открылись перед дагестанцами, прежде всего приобщение к современной науке, знаниям, техническому прогрессу. При этом он высоко ценит Шамиля, его борьбу, он даже по-своему понимает и сопереживает восставшим, которые решили вновь пойти по его пути, и сам он, как известно, за сочувствие им был подвергнут административной ссылке. Его позиция заключается в том, что наступили новые времена, новая эпоха, и Дагестану, оставаясь Дагестаном, и для того, чтобы оставаться им, предстоит идти в другом направлении – именно этого не поняли вдохновители восстания 1877 г. («По невежеству своему бедный народ вы обрекли на погибель, ведь и дороги в каждый век мостят на свой особый лад» [2, с. 206] – написал он, обращаясь к ним.) Наступившее время он считал временем просвещения, нового взгляда на мир, который требует того, чтобы люди учились, в своей деятельности опирались на знания, а в своих действиях – на свой ум и рациональные суждения. Его собственная интеллектуальная деятельность, результаты которой собраны в «Джирабе ал-Мамнун», развивалась именно в рамках такого понимания.

Просвещение как служение

Говоря о «Джирабе» как источнике, раскрывающем портрет Алкадари-просветителя, следует иметь в виду следующие его особенности. Это – не одно сочинение, а сумма многих сочинений, которые он писал на протяжении всей жизни. И, самое главное, писал не в силу своих служебных обязанностей чиновника и учителя, и не из-за интеллектуальных увлечений, внутренней потребности осмыслить тот или иной вопрос, о котором идет речь, а по той причине, что его каждый раз просил об этом кто-то из соотечественников из числа образованных дагестанцев, желающий разобраться и получить обоснованный ответ на то, о чем он спрашивает. И отвечает он по одной единственной причине, что ему выразили уважение, обратившись с просьбой высказать свое суждение по данному вопросу. И наряду с правилом вежливости всякого мусульманина, состоящем в требовании на каждый «салам алейкум» отвечать «алейкум салам», видит также свой долг человека в том, чтобы по возможности дать ответ на поставленные вопросы по существу. В этом он видит себя, свое место как ученого среди людей.

Отвечая на адресованные ему вопросы, соединяя свой взгляд на них с умственными усилиями озадаченных адресантов, он прямо включается в общественное сознание своей эпохи и способствует повышению меры его разумности, рациональной упорядоченности. Именно в том, что он направляет свои ученые занятия на рассмотрение тех вопросов (тем, недоумений, противоречий и т.д.), с которыми сталкиваются его современники, что он стремится в меру своих возможностей помочь им разбраться с возникшими у них трудностями, что он находится в прямом контакте, своего рода диалоге с ними, именно в этом он являет себя как просветитель. «Джираб» показывает, что просвещение народа – в конкретности связей, которые соединяли его автора с современниками, в том, чтобы внедрять рационально осмысленные формы жизни, формировать в обществе привычки поступать обдуманно, со знанием дела. Именно такая практическая ориентированность решающим образом определяла характер и нацеленность интеллектуальных занятий Гасана Алкадари.

Следует заметить, что умственные занятия сами по себе ему доставляли удовольствие, он любил учиться, любил книги, он чувствовал себя счастливым, когда погружался в мир богословия, философии, науки, поэзии, отвлекаясь от ежедневных забот, быть может, даже психологически он был склонен более к созерцательному, чем к деятельному образу жизни (описывая свой рабочий день с его ежедневными заботами по медресе, он особо выделяет вечерние и ночные часы, когда он оказывается наедине со своими книгами, уподобляя их красавицам: «А ночью разговариваю с красавицами, собеседницами.../ Благородные дамы от меня лишь требуют / Приступить к чтению с преданным сердцем» [2, с. 308]). Конечно, нельзя сказать, что он занимался просветительской деятельностью, наступая себе на горло. Он смог соединить свое интеллектуальное любопытство со служением народу и стал важной фигурой эпохи дагестанского просвещения – *дагестанского*, так как а) его адресанты были со всех краев Дагестана, б) обсуждаемые им вопросы были общезначимыми для всего Дагестана, в) разговор он вел

на языке (арабском), объединявшем в ту эпоху образованных и широко мыслящих представителей всех дагестанских народов поверх их этно-национальных различий, как сегодня это делает русский язык.

Просвещение как совместный поиск истины

Свои сочинения-письма Алкадари начинает с акцентированно уважительного приветствия и восхваления достоинств адресанта, а завершает собственным автографом, сопровождая его столь же акцентированными, но теперь уже принижающими эпитетами как «ничтожный раб», «грешный», «недостойный» или, как однажды выразился, «раб, признающий свои грехи и не обращающий внимание на чужие недостатки за именем своих»². Такое соединение расходящихся ценностных линий – больше, чем принятая фигура дружелюбия, оно выравнивает их изначальную «кривизну» и создает гармонию общения между индивидами, когда один отвечает на вопросы другого. Оно собирает вместе, создает связь спрашивающего и спрашиваемого (отвечающего). Складывается такая фигура человеческих отношений (отношений двух), в которой структура общения, сама его возможность задается (определяется) тем различием, что один (тот, кто отвечает) более авторитетен в вопросах, с которыми столкнулся другой (тот, кто их задает).

Алкадари сознает и подчеркивает, что он отвечает не потому, что он лучше, умнее того, кто его спрашивает, а потому, что, во-первых, сами вопросы побуждают его к этому. Он отвечает потому, что его спрашивают. В сочинении «Ясное слово в виде ответа на вопросы Мухаммада‘али» говорится, что «ничтожный Гасан ал-Алкадари ... получил от самого дорогого друга и самого успешного сверстника, величественного ученого ал Чухи Мухаммада‘али некоторые вопросы в превосходном письме. Я отправил их к нему в качестве напоминания пронизательным. Стоит отметить, что несомненно спрашиваемый не более знающий, чем спрашивающий»³.

Спрашиваемый не более знающий, чем спрашивающий – это замечательная в своей этической направленности и истинная в своей сути формула, следование которой выравнивает интеллектуальную коммуникацию и общение между индивидами.

Во-вторых, он отвечает в знак благодарности другу и потому, что имеет возможность покопаться в нужных книгах и найти ответы на поставленные вопросы. Именно друг своими вопросами помог ему развить свои собственные знания о мире и людях.

Отвечать на вопросы своих соотечественников Алкадари не считает обузой. И даже не считает это обязанностью. Если это и обязанность, то почетная. Ведь ответное письмо не начало дела, о котором идет речь, а продолжение. Началом являются вопросы и не вообще вопросы, а то обстоятельство, что с ними обратились именно к нему. Кто-то из думающих современников пожелав услышать его суждения по трудным вопросам, подсказал сами вопросы, которые ищут ответы и благодаря этому он нашел ещё одного друга на пути познания. В этом двуедином процессе интеллектуального общения важен одинаковый искренний настрой и спрашивающего, и отвечающего на поиск истины. Для того, чтобы вопросы одного соединились с ответами другого, и они соединились в единую цепь мысли, они должны быть по-человечески добротными, вести к соединению того, кто спрашивает, с тем, кто отвечает. Каковы признаки добротности вопросов и добротности ответов, которые мы можем почерпнуть из «Джираба ал-Мамнун»?

Искусство спрашивать

Добротность вопросов состоит прежде всего в том, чтобы они были результатом и формой самостоятельной умственной деятельности того, кто спрашивает, обозначали реальное затруднение его интеллектуальной деятельности и искреннее желание разобраться в нем, чтобы вопрошание не было следствием лени мысли и желанием переложить на другого усилие, которое человек должен приложить сам. Открывающий сборник сочинение «Место встречи двух морей в виде комментария относительно

2. Здесь и далее ссылки на «Джираб ал-Мамнун» рукописного перевода Хизри Алибекова. С. 431.

3. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 160.

положения двух Хидров» включает вопросы человека, который, как сам признается, сам «несведущ и нерадив». Ал-Мамнун отводит вопросы, возникшие у того из-за нерадивости. Нерадивость в этом случае состоит в том, что за ними не стоят самостоятельные усилия данного человека разобраться в них. Но среди них были вопросы, в частности, вопросы о двух Хидрах, мировом океане и другие, которые требуют определенных знаний, недоступных человеку, если он не прошел полного курса знаний и не имеет возможности сопоставить мнения известных ученых. И ответу именно на эти богословские и научные вопросы, которые являются компетенцией профессиональных ученых и сам ответ на которые уже является формой научного поиска, он посвящает свое основательное сочинение.

Когда просвещение понимается как способность человека жить своим умом, то имеется в виду, что ум движется по своим строгим законам, и среди прочего, что он занят не зряшными, надуманными и пустыми вопросами, а вопросами жизненными, бытийными, такими, которые реально стоят перед людьми и не могут не стоять перед ними. Человеческое знание, как отмечает Алкадари, также имеет две противоположные крайности: «Одно из них невежество... Второе – занятие человека вопросами, его не касающимися»⁴. Один из способов преодолеть эти крайности состоит в том, чтобы предметом вопрошания были именно такие вопросы, которые встают перед людьми (не только данным вопрошающим индивидом, а перед любым индивидом в такой же человеческой ситуации) в ходе их сознательной жизнедеятельности и требуют для своего решения знаний, не мнения, а именно знаний (достоверных, правильно сформулированных, проверяемых, авторитетных и т.д.). Это – вопросы, встающие как в ходе богословских, научных занятий, философских размышлений, так и в процессе повседневной жизни, в правовой практике.

Последние также занимают большое место в «Джирабе», это – вопросы, касающиеся опеки, родственных обязанностей, имущественных споров, обычаев, легкомысленных клятв и др. Алкадари всегда склоняется к таким решениям практических вопросов и методологическим уточнениям в ходе их анализа, которые, следуя принятым правилам и авторитетным традициям, не снимают в то же время ответственности с самого действующего индивида, не приходят в противоречие со здравым смыслом. Он исходит из убеждения, что тот, кто задает вопрос, не только обращается к нему, он одновременно спрашивает себя – задумывается над тем, как в вопрошающем случае правильно понимать и действовать ему. Вопрошающий сохраняет статус субъекта познания. Например, при рассмотрении вопроса, как быть с ситуацией, когда муж в ходе ссоры с женой в гневе вслух произнес фразу, означающую развод, а потом раскаивается в этом, он предлагает исследовать, действительно ли это было в гневе. И, если будет доказано, что это было сделано в гневе, то развод аннулируется: «ведь шариатские предписания основываются на явных действиях [людей], а Аллах берет на Себя их скрытые [мысли]»⁵. Для следующего казуса, когда возможные опекуны не обладают необходимыми качествами благочестия и надежности, он предлагает право хранения имущества сироты передать матери, хотя и она в этом конкретном случае попадает в категории нечестивцев: «крайняя необходимость является фактором, превращающим запретное в дозволенное»⁶. На вопрос о ритуальном омовении гермафродита, он приходит к заключению, что хотя по правилам мужчины омывают покойных мужчин, а женщины покойных женщин, то в данном случае это могут совершить как мужчины, так и женщины⁷. Интересен вопрос относительно гор, находящихся с давних времен в собственности одного человека или общины, но по поводу которых неизвестно, как они стали их собственностью. Он высказывает свое мнение, что «они имеют право распоряжаться ими так, как пожелают, но в рамках сложившейся традиции»⁸: обычай в данном случае дополняет шариатские нормы.

Другой признак добротности спрашивающего состоит в его стремлении дойти самому до истинного знания, а не разоблачить ложные суждения другого. В сочинении «Внушение от Создателя для решения трудных вопросов *малла* Тайиба ац-Цайхури» Алкадари получил вопросы, которые он поделил на две своеобразные категории: первые относились к тем, «исследование которых является коллективной или индивидуальной обязанностью. Вторые затрагивали некоторые дискуссии относительно цитат современных ученых и выявления ошибок братьев по вере»⁹. Он отказался обсуждать вторую

4. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 374.

5. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 295.

6. Там же. С. 209.

7. Там же. С. 341.

8. Там же. С. 277.

9. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 199.

часть и приступил к ответам первой части. Его интересовали только такие интеллектуальные собеседники, которые доискивались истины для себя, а не интересовались ошибками других. В другом месте, рассматривая вопрос о том, дозволено ли человеку в правовых вопросах следовать за мнением не самых превосходных *муджахидов*, Алкадари приводит авторитетные суждения, как допускающие это, так и обязывающие следовать мнениям превосходящих их. Но, как считает он сам, наиболее верная позиция состоит в том, чтобы «следовать за тем *муджахидом*, в ком он убежден, что тот превосходит его по знаниям или равен ему, но не за тем, в ком он убежден, что тот ниже его по знаниям»¹⁰. Его можно понимать так, что самое важное состоит в том, чтобы спрашивающий не скатывался на своевольную (недостаточно обоснованную) правовую позицию.

Искусство отвечать

Существует своя добротность и ограничения у спрашиваемого, того, кто берется отвечать. Самое основное правило состоит в том, чтобы отвечающий не становился в позу учителя, который возвышается над тем, кто спрашивает. Отношения между ними – не отношения между знающим и невеждой, образованным и простолюдином. Они оба находятся в пространстве мысли, рационального дискурса, поиска разумных ответов на разумные вопросы. Задача спрашиваемого – отозваться на полученные вопросы таким образом, чтобы спрашивающий сам мог подняться до ответа на них.

В этом отношении очень показателен ответ на вопрос о двух Хидрах. Алкадари утверждал, что Хидр и Ильяс давно умерли, однако в некоторых книгах сказано, что они оба не умрут до конца света. Отвечая на это расхождение спрашивающего, автор собрал по этому вопросу суждения и сделал выписки лучших авторитетов в науках *тафсира* и хадиса, подробно разобрал их, расположив следующим образом: предисловие о биографиях Хидра и Ильяса; первый раздел, излагающий мнения и доводы тех, кто считает, что они живы; второй раздел об аргументах тех, кто так считает и критических возражениях их оппонентов; третий раздел о суждениях тех, кто считает, что они не живы и их доказательствах; заключение, что «каждая из представленных сторон имеет свои приемлемые аргументы и любой человек, может склониться к тому мнению, который он посчитает верным»¹¹. Сам Алкадари, более склонен к мнению ученых, утверждающих, что Хидр сегодня не жив. Он не подменяет мысль спрашивающего, он собирает и упорядочивает, методически обрабатывает относящийся к теме материал, чтобы тот и дальше, теперь уже хорошо оснащенный, мог размышлять над своим вопросом и сделать свое обдуманное заключение.

Выше мы говорили, что письма-ответы ал-Мамнуна обрамлены рамкой уважительного отношения к адресанту. Теперь следует отметить, что поверх этого они обрамлены рамкой благоговейного отношения к истине. Каждое письмо начинается хвалой Аллаху, Прекрасному Господину и Покровителю, Его озаренному светом Посланнику, его семье и подвижникам, а завершается итоговой характеристикой, согласно которой, о чем бы ни шла речь и как бы основательны ни были наши человеческие суждения, Аллах знает лучше. Эти две линии – уважительно возвышающего отношения к собеседнику и благоговейного отношения к истине – внутренне соединены, идут рядом в речи и мироощущении ал-Мамнуна.

Таким образом просветительская позиция Гасана Алкадари в том виде, в каком она воплотилась в «Джираб ал-Мамнун», состоит в том, что он и вопрошающие его современники образуют сообщество людей, объединенных уважением к знаниям, свободным стремлением к рациональной организации жизни, желающих действовать по разумным доводам и общим нормам, а не по слепой страсти и силе. Такая позиция соответствовала жизненным установкам Гасана Алкадари как личности, была выражением его деятельной природы и мирного человеколюбивого характера. Однако более важно подчеркнуть: она являла особую форму просветительства, которое не обособляет людей, не разделяет последних на знающих и не знающих, а соединяет их, исходя из убеждения, что наука и знание являются всеобщим благом, что они только в таком качестве обнаруживают свою подлинную гуманистическую природу.

10. Там же. С. 212.

11. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 43.

Любить науку, а не себя в науке

В книге, однако, есть несколько примеров, когда отношения автора и адресантов выходят за рамки совместного стремления к истине и приобретают межличностный характер: касаются не только самой обсуждаемой темы, но еще и ставят под сомнение компетенцию автора, привносят в общение элементы грубости. Таких всего два-три случая.

Самым ярким и показательным из них является сочинение 1887 г. «Раскрытие Подателя благ в виде разъяснения [понятия] брак»¹². В нем автор оказывается вынужденным иметь дело с малообразованным и плохо воспитанным человеком, который ввязывается в спор ради спора, стремясь только к тому, чтобы навязать свое мнение. История состоит в следующем.

Некогда состоялась дискуссия дагестанских ученых по вопросу о том, являются ли слова «инках» (заключение брака) и «тазвидж» (выдача замуж) тождественными (синонимами) в брачной терминологии *фикха* или их нельзя считать таковыми, поскольку их изначальный буквальный смысл как слов арабского языка различен. Во втором случае их перевод на другие языки, в том числе на тюркский, будет также различным. Следовательно, и их употребление в качестве синонимов при заключении брачного договора, а тем самым и сам брак, оказываются незаконными. Хотя речь шла о сугубо абстрактном богословско-филологическом ученом споре, он касался жизненного вопроса о правомерности использования в практике шариата тюркского языка, который был более доступным и широко распространенным в Дагестане, чем арабский. Правы были те, кто считал брачные договоры, заключаемые с использованием соответствующих тюркоязычных формул, вполне легитимными, но сторонники этого взгляда, как отмечает Алкадари, не смогли достаточно полно и аргументированно развернуть свою позицию. Им не доставало для этого соответствующих знаний. Сторонники же другой, ложной, точки зрения смогли изложить свой взгляд, приукрасив его разными речевыми красотами (стихами и притчами), а также усилив самоуверенными грубыми выпадами против оппонентов. Тогда этот спор не нашел своего продолжения и авторитетного разрешения.

Гасан Алкадари через десятилетие оказался втянутым в него совершенно неожиданным образом. Однажды, когда он гостил в табасаранском селении Хараг (هراغ) по приглашению его главы, во время приятного застолья и свободного дружеского общения уважающих друг друга людей к ним пришел незваным гостем некий человек из соседнего села с целью познакомиться с известным приезжим учёным. Этот человек был принят хозяином и присутствующими со всей учтивостью, сам Алкадари поблагодарил его за желание познакомиться с ним. «Затем, – пишет Алкадари, – он вступил со мной в полемику под видом желания узнать неясный вопрос, при этом не учтя место и тему беседы и не поняв, что данная обстановка тому не благоволила. Он стал спрашивать, «считаются ли действительными слова опекуна [невесты] на тюркском, сказанные жениху: «Ман сана фулан кызымы хатунлука вердим». Перевод этих слов: «Я выдал замуж за тебя свою дочь». При том, что эти слова содержат прямое значение «предоставлять, передавать», установленное *факихами* для передачи в дар подарков. Я ответил, что *факихи* прямо сказали, что подобные слова на персидском: «*бату додам ба зани/ я выдал в жены*» действительны и прямо указывают на свое значение. И что они учли тот факт, что слово «предоставлять» в данном выражении используется в значении «выдавать замуж» и такая формулировка употребляется носителями этого языка в повседневной речи, как об этом сказал выдающийся ученый Йусуф ал-Ардабили в «ал-Анвар». Он же не стал довольствоваться ответом, а принялся лишь больше разглагольствовать»¹³. Тогда, думая, что тот действительно хочет понять сложный вопрос, Алкадари предложил ему приехать к нему в селение познакомиться с другими авторитетными сочинениями и собранными им по этой теме материалами. И решил для себя этот странный эпизод исчерпанным, не соотнеся его с тем старым спором.

Однако через некоторое время он получил письмо от уважаемого господина Бек-бала-бека, в конверте которого было другое письмо, которое тот незваный назойливый гость адресовал уже наibu Табасарана. В нем утверждалось, что слова *инках* («заключение брака») и *тазвидж* («выдача замуж»), выговариваемые при заключении брачного договора, разные по семантике, а не синонимы. Также там утверждалось, что употребление при заключении брака перевода этих слов, в которых содержится

12. Джираб ал-Мамнун» ... С. 222–248.

13. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 224–225.

упомянутое выше значение «предоставление» (*u'ta'*), не действительно. А браки, заключенные в областях (*навах*) Дагестана – настоящее прелюбодеяние»¹⁴. В письме том подвергались критике ученые, в том числе сам Гасан Алкадари, которые якобы придерживаются ошибочных взглядов и отступают от норм *шафийтского мазхаба*. Оно имело уже оттенок доноса, вносило смуту в принятый порядок.

Стало ясно, что этим человеком движет не любознательность, пусть даже выраженная в столь неадекватной форме, как это случилось во время их первой встречи, а желание вернуться к старому спору по данному вопросу и настоять на ошибочной точке зрения. И Алкадари понял, что он не может отделаться от него, как проходят мимо уличного грубияна или советуют самовлюбленному пустозвону пройти начальную школу. Так появляется его ответ – уже не самому этому неучу, а тем, кого он хочет смутить своей невежественной настойчивостью. И он со всей научной основательностью и логически выверенной методичностью разбирает вопрос о языковых различиях и содержательной синонимичности арабских, персидских, тюркских брачных формул *фикха*, чему и посвящено содержание данного сочинения, составляющее основную часть его текста. И тот, имя которого он оставляет за пределами самого сочинения и упоминает лишь один раз, и только для стройности сюжета, вовсе не является его адресантом. Он и не может быть адресантом, ибо не может стать собеседником в поиске правильного взгляда, так как его интересует не истина в рассматриваемом вопросе, а свое мнение о нем. Так сочинение Мамнуна стало фактически его *фетвой* по актуальному вопросу брачного законодательства.

Еще одно сочинение было спровоцировано грубыми нападками самонадеянного завистника: «О благородстве предков Пророка (ответ одному легкомысленному богослову)»¹⁵.

Известный богослов и поэт [‘Абдулатиф] ал-Хуци ал-Авари¹⁶ составил касыду в подражание величайшему исламскому поэту ал-Бусири, в которой он славил Пророка и его семью, «все предки которого по отцу и по матери были чисты от религиозных и земных пороков»¹⁷. Гасан Алкадари тоже откликнулся на восхваление Мухаммеда и его достойных предков стихами в форме пятистишья, сопроводив их комментарием, в котором сослался на решение ряда спорных вопросов веры в авторитетном шафийтском источнике.

Через короткое время он получает «письмо от одного из крупных кадиев своей эпохи, содержащее издевки и насмехательства» над своими полустышьями и содержащее его собственные стихи, призванные «отобразить суть его письма»¹⁸. Имя этого кадия Алкадари не называет, так как хочет избежать межличностных недоразумений: это был его стиль поведения – соблюдать почтительные, дружелюбные отношения с братьями по вере, не давать поводов для мелких персональных интересов и обид. Он обратил внимание на то, что о самом предмете, о котором идет речь, а именно о благородстве и чистоте всех предков Пророка во всех предшествующих поколениях кадий думает также, как и он, но тем непонятней издевательский тон его письма. Он написал ему примирительное письмо, сказав, что издевки неуместны, когда речь идет о прославлении Лучшего из творений. Изложив свое мнение также в стихах, он завершил их строкой: *О, Мамнун, помолчи, не то услышишь в ответ грубые слова*¹⁹. Через короткое время он получает многословный ответ, в нем кадий, желая, видимо, подорвать богословский авторитет Алкадари и намекая на его симпатии к шиитам, оспаривал мнение о спасении людей, у которых не было своего посланника, настаивал, что Азар был отцом Ибрагима (Авраама), самоуверенно утверждал, будто ашариты иначе ни по одному из названных вопросов думать не могут²⁰.

Тогда Алкадари, предположив, что «возможно, он не вспомнил прямые цитаты ашаритов по этим вопросам и не ознакомился с их аргументами из аятов и достоверных хадисов»²¹, решил рассмотреть эти

14. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 226.

15. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 431–466.

16. Старший брат известного богослова и политического деятеля Нажмутдина Гоцинского.

17. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 432.

18. Там же. С. 434.

19. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 439.

20. Тот не названный кадий, признавая благородство предков Пророка, желал сказать, что это не относится ко всем другим избранныкам Аллаха, о чем свидетельствует случай Ибрагима (Авраама), чей отец Азар был грешником, и что все язычники как таковые подлежат осуждению в час окончательного расчета. Алкадари подчеркнул, что и то, и другое является вопросом веры, а не фактов и рационального доказательства. По первому вопросу источники расходятся и, хотя свидетельств, что Азар был дядей (братом отца), а не отцом, меньше, он предпочитает придерживаться именно такого взгляда. Относительно же второго вопроса откровение однозначно: «Мы [никогда] не наказывали [людей], не послав предварительно к ним посланника» (17:15) и для верующего этого достаточно. В целом же, когда речь идет о разногласиях в источниках, общая установка Алкадари состоит в том, чтобы придерживаться умеренной позиции, которая ведет к согласию верующих людей, а не к раздору, ибо «дозволено использовать слабые хадисы в области благих дел» («Джираб ал-Мамнун» ... С. 440).

21. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 441.

вопросы во всей доступной ему полноте источников и комментариев. Так он перевел разговор из области межличностных амбиций в план объективного рассмотрения разных мнений, чтобы поздние поколения могли лучше осуществить свой выбор. Что, собственно, и стало содержанием данного сочинения.

Сочинение «Внушение Самодостаточного [Бога] [в помощь] на ответы малла Курбан-Мухаммаду»²² отчасти тоже несет на себе скрытый недружелюбный отпечаток. В нем адресант формулирует десять изощренных вопросов по арабскому языку, которые можно понять и как демонстрацию его выдающихся знаний, и как тонкую любознательность. Но в то же время их можно истолковать и как стремление испытать компетенцию (подловить, поставить в тупик) адресата, в роли которого в данном случае выступает Гасан Алкадари. Понимая возможную противоречивость мотивов, которые могут двигать адресантом, Алкадари отвечает на его вопросы с простодушной искренностью, не преминув, правда, заметить: «Эти вопросы – средство выявления истины и «силки» для проверки друзей. Как бы там ни было, я очень рад этим вопросам, как сказал поэт:

*Клянусь, даже если ты опечалишь меня, ругаясь в мой адрес,
Но ведь все равно я обрадуюсь тому факту, что появился в твоих мыслях!*²³

Появиться в мыслях другого, оказаться связанным со своим думающим современником – эта установка в системе ценностей Алкадари-просветителя перевешивает другие, быть может, не столь благородные побудительные мотивы («силки»), скрытые за адресованными ему вопросами. По всему чувствуется, что, охотно отвечая на каверзные вопросы адресанта и демонстрируя тонкое знание арабской филологии, Гасан Алкадари оказывается в своей собственной стихии чистого знания и испытывает от этого особое удовольствие.

Эти три случая показывают, как Алкадари избегает перевод предметного аргументированного разговора в область личных амбиций, очищает его от посторонних психологических моментов. В результате этого адресант в нормальном варианте выступает стороной интеллектуального диалога, а само решение интересующей общезначимой проблемы приобретает адекватную форму объективного рассмотрения, основанного на знании и разумности суждений. Тем самым он восстанавливает свое место автора-посредника, который перестает быть автором как обладатель (собственником, владельцем) знаний, а становится их передатчиком, одним из маленьких звеньев в большом историческом процессе их производства. Именно в этом – в рассмотрении и поддержании знаний как всеобщего богатства – он обнаруживает свою общественную роль ученого-просветителя.

Нижайший из рабов

Выше мы отмечали, что, завершая свои сочинения-письма, Алкадари к собственной подписи прибавляет умаляющие эпитеты в отличие от начала этих же сочинений, в котором он, каждый раз называя имя адресанта, сопровождает его самыми возвышающими оценками. Такая канва сочинений, будучи, как уже подчеркивалось, принятой этикетной формой, была знаком личной скромности автора и почтительного отношения к собеседнику. Но не только: она может быть также интерпретирована в качестве адекватной схемы, выражающей особенность просветительской миссии в том виде, в каком она осуществлялась Гасаном Алкадари.

Свою книгу Алкадари назвал «Джираб ал-Мамнун». Как можно было бы точно перевести на русский язык это арабское название? Знатоки арабского языка, знающие в то же время саму книгу или характер книги, дали мне следующие ответы: «Дорожная сумка ал-Мамнуна»; «Хурджин ал-Мамнуна»; «Вместилище (знаний) ал-Мамнуна»; «Кладезь ал-Мамнуна»; «Сокровищница ал-Мамнуна»; «Короб ал-Мамнуна». В поисках адекватной русской метафоры, видимо, также могли бы подойти слова: «котомка», «ларец», «шкатулка». Словом, место собирания, складывания нужных (ценных) вещей для того, чтобы они были сохранены и всегда находились под рукой – так можно расшифровать смысл термина «джираб» в названии книги Алкадари. Последняя представляет собой собранный, накопленный за всю жизнь короб его знаний (мудрости).

22. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 149–160.

23. «Джираб ал-Мамнун» ... С. 149.

Раскрывая происхождение своих ответов, Алкадари, как правило, сообщает адресанту, что он их нашел (собрал) в других книгах, каждый раз точно называя в каких. Очень важен этот акцент: не на то, что он думает, нашел в своей голове, а на то, из каких авторитетных источников, суждений великих ученых он извлек свои знания, откуда они попали в его голову. Он не выдумывает знания, а собирает, складывает их. Он высказывает также свое мнение, присоединяясь к тому или иному суждению по спорному вопросу, но всегда оставляет сам вопрос открытым, ибо истину знает один Аллах.

В его коробе сложены самые разнообразные знания, как если бы у него самого не было ярко выраженных предпочтений или если бы ему знание доставляло удовольствие в любом обличье – здесь и логика, и география, и богословие, и филология, и астрономия, и все разнообразие *фикха*, и математика, и многое другое, практически всё. Эта всеохватность определялась тем, что фокус (предмет) знания определялся не им самим, а теми его соотечественниками (дагестанцами), которые обращались к нему с вопросами и желали обогатить веру отцов правдой современной науки. Можно предположить, что чистую созерцательность своей натуры Алкадари удовлетворял в поэзии, а интеллектуальный труд и умственные усилия посвятил тому, чтобы расширить, дополнить, соединить религиозное мировоззрение народа с современными естественно-научными, технологическими, политическими и другими знаниями, преобразующими повседневную жизнедеятельность. Именно это делает его выдающимся деятелем дагестанского просвещения.

Рассматривая «Джираб ал-Мамнун» как образец дагестанского просвещения, следует еще раз повторить уже высказанную выше мысль, что речь идет не об образовании как постоянном роде деятельности, связывающем разные поколения каждого общества, а об особой преходящей исторической эпохе в жизни общества, в ходе которого осуществляется его переход на новый уровень сознательной жизни – от опекаемого состояния безграмотности и темных предрассудков к самостоятельному мышлению, овладению письменной грамотой и научными знаниями. Эта эпоха имеет своих выдающихся философов-просветителей, но является делом всего народа, протекает как их совместная деятельность. «Джираб ал-Мамнун» является прекрасным тому свидетельством.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алкадари Гасан-Эфенди*. Асари Дагестан. Махачкала: Даг. Научно-исслед. ин-т, 1929.
2. *Алкадари Гасан*. Диван ал-Мамнун // Перевод и примечания докт. филос. наук Ильшата Насырова. М.: Наука-Восточная литература, 2020.
3. *Шихалиев Ш.Ш., Шехмагомедов М.Г.* Фих в исламском дискурсе дагестанских улемов // Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия / В.О. Бобровников, М. Г. Шехмагомедов, Ш.Ш. Шихалиев В.О. С.-Петерб. гос. ун-т. – Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2017. С. 12–51.
4. *Насыров И.Р.* Гасан Алкадари – мыслитель Дагестана // Ислам в современном мире. 2021. № 3. С. 85–106.
5. Правовые заключения Хасана ал-Алкадари в его сочинении «Джираб ал-Мамнун» / Пер. Ш.Ш. Шихалиева // Мусульманское право и обычай в российском Дагестане: источники и исследования: хрестоматия / В.О. Бобровников, М. Г. Шехмагомедов, Ш.Ш. Шихалиев С.-Петерб. гос. ун-т. – Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2017. С. 166–185.
6. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Н.В. Мотрошилова, Б. Тушлинг (ред). Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993.

Поступила в редакцию 10.07.2024 г.

Принята в печать 12.07.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

REFERENCES

1. *Alkadari Gasan-Efendi. Asari Dagestan*. Makhachkala: Dagestan Research Center, 1929. (In Russ)
2. *Alkadari Gasan. Divan al-Mamnun. Translation and notes by Dr. Sci. in Philosophy Ilshat Nasyrov*. Moscow: Nauka-Vost. Lit, 2020. (In Russ)
3. *Shikhaliev ShSh., Shekhmagomedov MG.* Fiqh in the Islamic discourse of the Dagestan ulema. In: *Bobrovnikov V.O., Shekhmagomedov M.G., Shikhaliev Sh.Sh. Muslim law and custom in Russian Dagestan: sources and research: anthology*. Saint-Petersburg State University. Saint-Petersburg: Presidential Library, 2017: 12-51. (In Russ)
4. *Nasyrov IR.* Gasan Alkadari – the thinker of Dagestan. *Islam v sovremennom mire*. 2021; 3: 85-106. (In Russ)
5. Legal opinions of Gasan al-Alkadari in his work “Jirab al-Mamnun”. Trans. Sh.Sh. Shikhaliev. In: *Bobrovnikov V.O., Shekhmagomedov M.G., Shikhaliev Sh.Sh. Muslim law and custom in Russian Dagestan: sources and research: anthology*. St. Petersburg State University. Saint-Petersburg: Presidential Library, 2017: 166-185. (In Russ)
6. *Kant I.* Answer to the Question: What is Enlightenment? N.V. Motroshilova, B. Tuschling (eds.). *Works in German and Russian*. Vol. 1. Moscow: Kami Publ., 1993. (In Russ)

Received 10.07.2024

Accepted 12.07.2024

Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203589-598>

Исследовательская статья

Далгат Эльмира Муртузалиевна
д.и.н., профессор, завотделом новой и новейшей истории Дагестана
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
elmira.dalgat@yandex.ru

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ДАГЕСТАНСКОГО АУЛА (1860-1917 гг.): ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Целью статьи является изучение истории повседневности дагестанского аула периода поздней империи, т.е. во второй половине XIX – нач. XX вв. После окончания Кавказской войны и присоединения Дагестана к Российской империи наступил период реформ – административной, крестьянской, судебной. Они затронули разные сферы – экономику, социальные отношения, культуру, повседневную бытовую жизнь. Для достижения поставленной в статье цели необходимо показать трудовую повседневность, досуг, частную жизнь в ауле. Нами применены описательный и сравнительно-исторический методы, для сравнения повседневной жизни в дагестанском ауле исследуемого периода с предшествующим – историко-генетический метод. Нами также использовался модернизационный подход, в котором история изучается как процесс перехода от традиционного общества к модерному. Исследовав разные аспекты повседневной жизни дагестанского аула во второй половине XIX – начале XX в., мы пришли к следующим выводам: в этот период в Дагестане шли определенные модернизационные процессы, затронувшие социально-экономические отношения, сферу культурной жизни дагестанцев. Более консервативной оказалась традиционная повседневная жизнь горцев. Она складывалась веками, на нее влияли суровые природно-климатические условия, требовавшие тяжелого, напряженного труда мужчин и женщин. Сложившееся в Дагестане под влиянием исторических условий разделение трудовых обязанностей на мужские и женские, когда мужчина часто защищал свой аул от многочисленных завоевателей и женщинам приходилось работать больше мужчин, сохранилось и после того, как Дагестан стал частью Российской империи и угроза нападений завоевателей исчезла. Рассмотрев такой аспект повседневности как досуг и праздники населения дагестанских аулов, мы пришли к выводу, что в этой сфере жизни традиционного дагестанского общества особых изменений не наблюдалось. Частная жизнь тоже особых изменений не претерпела. Роли мужчины и женщины в семье были четко распределены и строго соблюдались.

Ключевые слова: Дагестан; аул; история повседневности; труд; досуг; частная жизнь

Для цитирования: Далгат Э.М. Повседневность дагестанского аула (1860-1917 гг.): исторический аспект // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 589-598. doi.org/10.32653/CH203589-598

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203589-598>



Research paper

Elmira M. Dalgat,
Dr. Sci., Head of Dep. of Modern and Contemporary History of Dagestan
Institute of History, Archeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of the RAS, Makhachkala, Russia
elmira.dalgat@yandex.ru

EVERYDAY LIFE IN DAGESTAN AULS (1860-1917): HISTORICAL ASPECT

Abstract. This study examines the history of everyday life in Dagestan auls during the late imperial period (second half of the 19th – early 20th centuries). Following the Caucasian War and Dagestan's annexation to the Russian Empire, a series of administrative, peasant, and judicial reforms were implemented, impacting various spheres including economy, social relations, culture, and daily life. The research focuses on work, leisure, and private life in the auls. Methodologically, the study employs descriptive and comparative historical approaches, alongside the historical-genetic method to compare everyday life in Dagestan auls during the period under investigation with previous eras. Additionally, a modernization approach is utilized, viewing history as a transition process from traditional to modern society. The findings reveal that while certain modernization processes affected socio-economic relations and cultural life in Dagestan, traditional everyday life remained largely conservative. Centuries of adaptation to harsh natural and climatic conditions had shaped the traditional lifestyle, necessitating intense labor from both men and women. The historically established division of labor between genders, influenced by the need for men to defend auls against invaders, persisted even after Dagestan's incorporation into the Russian Empire and the subsequent reduction in external threats. Regarding leisure and holidays, no significant changes were observed in the traditional Dagestani society. Similarly, private life remained largely unaltered, with clearly defined and strictly observed gender roles within families.

Keywords: Dagestan; aul; history of everyday life; labour; leisure; private life

For citation: E.M. Dalgat. Everyday life in Dagestan auls (1860-1917): historical aspect. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No. 3. P. 589-598. doi.org/10.32653/CH203589-598

В отечественной историографии накоплен богатый опыт исследования проблем повседневности. Она носит междисциплинарный характер и выполняется на стыке традиционной истории, социальной истории, исторической антропологии, этнографии, философии, психологии и т.д. Нами особое внимание уделяется историческому направлению. Некоторым аспектам повседневной жизни сельского населения разных этносов Дагестана посвящены работы дагестанских этнографов.

Актуальность нашего исследования заключается в том, что это первая историческая работа, посвященная повседневной жизни дагестанского аула на особом этапе исторического развития Дагестана, после Кавказской войны ставшего частью Российской империи, которая втягивала его в русло своего политического, социально-экономического и культурного развития.

Мы рассмотрим такие аспекты повседневности, как трудовые будни, досуг, праздники, частную жизнь. Наша цель – показать изменения, произошедшие в новой исторической обстановке в повседневной жизни дагестанцев.

Повседневность горцев Дагестана привлекала внимание еще дореволюционных авторов. Очень интересную информацию о трудовых буднях дагестанцев зафиксировал великий русский писатель Лев Николаевич Толстой, посетивший Кавказ, в том числе Дагестан, в 50-х годах XIX в. Его автограф, хранящийся в архиве Толстовского музея в Москве, содержит богатейший фольклорно-этнографический материал, в том числе о повседневной жизни горцев Дагестана. «Можно с уверенностью сказать, – пишет У.Б. Далгат, – что Л.Н. Толстой серьезнее и глубже других русских писателей и поэтов изучил Кавказ и Дагестан» [1, с. 6].

В повести «Хаджи-Мурат» и других работах мы встречаем много важных этнографических наблюдений Л.Н. Толстого, что делает их ценным источником для исследователей, изучающих Дагестан XIX в.

Много материала о буднях дагестанского аула содержат статьи военного врача Ивана Семеновича Костемеровского, который, работая в Дагестане, посетил много селений. Свои наблюдения о повседневности оставил врач Н. Львов, служивший в Дагестане в 70-е годы XIX в.

Для нашего исследования представляют интерес сведения о женском труде русского публициста Е.Л. Маркова, побывавшего в Дагестане в 80-е годы XIX в. Ценные сведения о таком аспекте трудовой повседневности, как занятие кустарными промыслами, в Дагестане собрал и издал в виде книги в начале 80-х годов XIX в. О.В. Маргграф.

Особую группу авторов, оставивших сведения о повседневности дагестанского аула, составляют царские офицеры, служившие во второй половине XIX – начале XX в. в Дагестане. Это Н.Ф. Дубровин, Н. Глиноецкий, П.С. Петухов [2; 3; 4] и другие.

Очень содержательные сведения о буднях, праздниках и частной жизни в Дагестане оставили местные авторы, в частности – это А. Омаров, Х-М. Амиров, М. Алиханов [5; 6; 7] и т.д. Работы всех перечисленных выше авторов стали источниковой базой при написании научных работ по этнографии и по истории народов Дагестана в советский и постсоветский периоды.

В последние несколько десятилетий в научной среде нашей страны усилился интерес к проблеме повседневности. В 2002 г. был создан Научный Совет РАН «Человек в повседневности: прошлое и настоящее» под председательством академика Ю.А. Полякова. В Совете 4 направления, изучающих разные аспекты повседневности.

В работах историков о повседневной жизни отражена конкретная историческая обстановка, влияние на нее важнейших исторических событий рассматриваемого периода, этнографы изучают бытовую культуру народов на разных этапах исторического развития.

Среди историков, исследующих историю повседневности, хотелось бы отметить работы Н.Л. Пушкаревой, Ю.А. Полякова, А.В. Беловой, В.Б. Безгина [8–12] и т.д.

Дагестанскими историками тоже исследуется история повседневности. Так в 2020 г. О.С. Мутиевой была защищена докторская диссертация «Повседневная жизнь дагестанской женщины в контексте Кавказской войны и социокультурных перемен XIX века» [13].

Одним из аспектов повседневности является частная жизнь. В 80-е годы XX в. группой французских, британских и американских ученых под руководством прославленных историков из Школы

«Анналов» – Филиппа Арьеса и Жоржа Дюби была подготовлена пятитомная «История частной жизни». Исследование охватывает всю историю Запада с Античности до конца XX в. Оно было переведено на русский язык и издано в нашей стране в серии «Культура повседневности» [14].

Источниковую базу нашего исследования составляют Обзоры Дагестанской области, архивные материалы, мемуарная литература и заметки местных авторов, представителей русской интеллигенции – современников исследуемого периода.

Историю повседневной жизни дагестанцев начнем рассматривать с трудовых будней. Основными занятиями в Дагестане были земледелие и скотоводство. Земледелие имело свои особенности в горной, предгорной и равнинной частях Дагестана. В горах получило развитие террасное земледелие, когда усилиями нескольких поколений крестьян, на склонах гор создавались искусственные пахотные участки с подпорными стенками, чтобы дождем не смывало почву.

На равнине и в предгорье пахотной земли было относительно много и земледелие здесь получило широкое развитие. Рассмотрим трудовую повседневность по сезонам.

Трудовой год начинался весной с полевых работ. Еще в конце зимы из аула на поле привозили навоз и разбрасывали его. До этого поля очищали от крупных камней, которые складывали на краю участка. Это было обязанностью женщин. Затем мужчины пахали землю и сеяли зерновые культуры, обычно это были пшеница и ячмень. На равнине сеяли также бахчевые культуры. В обязанности женщин входила прополка пахотных участков по несколько раз в сезон. В весенний сезон начинались работы в садах и виноградниках, на плантациях марены.

В исследуемый нами период в развитии земледелия происходят определенные изменения, связанные с проникновением в Дагестан из России капиталистических отношений. Так, благодаря строительству в 90-е годы XIX в. на территории Дагестана железной дороги сюда стали поступать более совершенные заводские орудия и сельскохозяйственная техника, что облегчало труд земледельцев. В селениях, прилегающих к железной дороге, постепенно вводились в употребление усовершенствованные железные плуги. Кроме железных плугов, появились молотилки, сеялки, жнейки, веялки, косилки и т.д.

Наряду с полевыми работами основным занятием дагестанцев было животноводство. В горах было развито овцеводство, а в предгорном и равнинном Дагестане, где было много пахотной земли, разводили крупный рогатый скот.

В исследуемый период в Дагестане скотоводство носило, как и раньше, отгонный характер, когда на зиму овец перегоняли на равнину, а в конце весны возвращали в горы на альпийские луга.

Благодаря железной дороге продукцию полеводства, садоводства и животноводства стало возможным отправлять в разные регионы Российской империи.

К весне домой для выполнения полевых работ возвращались мужчины-отходники, которые осенью после уборки урожая уходили в поисках работы за пределы Дагестанской области, в Закавказье и другие регионы империи. По возвращении в аул они активно включались в сельскохозяйственные работы. Отходничество было частью повседневной жизни дагестанского мужчины. Особенно много отходников давали малоземельные горные округа Дагестанской области.

Значительно расширилась география отходничества, его размеры. В отход стали уходить не только мужчины, но и женщины. Так, в отчете начальника Казикумухского округа за 1916 г. сообщается, что в отход ушло 9150 мужчин и 670 женщин¹. Это было новым явлением, раньше в отход уходили только мужчины. Возможно, это было связано с Первой мировой войной и ухудшением экономической ситуации.

В исследуемый период в Дагестане стали открываться предприятия фабрично-заводской промышленности. Самым крупным из них была хлопчатобумажная фабрика «Каспийская мануфактура» в Петровске, начавшая работать в конце XIX в. [15, с. 16] На ней трудились в основном русские рабочие, а также незначительное количество крестьян из пригородных сел Тарки, Альбурикент и т.д.

Железная дорога способствовала развитию экономики области и повлияла на трудовую повседневность населения, поскольку возникли новые отрасли хозяйства, в которых были задействованы

1. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 1. Д. 16. Л. 121.

дагестанцы. На строительство железной дороги привлекались крестьяне селений, расположенных вдоль дороги.

Широкое развитие получила новая отрасль промышленности – рыбная. Рыбопромышленники через подрядчиков нанимали рабочую силу из местных жителей. «Хозяин промыслов брался принять от подрядчика определенное число рабочих и заплатить ему три рубля за каждого из них» [16, с. 47].

Морской порт в Петровске и железная дорога, по которым в Дагестан привозили фабрично-заводские товары из центральных губерний империи, способствовали развитию в области извозного промысла. Перевозкой этих грузов в горные округа занимались крестьяне Темирханшуринского округа, через который проходили дороги, связывавшие плоскостные районы Дагестана с горными [17, с. 153], а также крестьяне других округов.

Выгодное положение занимал Даргинский округ, через который шли дороги в высокогорный Дагестан. Так, в Обзоре Дагестанской области за 1913 г. указано, что наиболее развит извозный промысел среди крестьян Мекегинского, Акушинского и Кутишинского участков [18, с. 23].

Обычно крестьяне этих участков извозом занимались с весны, после окончания посевов и до уборки хлеба, а также после уборки урожая [17, с. 154].

Широко был развит извозный промысел и в южных округах области – Самурском и Кюринском. Крестьяне этих округов перевозили грузы от Дербента и станции Белиджи в аулы Южного Дагестана.

Железная дорога, способствовавшая появлению рыболовства, извозного промысла, расширению географии отходничества. Товарный характер приобретало животноводство, продукцию которого вывозили в российские губернии.

Среди работ, выполняемых женщинами весной, было тканье сукна. Шерсть для этого готовили зимой – мыли, расчесывали, пряли нить, а весной ставили станки и ткали. Местный автор, лакец из Казикумухского округа Абдула Омаров отмечал, что, пока мужчины занимались пахотой, женщины в своих дворах или на аульных площадках ставили станки и с восходом солнца начинали ткать сукно, паласы. Они старались закончить эту работу до начала прополки [5, с. 223], которая входила в их обязанности.

Интересное наблюдение сделал дореволюционный исследователь ремесел народов Северного Кавказа О.В. Маргграф. Сравнивая ткацкие станки, которыми пользовались дагестанские женщины со станками русских женщин, он отмечал примитивность первых, но, тем не менее, превосходство местных изделий (сукно) «совершенством работы, красотой отделки и дешевизной» [19, с. XXXII].

Весной дагестанские женщины занимались также изготовлением бурок, разных войлоков.

Промысловая деятельность в меньшей степени была развита на равнине и в большей в горах и в предгорье, что объясняется малоземельем и обращением населения к промыслу как дополнительному источнику дохода.

Если женщины чаще всего занимались изготовлением изделий из шерсти, то мужчины занимались обработкой металла, кожи, камня, дерева.

В исследуемый нами период в Дагестане были распространены кустарные промыслы, ремесло, а также мелкое товарное производство.

Изделия дагестанских горцев пользовались большой популярностью на Кавказе. Признанными центрами кустарных промыслов были Кубачи, Амузги, Казикумух, Анди, Унцукуль и т.д. Кавказские, в том числе дагестанские, черкески носили представители русской аристократии – император Николай II, граф И.И. Воронцов-Дашков и многие другие. Высоко ценилось оружие производства дагестанских мастеров. Многие царские офицеры стремились иметь кинжалы и сабли, изготовленные в Дагестане. Царские войска, дислоцированные на Кавказе, носили андийские бурки и т.д.

На летний сезон приходилось продолжение полевых работ: прополка посевов, надо было принести домой подсушенную сорную траву. Это входило в обязанность женщин. «Во время сенокоса на равнинных участках, где можно было косить, работали мужчины, в неудобных местах над обрывами и кручами траву срезали серпами женщины» [20, с. 123].

Осенний сезон был самым напряженным временем для сельских жителей. Надо было убрать урожай на полях, в садах, на виноградниках, плантациях марены, сделать колбасу и посушить мясо, подготовить другие продукты на зиму.

Работы делились на мужские и женские. Хлеб жали женщины, они же переносили его с поля на гумно и провеивали, относили в хранилище, а часть на мельницу для перемолки на муку. Мужчины сжатый хлеб вязали в снопы, складывали их в копны, участвовали в молотье.

После напряженной работы с весны по осень наступал менее тяжелый зимний сезон.

Часть мужчин после окончания осенних работ уходила в отход в поисках работы. Женщины оставались дома и занимались переработкой шерсти, подготовкой ее для изготовления ковров, бурок, сукна и т.д.

О.В. Маргграф отмечал, что более качественное сукно изготавливают в Даргинском, Казикумухском и Аварском округах. «Здесь в каждом дворе занята этим трудом по крайней мере одна женщина в течение всей зимы, т.е. от половины сентября до половины апреля» [19, с. 70]. Подготовка шерсти для изготовления сукна, других изделий было трудоемким занятием. Ее надо было сортировать, промыть, несколько раз расчесать на специальном гребне.

Таким образом, все четыре сезона, или весь год, дагестанская женщина много работала в поле, занималась домашними кустарными промыслами. Помимо этого, она вела дом: готовила пищу, обшивала семью, занималась обмазкой и побелкой дома, ухаживала за домашним скотом, воспитывала детей. В ее обязанности входила заготовка дров. Царский офицер Н. Львов, наблюдавший жизнь горцев, дважды побывав у них в плену, писал, что зимой сельские женщины «с рассветом, взяв топор и веревку, гонят ишаков в лес за дровами и только к вечеру возвращаются с вьюком на ишаке, а вдвое большим – на собственной спине...» [21, с. 11].

Если сопоставить мужскую и женскую трудовую повседневность, то очевидно, что женщины работали больше мужчин. Такое положение сложилось в силу особых исторических условий. Дагестан, расположенный на международном торговом пути с севера на юг вдоль Каспийского моря, много веков был объектом, привлекавшим завоевателей. Мужчины часто защищали свою землю, сражались с врагом. На долю женщин приходилось выполнение множества разнообразных работ. Надо отметить, что ситуация не изменилась и после того, как во второй половине XIX в. Дагестан стал частью Российской империи и исчезла угроза быть объектом нападения. Но, несмотря на это женщины по-прежнему работали больше мужчин, которые апеллировали к стародавним адатам, регламентировавшим распределение трудовых обязанностей между полами.

Кроме того, в этот период существовали объективные причины, в силу которых на женщин ложилась большая нагрузка. Это отходничество, о котором мы писали ранее. С присоединением к России увеличился спрос на рабочие руки и расширилась география отхода, росло число отходников. Женщины оставались без мужчин, и вся трудовая нагрузка ложилась на их плечи.

Были и другие причины. После подавления восстания 1877 г. тысячи мужчин были арестованы и сосланы во внутренние губернии России на каторжные работы и постоянное жительство. Из восьми округов Дагестанской области было выслано около 5 тыс. человек [23, с. 162]. Согласно дагестанским источникам, число высланных составляло от 17 тыс. до 30750 душ [24, с. 136]. Высылались в основном мужчины, их жены и дети оставались дома, и вся нагрузка в трудовой деятельности, падавшая на женские плечи, намного возрастала. Таким образом, изменение трудовой повседневности происходило в силу разных причин, в том числе из-за менявшейся политической обстановки.

Помимо трудовых будней сельская повседневность включала в себя досуг и праздники. Свободное от работы время или досуг мужчины и женщины в ауле проводили по-разному.

Мужчины проводили на его годекане. Это был общественный центр села. На нем собирались сходы джамаата, велось судопроизводство и проходили другие мероприятия. Здесь мужчины обсуждали все дела сельской общины, имевшие общественное значение [22, с. 393]. «Во время досуга на годекане, – пишет этнограф А. Исламмагомедов, – юноши получали уроки нравственного, трудового, физического воспитания. Старшие рассказывали им о традициях, фольклоре, об обычаях» [22, с. 394].

Молодежь свое свободное время посвящала спорту, подвижным играм.

Иначе проводили свой досуг женщины. У народов Дагестана были распространены коллективные формы досуга – женские посиделки. В разных аулах они имели свои особенности. Общим было то, что женщины собирались вечером, обычно у вдов, в зимний сезон, где они общались, обменивались

новостями, опытом, приносили с собой работу. Одни занимались шитьем, другие вязаньем, третьи чистили кукурузу и т.д. Иногда гости выполняли работу и для хозяйки дома. В одних селах на посиделки женщины приносили с собой еду, в других угощение устраивала хозяйка.

Е.М. Шиллингом описаны посиделки девочек и девушек в Кубачи. Они делились по возрасту и группой по 10–12 человек сходились в каком-нибудь определенном доме. Его хозяева на время предоставляли им комнату бесплатно. Девушки пели, танцевали, а также работали: вышивали, вязали и т.д. Сборы были утром, потом они расходились по домам на обед, потом собирались снова [23, с. 200–201]. Подобными группами собирались и замужние женщины. Они тоже работали, развлекались и танцевали. В таких случаях к ним на танцы приходили мужчины [23, с. 229].

Повседневная жизнь сельского населения, наряду с досугом, включала праздники. Они были общественные, семейные, коллективные и посвящены важным, радостным событиям.

К общественным праздникам относились сезонные или календарные: весенние, летние, осенние и зимние.

Самым массовым, престижным, богатым, демократичным, поскольку в нем участвовали все, был Праздник первой борозды или первого плуга. В нем много обрядов, состязаний, игр, которые имели глубокие корни, уходившие в раннеземледельческий период. Но позже праздник первой борозды стал сопровождаться чтением мусульманских молитв. Этот праздник отмечался в горных районах, где были неблагоприятные природно-климатические условия и получение урожая требовало больших усилий.

Другим весенним праздником был *Новруз*, который, по мнению ученых, проник из Ирана. Он отмечался в Южном Дагестане и среди лакцев 21 марта. У всех народов, отмечавших Новруз, центральное место занимает разжигание костров. К празднику готовили особые блюда. Новруз сопровождался большим количеством обрядов. Так, у лакцев в ночь с 21 на 22 марта с гор скатывали деревянные колеса с зажженными спицами, что символизировало солнце.

К праздникам весенне-летнего сезона относились праздник цветов у лезгин, праздник черемши у даргинцев, праздник черешни у табасаранцев.

«Праздники, связанные с уборочными работами (жатвой, молотью), – пишет А.Г. Булатова, – в большинстве случаев носили семейный характер, за исключением праздника сбора винограда, который имел ярко выраженный общественный характер» [25, с. 97].

Зимний сезон был относительно спокойным и свободным от полевых работ для сельских жителей временем. На этот период тоже приходились праздники. Это первый день зимы – 22 декабря, когда разжигали костры, готовили тонкие лепешки, которые раздавали на улицах. Были сельские праздники в середине зимы. В некоторых аварских селах зимой отмечали праздник песни, на который съезжались знаменитые певцы со всей Аварии и пели на площади у большого костра [25, с. 107].

Наряду с общественными праздниками были семейные – это свадьбы. Она проводилась торжественно, на ней обычно присутствовали все жители села. Свадьбу сопровождали красочные ритуалы, которые служили зрелищно-развлекательным целям. Как отмечает этнограф А.Г. Булатова, свадебная обрядность, сложившаяся в глубокой древности, развивалась на протяжении многих столетий, теряя некоторые свои элементы, обогащаясь новыми в зависимости от экономического и культурного развития общества на определенном историческом этапе [25, с. 143].

Большое место в повседневной жизни дагестанцев занимали религиозные праздники Ураза байрам и Курбан байрам. Ураза байрам отмечался особенно пышно. Этим праздником заканчивался месячный пост, приходившийся на девятый месяц мусульманского лунного календаря. В этот праздник, длившийся 3 дня, ходили с угощением к пожилым родственникам, поздравляли друг друга, посещали могилы умерших родственников, раздавали подаяние (садакъя).

На праздник Курбан байрам, который приходился на 12 месяц мусульманского календаря, резали скот. Мясо раздавали нуждающимся, родным и ели сами.

В исследуемый период исламский фактор в жизни дагестанского общества занимал важное место и касался практически всех сторон его повседневной жизни. Так, в 1916 г. царское правительство решило привлечь горцев к оборонным работам и произвести реквизицию лошадей для нужд воюющей

армии. Поскольку указ был принят в священный для горцев месяц Рамазан, то в некоторых селах произошли антиправительственные выступления.

Одним из аспектов повседневной жизни является частная жизнь. Это термин широкого толкования. Под частной жизнью следует понимать все сферы жизни человека: семейную, бытовую, сферу общения, увлечения и т.д.

Рассмотрим такую важную составляющую частной жизни как семья, которая, являясь важнейшей ячейкой общества, играет определяющую роль в сохранении и передаче новому поколению исторического опыта предков, культурных традиций. Одной из важных функций семьи было продолжение рода, рождение детей.

Семье свойственен консерватизм, но она реагирует на социально-экономические изменения, происходящие в государстве, изменение социального строя, социальные потрясения, как например, восстание 1877 г., о котором мы писали ранее, когда тысячи мужчин были сосланы, а на плечи их жен легла дополнительная нагрузка.

В дагестанском традиционном обществе существовало четко обозначенное распределение мужских и женских ролей таким образом, чтобы мужчина доминировал. Но была семья, семейный быт, где главной была женщина и куда мужчина не считал нужным вторгаться.

Создание семьи было длительным процессом, когда от обручения до свадьбы проходило от 1 месяца до нескольких лет, если имел место сговор малолетних. Браки заключались обычно внутри одного сословия: феодалы брали в жены дочь феодала, узден – узденку, райят – дочь райята, раб женился на рабыне.

Свадьбы в Дагестане обычно справляли после окончания полевых работ и перегона скота на равнинные кутаны, т.е. осенью. До свадьбы заключали религиозное бракосочетание – *магъар*. Это происходило в четверг, накануне свадьбы.

Положение женщины во вновь созданной семье определялось нормами адата и шариата. Кроме того, как пишет Г.А. Сергеева, – «Немаловажное значение имела и сословная принадлежность. Так, женщина из высшего сословия и зажиточных слоев крестьянства, благодаря имущественному состоянию и общественному положению своих родственников, пользовалась в семье мужа относительно большей свободой, чем выходцы из бедных крестьянских семей» [20, с. 121].

Девочек с детства воспитывали, готовя к семейной жизни. Их учили быть трудолюбивыми, терпеливыми, ласковыми, уступчивыми, а также ответственными, активными, уверенными. Воспитанная быть хозяйственной и умелой девочка, еще будучи подростком, могла полностью заменить мать в домашних делах и стать хорошей хозяйкой в доме мужа.

В традиционную дагестанскую семью, не смотря на все усилия духовенства, не удалось внедрить «мусульманские стандарты», поскольку на базовом уровне кавказское горское общество не соответствовало традициям арабского мира.

«Арабской культуре, – пишет М.А. Агларов, – не была свойственна такая как у горцев, высокая хозяйственная роль женщины и вытекающее отсюда положение, когда женщина всегда являлась собственницей недвижимости, включая свою часть земли, получаемой ею от отца как приданое или в наследство» [26, с. 145]. И далее «Декларируемые религией идеалы гармонии семьи на основе полной покорности жены, никогда не соответствовали практике – трудящаяся женщина, женщина собственница имела четкие и сильные позиции в семье и вес в обществе» [26].

В исследуемый нами период в Дагестане были большие семьи, где вместе проживали представители нескольких поколений, и малые индивидуальные семьи. По мере проникновения из России капиталистических отношений малых семей становилось больше. В таких семьях женщина была более самостоятельной, сама могла выбрать, чем ей заниматься, но на ней лежала и большая ответственность за семью.

«Во второй половине XIX – начале XX в., проникавший в Дагестан капитализм разрушал традиционную замкнутость семьи, и дагестанка получила, – как пишет Г.А. Сергеева, – право продажи своей рабочей силы, найма в батраки, отходничество» [20, с. 127], о чем мы писали ранее.

Новым явлением в исследуемый период было открытие в Дагестане светских школ. Первым по времени русским учебным заведением в Дагестане было Дербентское уездное училище, основанное в 1837 г. [27, с. 65].

К концу XIX в. в области было 26 русских школ, из них 12 в сельской местности. В них обучалось 493 ребенка, из них всего 25 девочек [27, с. 72].

В этой сфере повседневной жизни тоже происходили, хоть и незначительные, изменения.

Таким образом, мы рассмотрели повседневную жизнь дагестанского аула периода поздней империи. Показали: трудовую повседневность, как отдыхали крестьяне, какой была традиционная семья и какие изменения происходили во всех сферах жизни дагестанцев, ставших гражданами Российской империи. Несмотря на консервативность традиционного уклада жизни в разных сферах повседневной жизни дагестанцев в новых социально-экономических условиях происходили изменения. Они коснулись в основном хозяйственной деятельности. В зажиточных крестьянских хозяйствах, стали использовать фабрично-заводские орудия труда, повышавшие урожайность сельхозкультур. Товарный характер приобретало животноводство, продукцию которого вывозили в российские губернии.

В повседневной семейной жизни тоже происходили изменения. Женщина в семье стала более независимой, могла наниматься на работу, уходить в отход, получала образование. Появление малых семей делало женщину более независимой.

Но в целом, бытовая или повседневная жизнь была консервативной и в исследуемое нами время в Дагестане она подверглась модернизации слабо.

Историкам предстоит большая работа по изучению истории повседневности, по формированию источниковой базы своих исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Далгат У.Б. Л.Н. Толстой и Дагестан. Махачкала, 2023.
2. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб, 1871. Т. 1. Кн. 1. – 656 с.
3. Глиноецкий Н.П. Поездка в Дагестан. Из путевых заметок, веденных на Кавказе в 1860 г. // Военный сборник. 1862. № 2. С. 388–422.
4. Петухов П.С. Очерк Кайтаго-Табасаранского округа // Кавказ. 1867. № 13.
5. Омаров А. Как живут лаки. Из воспоминаний детства // Сборник сведений о кавказских горцах. 1870. Вып. 3.
6. Амиров Х-М. Среди горцев Северного Дагестана: из дневника гимназиста. // Сборник сведений о кавказских горцах. 1873. Вып. VII.
7. Алиханов М. В горах Дагестана: путевые впечатления и рассказы горцев / сост. и авт. коммент. Р. И. Иванов; с предисл. Г.А. Гаджиева. Махачкала: Эпоха, 2005. – 413 с.
8. Пушкарёва Н.Л. Женская история в России: приоритеты, направления, методы // Женщина в российском обществе. 1996. № 4. С. 11–24.
9. Пушкарёва Н.Л. Русская женщина: история и современность: два века изучения «женской темы» русской и зарубежной наукой, 1800–2000: материалы к библиографии. М.: Ладомир, 2002. – 522.
10. Поляков Ю.А. Человек в повседневности. // Вопросы истории, 2000. № 3. С. 125–127.
11. Белова А.В. Женская повседневность как предмет истории повседневности. // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 85–97.
12. Безгин В.Б. Крестьянская повседневность (традиции конца XIX – начала XX вв.). Москва-Тамбов, 2004. – 303 с.
13. Мутиева О.С. Повседневная жизнь дагестанской женщины в контексте Кавказской войны и социально-культурных перемен XIX века. Автореф. дис. ... докт. ист. наук. – М., 2020.

REFERENCES

1. Dalgat U.B. *L.N. Tolstoy and Dagestan*. Makhachkala, 2023. (In Russ)
2. Dubrov NF. *History of the War and Russian Rule in the Caucasus*. Saint-Petersburg, 1871. (In Russ)
3. Glinetsky NP. Trip to Dagestan. From travel notes kept in the Caucasus in 1860. *Voennyi Sbornik*. 1862, 2: 388-422. (In Russ)
4. Petukhov PS. Essay on the Kaitago-Tabasaran District. *Kavkaz*. 1867, Issue 13. (In Russ)
5. Omarov A. How the Laks Live. From Childhood Memories. *Collection of Information About the Caucasian Mountaineers*. 1870, Issue 3. (In Russ)
6. Amirov H-M. Among the Highlanders of Northern Dagestan: From a Diary of a Gymnasium Student. *Collection of Information About the Caucasian Mountaineers*. 1873, Issue 7. (In Russ)
7. Alikhanov M. *In the Mountains of Dagestan: Travel Impressions and Stories of Mountaineers*. Comp. and comm. by R. I. Ivanov; with a foreword by G. A. Gadzhiev. Makhachkala: Epokha, 2005. (In Russ)
8. Pushkareva NL. Women's History in Russia: Priorities, Directions, Methods. *Woman in Russian Society*. 1996, 4: 11-24. (In Russ)
9. Pushkareva NL. *Russian Woman: History and Modernity: Two Centuries of Studying the "Women's Issue" by Russian and Foreign Science, 1800–2000: Materials for a Bibliography*. Moscow: Lodomir, 2002. (In Russ)
10. Polyakov YuA. Everyday Life of a Person. *Voprosy Istorii*. 2000, 3: 125-127. (In Russ)
11. Belova AV. Everyday Life of Women as a Subject of Everyday Life History. *Ethnographic Review*. 2006, 4: 85-97. (In Russ)
12. Bezgin VB. *Everyday Life of a Peasant Woman (Traditions of the Late 19th – Early 20th Centuries)*. Moscow-Tambov, 2004. (In Russ)

14. История частной жизни: в 5 т. / под общ. ред. Филиппа Арьеса и Жоржа Дюби; [пер. с фр. Т. Пятницыной и Г. Беляевой; под ред. В. Михайлина]. М.: Новое лит. обозрение, 2014–2019.
15. История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 2: XX век. Т. 2. 2005. – 657.
16. *Далгат А.М.* В огне революции: воспоминания / редактор Османов Г. Г.; составитель Далгат Э. М. – 2-е изд., доп. Махачкала: АЛЕФ, 2017. – 341 с.
17. *Далгат Э.М.* Крестьянство Дагестана на рубеже XIX–XX вв.: проблемы социально-экономического развития. Махачкала, 2000. – 289 с.
18. Обзор Дагестанской области за 1913 г. Темир-Хан-Шура, 1915.
19. *Маргграф О.В.* Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства: сост. по материалам, собр. А.В. Золотаревым и др. М.: С.В. Лепешкин, 1882. – 288 с.
20. *Сергеева Г.А.* Положение женщины в дореволюционном и советском Дагестане. // Кавказский этнографический сборник. Вып. IV. М., 1969. С. 120–146.
21. *Львов Н.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени. // Сборник сведений о кавказских горцах. 1870. Вып. 3.
22. *Исламмагомедов А.И.* Аварцы. Историко-этнографическое исследование XVIII – нач. XX в. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2002. – 432 с.
23. *Шиллинг Е.М.* Кубачинцы и их культура: историко-этнографические этюды. М., Л., 1949. – 224 с.
24. *Мусаев М.А.* Мусульманское духовенство 60–70-х годов XIX века и восстание 1877 года в Дагестане. Махачкала, 2005. – 136 с.
25. *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX вв. Ленинград, 1988. – 197 с.
26. *Агларов М.А.* Брачные инициативы женщин в старом Дагестане // Археология и этнология Северного Кавказа. 2013. № 2. С. 127–131.
27. *Каймаразов Г.Ш.* Очерки истории культуры народов Дагестана: от времени присоединения к России до наших дней. М.: Наука, 1971. – 475 с.
13. *Mutieva OS.* *Everyday Life of a Dagestani Woman in the Context of the Caucasian War and Socio-Cultural Changes of the 19th Century.* Abstract of thesis. Moscow, 2020. (In Russ)
14. *History of Private Life: In 5 Volumes* / under the general editorship of Philippe Aries and Georges Duby; [translated from French by T. Pyatnitsyna and G. Belyaeva; edited by V. Mikhailin]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2014–2019. (In Russ)
15. *History of Dagestan from Ancient Times to the Present.* 2005. (In Russ)
16. *Dalgat AM.* *In the Fire of Revolution: Memories* / editor Osmanov G.G.; compiler Dalgat E.M. Second ed., suppl. Makhachkala: ALEF, 2017. (In Russ)
17. *Dalgat EM.* *The Peasantry of Dagestan at the Turn of the 19th–20th Centuries: Problems of Socio-Economic Development.* Makhachkala, 2000. (In Russ)
18. *Review of the Dagestan Region for 1913.* Temir-Khan-Shura, 1915. (In Russ)
19. *Marggraf OV.* *Essay on Handicrafts of the North Caucasus with a Description of Production Techniques: Compiled from Materials Collected by A.V. Zolotarev and Others.* Moscow: S.V. Lepeshkin, 1882. (In Russ)
20. *Sergeeva GA.* The Position of Women in Pre-Revolutionary and Soviet Dagestan. *Caucasian Ethnographic Collection.* Issue IV. Moscow, 1969: 120–146. (In Russ)
21. *Lvov N.* Domestic and Family Life of the Dagestani Highlanders of the Avar Tribe. *Collection of Information About the Caucasian Mountaineers.* 1870, Issue 3. (In Russ)
22. *Islammagomedov AI.* *Avars. Historical and Ethnographic Study of the 18th – Early 20th Centuries.* Makhachkala: IHAE DSC RAS, 2002. (In Russ)
23. *Schilling EM.* *Kubachins and Their Culture: Historical and Ethnographic Studies.* Moscow, Leningrad, 1949. (In Russ)
24. *Musaev MA.* *Muslim Clergy of the 60–70s of the 18th Century and the Uprising of 1877 in Dagestan.* Makhachkala, 2005. (In Russ)
25. *Bulatova AG.* *Traditional Holidays and Rituals of the Peoples of Mountainous Dagestan in the 19th – Early 20th Centuries.* Leningrad, 1988.
26. *Aglarov MA.* Marriage Initiatives of Women in Old Dagestan. *Archeology and Ethnology of the North Caucasus.* 2013, 2: 127–131. (In Russ)
27. *Kaimarazov GSh.* *Essays on the Cultural History of the Peoples of Dagestan: From the Time of Accession to Russia to the Present Day.* Moscow: Nauka, 1971. (In Russ)

Поступила в редакцию 26.08.2024 г.

Принята в печать 06.09.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 26.08.2024

Accepted 06.09.2024

Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203599-606>

Исследовательская статья

Канукова Залина Владимировна
доктор исторических наук, профессор
Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева
Владикавказский научный центр РАН, Владикавказ, Россия
z.kanukova@mail.ru

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Аннотация. Обращение к традиционной культуре народов Северного Кавказа обусловлено нарастающим общественным интересом к этнокультурным ценностям, который проявляется в современном обществе в самых разных формах, прежде всего, в региональном сегменте интернет-пространства, и зачастую носит стихийный характер. Процесс актуализации традиционной культуры интересен во всех его проявлениях, исследование которых способствует определению причин, сущности, модернизационных ресурсов и позволяет прогнозировать его последствия. Приверженность традиционной культуре рассматривается в статье как способ выражения этнической идентичности, которая на Северном Кавказе остается определяющим фактором во многих сферах жизнедеятельности, и является защитной реакцией на риски информационного общества с его огромным интеграционным потенциалом и глобальной межкультурной коммуникацией. Особое внимание уделено актуализации традиции в среде молодого поколения – лидера возрожденческих практик, направленных на сохранение и развитие родного языка и культуры. Выявлено, что наряду с многочисленными позитивными результатами, проявились последствия, связанные с фальсификациями, невежественным толкованием явлений культуры, которые широко распространяются в сетевом пространстве, в ходе различных зрелищных мероприятий, в издательских проектах. Заслоном для фальсификаций и провокационных проектов должна стать популяризация научного знания, но в современной подаче, в виде медиапродукта. В статье предложен прикладной проект создания цифровой базы «Инновационные ресурсы историко-культурного наследия Республики Северная Осетия-Алания», который представит полную, научно-обоснованную, систематизированную историко-культурную информацию по объектам культурного наследия. Цифровая БД будет включать интерпретации ключевых вопросов, образов, символов, имен, исторических и культурных явлений, избавленных от невежества, фанатизма и ложных трактовок. Она поможет определить смысл и сущность исконной традиции, проследить динамику ее развития и определить возможные перспективы в современном обществе: в развитии туризма, в сохранении и актуализации народных промыслов, в реализации социально-культурных, просветительских, образовательных и воспитательных проектов.

Ключевые слова: Северный Кавказ; традиционная культура; этническая идентичность; модернизация; современное общество

Для цитирования: Канукова З.В. Традиционная культура народов Северного Кавказа в современном обществе // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 599-606. doi.org/10.32653/CH203599-606

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203599-606>

Research paper

Zalina V. Kanukova,
Dr. Sci., Professor
Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies
Vladikavkaz Scientific Centre, RAS, Vladikavkaz, Russia
z.kanukova@mail.ru

TRADITIONAL CULTURE OF THE NORTH CAUCASUS PEOPLES IN CONTEMPORARY SOCIETY

Abstract. The interest in the traditional culture of the peoples of the North Caucasus is driven by the increasing public interest in ethnocultural values, which manifests in various expressions within modern society, particularly in the regional segments of the Internet space, and frequently occurs spontaneously. The process of updating traditional culture in all its forms is intriguing, as its study helps to identify the causes, essence, and resources for modernization, as well as to predict its consequences. The article considers commitment to traditional culture as a means of expressing ethnic identity, which remains a determining factor in many aspects of life in the North Caucasus. It also views this commitment as a defensive reaction to the risks posed by the information society, with its vast integration potential and global intercultural communication. Particular attention is given to the actualization of tradition among the younger generation, who are at the forefront of revival practices aimed at preserving and developing their native language and culture. The study reveals that, alongside numerous positive outcomes, there are also consequences related to falsifications and ignorant interpretations of cultural phenomena. These issues are widespread across the network space, various entertainment events, and publishing projects. A barrier to falsifications and provocative projects should be the popularization of scientific knowledge, but in a modern presentation, in the form of a media product. The article proposes an applied project for the creation of a digital database titled “Innovative Resources of the Historical and Cultural Heritage of the Republic of North Ossetia-Alania”. This database aims to present complete, scientifically substantiated, and systematized historical and cultural information on cultural heritage sites. The digital database will include interpretations of key issues, images, symbols, names, and historical and cultural phenomena, all free from ignorance, fanaticism, and false interpretations. This resource will help to determine the meaning and essence of the original tradition, trace the dynamics of its development, and identify potential prospects in modern society. Specifically, it will aid in the development of tourism, the preservation and actualization of folk crafts, and the implementation of socio-cultural, educational, and upbringing projects.

Keywords: North Caucasus; traditional culture; ethnic identity; modernization; contemporary society

For citation: Z.V. Kanukova. Traditional culture of the North Caucasus peoples in contemporary society. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No. 3. P. 599-606. doi. org/10.32653/CH203599-606

Проблема существования традиционной культуры в современном обществе имеет свою историю, тесно связанную с развитием теории модернизации, которая от исходных позиций отрицания возможности существования традиции в современных условиях со временем эволюционировала в модернизационную парадигму. Многолинейная версия последней основана на признании инновационного потенциала этнических традиций.

Дискуссии о возможности/невозможности сосуществования традиций и инноваций ушли в историю науки. Идеи, связанные с «ренессансом» традиционной культуры Ж. Бодрияра [1] и М. Мафессоли [2], с «мировой деревней» М. Маклуэна [3], теории модерна Ж. Лиотара [4] и Ю. Хабермаса [5], представление о модернизации как факторе актуализации традиции Э. Хантингтона [6], культурные ценности как гарант модернизации Р. Патнэма [7] и многие другие переосмысления понятий «модерн» и «традиция» вошли в историю мировой общественной мысли как знаковые историографические факты, в совокупности приведшие гуманитарную науку к осознанию успешного сосуществования традиционных и современных форм культуры. Сегодня никто не подвергает сомнению способность традиции к адаптации, к выработке «иммунитета», срабатывающего в условиях серьезных вызовов глобального информационного пространства, как и способность современного общества принимать и актуализировать традицию.

Попытки «отмены» традиции, которые, как правило, предпринимаются в ходе включения традиционных обществ в широкое инокультурное пространство, сталкиваются с «культурным иммунитетом», защищавшим ее от разрушения и обеспечивавшим безболезненную адаптацию к инновациям [8]. В этой связи заслуживают внимания представления о структуре традиционной культуры, сложившиеся в рамках концепции культурной диффузии [9], которые предполагают наличие в традиционной культуре ядра и защитного пояса. Ядро – это нормы жизни и ценности, ответственные за сохранение и передачу следующим поколениям идентичности социума, поэтому оно стабильно и мало подвержено переменам. Функцию защиты выполняет некий пояс, который, с одной стороны, нейтрализует угрозы влияния других культур, а с другой – обеспечивает адаптацию к меняющимся условиям. Эти представления широко представлены в зарубежной и российской науке. Применительно к Северному Кавказу, ядерно-периферийную модель обосновал С.А. Раздольский, выделив в адыгской культуре стабильное ядро, которое удерживает ее от распада. Опираясь на данный подход, Раздольский обосновал ядерно-периферийную модель адыгской культуры. Он рассматривает ядро культуры как ее центральную, непротиворечивую, стабильную часть, влияющую на «периферию», определяющую тип культуры и удерживающую ее от распада [10, с. 77].

Традиции народов Северного Кавказа оказались жизнеспособными в течение многовекового общественного развития и в условиях различных внешних инокультурных влияний, проявляя гибкость и адаптацию к каждой новой исторической эпохе. Искоренением «вредных» народных обычаев сопровождалось установление российской администрации, которая в заботах о платежеспособности населения боролась, прежде всего, с обычаями и традициями, требовавшими больших расходов. К этой борьбе активно привлекались образованные и имевшие авторитет представители местных народов, которым предписывалось уговаривать людей на «добровольные» приговоры сельских обществ об отказе от гостеприимства, об уничтожении калыма, поминок и других «разорительных» обычаев. Периодическая печать того времени сохранила большое число публикаций «просветительского» характера, направленных против кавказских традиций. К.Л. Хетагуров призывал задуматься о целесообразности такой пропаганды, считая, что «одним росчерком пера и даже вымогательством общественных приговоров нельзя уничтожить того, что создавалось и поддерживалось веками... требовать от осетин сознательного уничтожения «варварских и разорительных обычаев» равносильно обряжению китайца в европейский фрак» [11, с. 48]. Чтобы отказаться от калыма, нужно воспитать человека, отрицающего сословную рознь и признающего равные права мужчин и женщин. Чтобы отказаться от поминок, люди должны перестать верить, что «каждый покойник на том свете нуждается в пище и питье, и что священная обязанность родственников покойного – доставлять им эти предметы потребления в установленном порядке и количестве» [11, с. 48]. Здесь Коста не проявил своего дара провидца: люди перестали верить, но до сих пор справляют поминки. Их стало меньше по количеству, они не столь многолюдны, но обязательны по-прежнему. Применение штрафов и других наказаний К.Л. Хетагуров считал бессмысленным, потому что такая политика «озлобляет фанатиков и заставляет их прибегать к тайному совершению обрядов, а ... избалованных в нарушении приговора разоряет вдвойне» [11, с. 48–49].

Стараясь приобщить свой народ к европейской культуре и образованию, не все представители интеллигенции понимали, что человек может найти достойное место в цивилизованном сообществе только через познание культуры своего народа. Среди людей, выступавших против своей традиционной культуры, нужно выделять тех, кто искренне верил в пагубность «вредных обычаев», необходимость их искоренения и в этом видел свой долг перед народом. Другая часть борцов с собственной культурой была озабочена тем, как угодить администрации и продвинуться по карьерной лестнице.

Многие традиции пережили политику российской администрации, которая не дала ожидаемых результатов. Некоторые представители интеллигенции считали, что только развитие образования и просвещения способно избавить традиционное общество от «вредных» обычаев. Однако, жизнь показала условность этого утверждения: высокий уровень образования и культуры современного общества не мешает возрожденческим идеям и практикам.

Традиция обусловлена историческими и экономическими условиями жизни народа, она не может оставаться неизменной в динамике общественного развития. Древние традиции устройства поминальных скачек в память о покойных, отрезание косы у вдов исчезли не потому, что их кто-то запретил, а потому что они перестали соответствовать условиям жизни народа и его миропониманию.

Традиция меняется и в условиях внешних инокультурных влияний. Например, под влиянием православной церкви появились новации в погребально-поминальной обрядности и кладбищенской культуре: ограды на могилы, священник как новый фигурант обряда и др. В миротворческой практике примирения кровников появился новый вид компенсации в пользу церкви, женщины расширили традиционное пространство, начав выходить на церковные службы. Эти новации формировались и в условиях противостояния с православной церковью: священники жаловались на непослушание и непонимание местных жителей, которые срывали посты, приносили в церковь традиционный напиток араку вместо вина. Осетины возмущались притеснениям со стороны священников, уничтожавших предметы поклонения и препятствующих исполнению обрядов. В результате складывались эклектичные формы традиции, например, в обряде поклонения святым кустам и деревьям появлялись церковные свечи.

Исчезнувшая традиция может не только сохраняться, адаптироваться, но и актуализироваться. До революции острой проблемой стало похищение девиц как невест. Оно не было исконной традицией у осетин, но вошло в практику из-за экономического кризиса пореформенного времени и невозможности выплачивать калым для все более разоряющегося населения. Это явление было изжито в годы советской власти, но вновь появилось на рубеже XX–XXI веков. Его актуализация связана с общественной и экономической трансформацией, когда материальные возможности далеко не всем позволяли справлять многолюдные традиционные свадьбы.

В годы советского политического режима одним из объектов идеологической борьбы вновь были объявлены «пережитки прошлого», которые стали помехой для формирования единой общности «советский народ». Как отмечал В.С. Уарзиати, «борьба дореволюционных чиновников с «вредными народными обычаями» по своей активности несравнима с деятельностью советских партийных чиновников, смело поднявших руку на культурное наследие народа» [12, с. 8]. Наряду с чиновниками, к этой борьбе были подключены ученые, общественные организации, в том числе женские и детские, лидеры общественного мнения, перед которыми была поставлена сложнейшая задача изменения сознания строителей нового общества. Этот этап искоренения традиции был особо жестким, потому что сочетался с мощной антирелигиозной пропагандой: тесное переплетение религиозной и этнической традиции обусловило большую эффективность разрушительных инициатив.

Однако, как отмечали многие этнологи, «происходившая в советское время интеграция традиционной культуры кабардинцев, балкарцев, осетин и других народов Северного Кавказа в структуру общесоветского культурного поля, не привела к ее исчезновению, защитные механизмы самобытной культуры сохранили многие традиции, которые существовали наряду с инновациями» [13, с. 31]. Пережив советский период, традиционная культура сохранила много позиций в материальной, социальной и духовной сферах.

Однако национальная политика советской власти нанесла ущерб культурному наследию народов региона. Многие исследователи рассматривают этот ущерб в разрыве межпоколенной связи [14, с. 4–5], подмене традиций на искажающие первоначальные смыслы и символы духовной культуры суррогаты [12, с. 7–8], нарушении механизма трансляции традиционной культуры подрастающим поколениям [15; 16].

Исторический опыт показал, что культурный иммунитет, подтвержденный социальной практикой многих поколений народов Северного Кавказа, обеспечил адаптацию традиции к новым экономическим и социальным условиям и сохранил традиционную культуру для современного общества.

На Северном Кавказе этническая идентичность остается одним из важных ориентиров, особенно для молодого поколения. В июле 2023 г. Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНИЦ РАН было проведено пилотажное социологическое исследование «Основные ценности и идентичности студенческой молодежи СКФО» в рамках Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности. Предварительные результаты показывают, что в системе идентичностей фиксируется абсолютное доминирование этнической идентичности – 57%.¹

Сегодня этническая идентичность проявляется и в новых формах, основанных на визуальной манифестации своей принадлежности к определенной традиционной культуре в интернет-пространстве. В сети выкладываются подтверждения своего участия в национальных праздниках, старинные фотографии именитых предков, красивые истории о родном селении, о родственниках, о видных представителях своего народа, публикации о различных исторических событиях и культурных явлениях. Появилась потребность в осетинских народных инструментах, создаются оркестры, дети начинают играть народную музыку. Вечерний Владикавказ имеет несколько чрезвычайно популярных молодежных площадок, где презентуются национальные танцы и песни, образцы возрожденных инструментов. Еще одно наблюдение связано с категорией «столичной» молодежи, которая, отправляясь на работу или учебу, ежегодно в большом количестве покидала регион, отрываясь от языковой и культурной среды. Но сегодня сетевая культура распространяет свое влияние и на них, активизирует этничность в форме участия в вышеобозначенных и подобных проектах, увлечении национальными танцами, языковыми клубами; многие стали возвращаться после обучения домой или избрали форму активного гостевания на малой родине.

Множество перепостов достается публикациям, распространяющим практики использования родного языка при создании различных приложений, комиксов, детских книжек, словарей и переводов популярных мультипликационных фильмов на осетинский язык. Появились аккаунты, поддерживающие вывески и рекламы на родном языке. Школьники в рамках проекта «Яндекс Лицей» представили программы для составления кроссвордов на осетинском языке, игру «Ironlu» – аналог игры «Wordlu», различные тематические приложения, например, с названиями животных. Они ставят задачу создания портала игр на осетинском языке. Следует признать, что молодым людям с их сетевыми проектами удалось сделать гораздо больше и быстрее, чем их именитым предшественникам, ратовавшим за сохранение языка своими научными трудами, публичными выступлениями с призывами любить и хранить свой язык. Налицо социальный эффект: говорить на осетинском языке стало модно.

Подчеркнутое внимание к родным языкам как форме презентации этничности, позволило исследователям определить его как самостоятельное этническое движение [17, с. 7–8]. Оно проявляется в разных формах и на разных уровнях. Правительство республики основывает государственные программы, направленные на сохранение и развитие родного языка, открыта Аланская гимназия на принципах полилингвального образования, осетинскому языку учат детей в детских садах, создаются частные разговорные клубы, учрежден День осетинского дня; депутаты Парламента ставят вопрос о проведении заседаний на осетинском языке. Никогда прежде развитию языка в республике не уделялось так много внимания, но несмотря на это, общественные активисты выступают с резкой критикой языковой политики, требуют принятия особых законов о родном языке, критикуют методику преподавания и пр.

И эта реальность мало соотносится с глобалистскими прогнозами о неизбежной «утрате иммунитета» в условиях информационного общества с его огромным интеграционным потенциалом и глобальной межэтнической и межкультурной коммуникацией [18], которая способна разрушить базовые «ядра» традиционных культур и привести к утрате этнической идентичности.

Однако наряду с позитивными результатами мы наблюдаем сопутствующие им непрогнозируемые последствия. «Запретительные и ограничительные практики советского времени стали одной из причин «этнического ренессанса», прорыва ожидаемых и неожиданных охранительных настроений. Они проявляются в разных формах: восстановление древних танцев, реконструкция костюма, есть попытки восстановления «народной религии», реконструкции древних, а порой никогда не существовавших

1. Аналитическая записка по результатам исследований в рамках «Программы научных исследований этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности, 2023-2025 гг.»

обрядов, мобилизация молодежи на защиту «отеческих гробов» от научных археологических раскопок, митинги в защиту памятников национальной культуры и др.» [19, с. 77].

В северокавказском сегменте интернет-пространства активно развиваются возрожденческие практики, различные реконструкции объектов культуры, «научные» открытия и весьма вольные интерпретации образов и символов, с которыми выступают люди, претендующие на лидерские позиции и не встречающие препятствий для продвижения своих идей. У таких общественных активистов, самые смелые из которых даже читают онлайн-лекции по истории и культуре, немало своих фанатов, легко мобилизуемых и на офлайн-участие в мероприятиях по «реконструкции» обрядов, в том числе и никогда не существовавших. Такие мероприятия собирают множество молодых людей, которые проявляют большой интерес к народной традиции и потребность быть причастным к своей культуре. Но их представления мало соответствуют исконной традиции. Естественная трансмиссия традиции от поколения к поколению оказалась разрушенной. Эти люди уже не получают знания от старших – своих родителей, и даже от бабушек и дедушек, которые мало что могут рассказать, объяснить и показать. При этом параллельно научной сфере развивается «народная история» (folk history) захватившая медиа-пространство [20, с. 196]. Важным источником информации об обычаях и традициях являются сегодня социальные сети, и качество этой информации вызывает беспокойство еще и потому, что к ней обращаются представители бизнес-сообществ, молодые предприниматели, активные общественники. В своих проектах они используют в том числе и изобилующие мифами и фантазиями лженаучные «исследования».

Кроме того, приходится признать, что историко-культурное наследие оказалось в поле внимания деструктивных сил, которые пытаются использовать его в провокационных целях, несущих угрозу стабильности государства. Сетевые «бои» за аланское наследие, митинги против его «присвоения» соседними народами и прочие провокации рассчитаны на «размораживание» конфликтных историй и новое обострение межнациональных отношений. Отметим, что трудно провести грань между провокаторами и людьми, «искренне уверовавшими в достаточность своих познаний для публичных выступлений и даже издания книг» [20, с. 198].

Противостоять фальсификациям истории и культуры, их распространению и передаче молодому поколению различных мистификаций вместо подлинного культурного наследия, равно как и способствовать продвижению востребованных традиций, должна академическая наука. Однако многочисленные монографии, энциклопедии, статьи и другие публикации редко выходят за рамки научного сообщества. Не доступные современной широкой «целевой аудитории», они не могут ответить на современные вызовы, не справляются с задачей популяризации научного знания, формы которой нуждаются в обновлении и более рациональной подаче в виде медиа-продукта.

Важным инструментом в сложившихся реалиях становятся прикладные разработки, основанные на использовании новейших технологий, которые позволяют составить единую базу накопленных источников и исследований.

Нами разработан проект – База данных «Инновационные ресурсы историко-культурного наследия», направленный на выполнение важной государственной задачи в области сохранения и освоения историко-культурного наследия. БД представит полную, научно-обоснованную, систематизированную историко-культурную информацию по объектам культурного наследия, поможет определить смысл и сущность исконной традиции, проследить динамику ее развития и определить возможные перспективы в современном обществе: в развитии туризма, в сохранении и актуализации народных промыслов, в реализации социально-культурных, просветительских, образовательных и воспитательных проектов.

Проект основан на многолетних монографических исследованиях и обобщающих энциклопедических трудах многих поколений ученых в области истории, этнологии, археологии, фольклора, лингвистики, художественной культуры осетин, архивных и полевых экспедиционных материалах, аудио-, фото- и видео-коллекций научного архива СОИГСИ. Разработана структура проекта и методика исследования: систематизация информации по каждому объекту, выявление его первоосновы, последующих напластований и заимствований, определение исходного состояния и перспектив продвижения, прогнозирование востребованности с применением социологического инструментария. Цифровая БД «Инновационные ресурсы историко-культурного наследия» будет включать интерпретации ключевых вопросов, образов, символов, имен, исторических и культурных явлений, избавленных от невежества, фанатизма и ложных трактовок.

Структура Базы данных представлена отдельными блоками по материальной, социальной и духовной культуре. Например, по каждому виду ремесел необходимо собрать и систематизировать весь

комплекс источников, в том числе визуальных, и научных текстов с описанием семантики и обрядовой функции, материалов, инструментария, имен умельцев, а также материалов социологических опросов, на предмет «спроса-предложения». Ключевой позицией должен стать статус сохранности: исчезнувшие, исчезающие, сохраняющиеся в производстве, возрождаемые, перспективные виды. Не все виды и подвиды национальных ремесел могут быть в полной мере актуализированы и применимы в современном обиходе, но каждый из них должен быть включен в Базу, что, безусловно, будет способствовать его сохранению, а возможно и актуализации в будущем. Возрождение традиций ковроткачества, художественной обработки дерева, войлока, кожи, металла могут существенно оживить и рынок сувенирной продукции.

Обязательной составляющей Базы должна стать культурологическая. Например, описание музыкальных инструментов должно сопровождаться соответствующими фрагментами музыкального фольклора.

База данных обеспечит эффективный поиск востребованной информации, будет способствовать актуализации и бизнес-адаптации объектов материальной, социальной и духовной традиционной культуры, развитию малого и среднего предпринимательства, восстановлению утраченных народных промыслов, развитию этнокультурного туризма, созданию туристических карт по отдельным ущельям и научному сопровождению туристических проектов.

Проект будет способствовать оптимизации научной историко-культурологической экспертизы, которая получит полную информацию о материальных, социальных и духовных объектах традиционной культуры, имеющих инновационный потенциал для развития региона. Это дает возможность комплексного и научно обоснованного использования имеющихся конкурентных преимуществ региона.

Во всех субъектах СКФО реализуется немало инициативных проектов – фестивалей, конкурсов, этнографических лагерей, игр и других, презентующих объекты национальной культуры. Предлагаемая База данных обеспечит грамотное научное сопровождение социально-культурных, просветительских, образовательных и воспитательных проектов, направленных на сохранение исторической памяти, осознание культурного духовно-нравственного наследия. Приобщение молодежи, проявляющей интерес и способность к разработке креативных способов популяризации объектов этнических культур, к истокам народной культуры способствуют не только развитию предпринимательства, но и духовному оздоровлению современного общества.

Этнокультурный «ренессанс», мобилизация этничности, актуализация традиции в современном обществе – последствия глобализации, которые демонстрируют несостоятельность теорий о разрушенных базовых элементах традиционной культуры и со всей очевидностью показывают необходимость осмысления традиционной культуры в контексте ее востребованности современным обществом.

Традиционная культура – это гибкая и динамичная система, которая приспосабливалась к каждой новой исторической эпохе, формировала способы адаптации, исторически обусловленные и психологически комфортные для носителей традиционной культуры. Приверженность традиции как потребность и способ выражения этничности актуализирована в современном обществе, особенно в молодежной среде, которая продуцирует новые формы и механизмы реализации, связанные, прежде всего, с сетевой культурой. Наряду с позитивными результатами современные практики актуализации традиции показывают и такие непредвиденные последствия как фальсификации, невежественные толкования, провокационные интерпретации, которые распространяются в интернет-пространстве и передаются последующим поколениям в упаковке исконного культурного наследия. Учитывая массовость и стихийность обращения к традиционной культуре, необходимо в доступной форме популяризировать научное знание, обоснованно выявлять инновационный потенциал культурного наследия, его модернизирующие возможности.

Финансирование: Исследование выполнено в рамках Программы научных исследований этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности, 2023-2025 гг. (руководитель академик РАН В.А. Тишков) – ГЗ СОИГСИ ВНИЦ РАН – № – 123090800006-3

Acknowledgements. The study was conducted within the framework of the Program of scientific research on the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening Russian identity, 2023-2025 (headed by Academician of the Russian Academy of Sciences V.A. Tishkov) - State Project SOIGSI VSC RAS - No. - 123090800006-3

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Margintm, 2000. 317 с.
2. Мафессоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социо-логос. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 133–137.
3. Маклюэн М. Война и мир в Глобальной деревне: [пер. с англ.]. М.: АСТ: Астрель, 2012. 219 с.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. 159 с.
5. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40–52.
6. Хантингтон Э. Политический порядок в меняющемся обществе. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 480 с.
7. Патнэм Р. Чтобы демократия работала: Гражданские традиции в современной Италии. Москва: Ad Marginem, 1997. 258 с.
8. Миронов В. В. Информационное пространство: вызов культуре // Информационное общество. 2005. № 1. С. 31–35. EDN KVMGOB.
9. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер с англ. СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.
10. Раздольский С.А. Проблемы и подходы в теории и методике изучения адыгской культуры // Социально-гуманитарные и экологические проблемы развития современной Адыгеи. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. С. 209–222.
11. Хетагуров К.Л. Владикавказские письма // Коста Хетагуров. Полное собрание сочинений в 5 томах. Владикавказ: Издательство Академии Наук СССР, 2000. Т. 4. 495 с.
12. Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин. М.: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1995. 466 с.
13. Кучмезова М.Ч. Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность. Нальчик: Эль-Фа, 2003. 210 с.
14. Волкова Н.Г. Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: традиции и инновации. Москва: Наука, 1982. 239 с.
15. Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ: Ир, 1993. 57 с.
16. Эфендиев Ф.С. Этнокультура и национальное самосознание. Нальчик: Эль-Фа, 1999. 303 с.
17. Волокитина Н.А. Традиционная культура на современном этапе: направления и формы воспроизведения (На примере республики Коми) // Человек. Культура. Образование. 2017. № 2 (24). С. 21–29.
18. Миронов В.В. Современное коммуникационное пространство как фактор трансформации культуры и философии // Вестник Российского философского общества. 2005. № 3 (35). С. 9–22.
19. Канукова З.В., Дзамихов К.Ф. «Пережитки прошлого», «новые традиции» и другие тренды северокавказского сегмента советской историографии (1960–1980 гг.) // Известия СОИГСИ. 2021. 42 (81). С. 70–81. DOI: 10.46698/VNC.2021.81.42.001
20. Канукова З.В. Историко-культурное наследие в современном общественном и научном дискурсе Республики Северная Осетия-Алания // Историческая и этнокультурная тематика в учебном, научном и общественно-политическом дискурсе Северного Кавказа. М.: ИЭА РАН, 2021. С. 196–214.

Поступила в редакцию 19.06.2024 г.
 Принята в печать 30.07.2024 г.
 Опубликована 15.09.2024 г.

REFERENCES

1. Baudrillard J. Temptation. Moscow: Ad Margintm, 2000.
2. Mafessoli M. Bewitchment of the World or the Divine Social. Society and Spheres of Meaning. Moscow: Progress, 1991, pp. 133–137. (In Russ)
3. McLuhan M. War and Peace in the Global Village. Moscow: AST: Astrel, 2012. (In Russ)
4. Lyotard J.-F. The state of postmodernism. Moscow: Institute of Experimental Sociology, St. Petersburg: Aletheia, 1998. (In Russ)
5. Habermas Y. Modern as an unfinished project. Voprosy filosofii. 1992; 4: 40–52. (In Russ)
6. Huntington E. Political Order in a Changing Society. Moscow: Progress-Traditsiya, 2004. (In Russ)
7. Putnam R. To Make Democracy Work: Civil Traditions in Modern Italy. Moscow: Ad Marginem, 1997. (In Russ)
8. Mironov VV. Information Space: Challenge to Culture. Informatsionnoe obshchestvo. 2005; 1: 31–35. (In Russ)
9. Wallerstein I. Analysis of World Systems and the Situation in the Modern World. St. Petersburg: Universitetskaya Kniga, 2001. (In Russ)
10. Razdolskiy SA. Problems and approaches in the theory and methods of studying Adyghe culture. Rostov-on-Don: Southern SC RAS, 2012: 209–222. (In Russ)
11. Khetagurov KL. Vladikavkaz Letters. Kosta Khetagurov. Complete Works in 5 volumes. Vladikavkaz: USSR Academy of Sciences Publ., Vol. 4, 2000. (In Russ)
12. Uarziati VS. The festive world of the Ossetians. Moscow: North Ossetian Institute of Humanitarian Studies, 1995. (In Russ)
13. Kuchmезova MCh. Socionormative Culture of Balkarians: Traditions and Modernity. Nalchik: El-Fa, 2003. (In Russ)
14. Volkova NG., Javakhishvili GN. Everyday culture of Georgia in the 19th – 20th centuries: traditions and innovations. Moscow: Nauka, 1982. (In Russ)
15. Tsallayev KhK. Traditions and customs of the Ossetians. Vladikavkaz: Ir, 1993. (In Russ)
16. Efenдиеv FS. Ethnoculture and National Self-Consciousness. Nalchik: El-Fa, 1999. (In Russ)
17. Volokitina NA. Traditional Culture at the Present Stage: Directions and Forms of Reproduction (On the case of the Komi Republic). Chelovek. Kultura. Obrazovanie. 2017; 24(2): 21–29. (In Russ)
18. Mironov VV. Modern communication space as a factor in the transformation of culture and philosophy. Bulletin of the Russian Philosophical Society. 2005; 35(3): 9–22. (In Russ)
19. Kanukova ZV., Dзамikhov KF. “Remnants of the Past”, “New Traditions” and Other Trends of the North Caucasian Segment of Soviet Historiography (1960–1980). Izvestiya SOIGSI. 2021; 42(81): 70–81. DOI: 10.46698/VNC.2021.81.42.001 (In Russ)
20. Kanukova ZV. Historical and cultural heritage in the modern public and scientific discourse of the Republic of North Ossetia-Alania. Historical and ethnocultural topics in the educational, scientific and socio-political discourse of the North Caucasus. Moscow: IEA RAS, 2021: 196–214. (In Russ)

Received 19.06.2024
 Accepted 30.07.2024
 Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203607-620>

Исследовательская статья

Горюшина Евгения Михайловна^{1,2}к.полит.н.,¹ научный сотрудникЦентр комплексных европейских и международных исследований (ЦКЕМИ) НИУ ВШЭ, Москва, Россия
egoryushina@hse.ru² ведущий научный сотрудник

Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия

goryushina@iccaras.ru

Осмаев Аббаз Догиевич

д.и.н., главный научный сотрудник

Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН, Грозный, Россия

osmaev@mail.ru

«ОТ НЕЗАВИСИМОСТИ К ВОЙНЕ»: АНАЛИЗ ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ВООРУЖЕННОГО КОНФЛИКТА В ЧЕЧЕНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Аннотация. В статье анализируется зарубежная (англоязычная) историография вооруженного конфликта в Чеченской Республике. С этой целью был использован принцип периодизации, который послужил основой для анализа источников, а также позволил разделить исследование на два этапа: к независимости на волне прошлого (1991–1996), от независимости к войне (1999–2009). Осуществлен контент-анализ исторических произведений. Исследование будет способствовать прояснению логики конструирования зарубежной историографии о самом известном постсоветском вооруженном конфликте, информация о котором воссоздается, искажается и используется многими авторами для формирования негативного образа Российской Федерации в прошлом и настоящем. Выявлено, что зарубежные исследователи игнорировали взаимосвязь вооруженного насилия и коллективной памяти, акцентируя внимание на взаимоотношениях республики и федерального центра после распада СССР. Практически вся иностранная историография о вооруженном конфликте в регионе отличается негативной коннотацией, политизирована и содержит оценку взаимоотношений по оси «центр-периферия». Установлено, что иностранные авторы, описавшие 1994–1996 гг., сместили исследовательский фокус на сепаратизм Чечни и ее борьбу за независимость от России с учетом исторического прошлого (начиная с Кавказской войны). Определено, что решающую роль в мобилизации коллективной памяти перед началом вооруженных действий в 1994 г. сыграла массовая депортация 1944 г., к которой обращались практически все иностранные авторы. Изменившаяся международная повестка борьбы с терроризмом после 11 сентября 2001 г. нивелировала в общественном и академическом дискурсе «ичкерийское» прошлое Чечни периода 1991–1999 гг. Зарубежные работы, охватывающие анализ вооруженных действий периода 1999–2009 гг., стали представлять интерес для развития военной отрасли (в частности, в США). Это обусловлено тем, что терроризм вытеснил не только традиционную войну, но даже партизанскую тактику, до этого широко применявшуюся в Чечне. Зарубежные авторы выявили, что с 1999 г. в общественном дискурсе происходит демонизация образа чеченца и превращение его в «моджахеда».

Ключевые слова: коллективная память; историография; Чеченская Республика; вооруженный конфликт; война

Для цитирования: Горюшина Е.М., Осмаев А.Д. «От независимости к войне»: анализ зарубежной историографии вооруженного конфликта в Чеченской Республике // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. No 3. С. 607-620. doi.org/10.32653/CH203607-620

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203607-620>

Research paper

Evgeniya M. Goryushina,^{1,2}
Cand. Polit. Sci.,¹ Researcher
Center for Comprehensive European and International Studies
NRU HSE, Moscow, Russia
egoryushina@hse.ru
²Leading Researcher
Institute of China and Contemporary Asia, RAS, Moscow, Russia
goryushina@iccaras.ru

Abbaz D. Osmaev,
Dr. Sci., Senior Researcher
Ibragimov Comprehensive Research Institute, RAS, Grozny, Russia
osmaev@mail.ru

“FROM INDEPENDENCE TO WAR”: A CRITICAL ANALYSIS OF FOREIGN HISTORIOGRAPHY ON THE ARMED CONFLICT IN CHECHNYA

Abstract. This article analyzes the English-language historiography of the armed conflict in the Chechen Republic. The study employs a periodization approach, which serves as the basis for source analysis and divides the research into two stages: the path towards independence in the wake of the past (1991-1996) and from independence to war (1999-2009). A content analysis of historical works has been conducted. This research aims to elucidate the construction of foreign historiography concerning the most prominent post-Soviet armed conflict, the information about which is often recreated, distorted, and utilized by numerous authors to portray a negative image of the Russian Federation, both past and present. The study reveals that foreign researchers have largely overlooked the relationship between armed violence and collective memory, instead focusing on the dynamics between the republic and the federal center following the collapse of the USSR. The majority of foreign historiography regarding the armed conflict in the region exhibits a negative connotation, is politicized, and contains an assessment of the relationship along the “center-periphery” axis. The study finds that foreign authors describing the period of 1994-1996 shifted their research focus to separatism in Chechnya and its struggle for independence from Russia, taking into account the historical context (beginning with the Caucasian War). It is determined that the mass deportation of 1944 played a decisive role in mobilizing collective memory prior to the outbreak of hostilities in 1994, a topic addressed by virtually all foreign authors. The changed international counter-terrorism agenda following September 11, 2001, resulted in the “Ichkerian” past of Chechnya (1991-1999) being marginalized in public and academic discourse. Foreign works analyzing the armed actions of 1999-2009 began to attract interest for the development of military industry (particularly in the United States). This shift is attributed to terrorism replacing not only traditional warfare but also guerrilla tactics, which were previously widely employed in Chechnya. Foreign authors have observed that since 1999, the image of Chechens has been demonized in public discourse and transformed into that of “mujahideen.”

Keywords: collective memory; historiography; Chechen Republic; armed conflict; war

For citation: E.M. Goryushina, A.D. Osmaev. “From independence to war”: a critical analysis of foreign historiography on the armed conflict in Chechnya. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No. 3. P. 607-620. doi.org/10.32653/CH203607-620

В широком понимании коллективная память уже давно стала важным компонентом этнонациональной принадлежности. При этом чувство исторической преемственности и общего наследия обеспечивает сплоченность и идентичность людей внутри социальной группы. Так полагает специалист в области изучения коллективной памяти из Ольстерского университета (Северная Ирландия) К. Макгрэттен. Он подчеркивает, что память не только выполняет функцию увязывания прошлого с настоящим, вписывания в него образа «другого», но и выступает предметом исследований в ряде дисциплин. «Часто эта работа сосредотачивается (скрыто или явно) на конфликтных и вызывающих разногласия процессах, которые в буквальном смысле запускают мобилизацию памяти», – пишет Макгрэттен [1, с. 488].

В случае с внутренним вооруженным конфликтом в Чеченской Республике справедливо говорить об «этническом возрождении», при котором идентичность и коллективная память не утратили мобилизационного потенциала, а вкупе с территориальным признаком стали мощным двигателем в борьбе за независимость. Территориальность, привязанность к определенному географическому региону оказывается едва ли не центральным фактором человеческой деятельности и отношений, поскольку территории, как для групп, так и для отдельных лиц, выступают ресурсом обеспечения базовых потребностей (в первую очередь выживание и воспроизводство), и представляют собой важную основу власти.

«Этническое возрождение», о котором открыто заговорили в зарубежной политической науке в конце 1970-х [2] – начале 1980-х гг. [3; 4; 5], коснулось и Северного Кавказа [6]. Особенно это проявилось в Чечено-Ингушетии [7], где с началом перестройки активизировались различные националистические движения [8], но, по мнению авторов статьи, корректнее было бы характеризовать эти движения как национальные. Среди них были также националистически настроенные персоналии и группы.

Иностранные авторы отмечают характерные черты Северного Кавказа, где «обширная северокавказская идентичность была реализована в различных союзах, начиная с войн за независимость Кавказа в XIX в. и заканчивая созданием Северокавказской горной республики в 1918 г.» [9, с. 26]. Причем идентичность рассматривается как нечто общее для всех административных единиц региона, среди которых исключением стала Чечня.

В предыдущих исследованиях авторы этой статьи уже отмечали особенность формирования корпуса историографических источников о внутреннем вооруженном конфликте в Чечне. Он базируется на обширном массиве публицистических материалов по воспоминаниям и политической оценке вооруженных действий в регионе, но одновременно малом количестве академических работ по памяти и ее специфике [10, с.283].

Как правило, зарубежные исследователи игнорировали взаимосвязь вооруженного насилия и коллективной памяти, акцентируя внимание на взаимоотношениях республики и федерального центра после распада СССР. Помимо этого, практически вся иностранная историография о вооруженном конфликте в регионе отличается негативной коннотацией, политизирована и содержит оценку взаимоотношений по оси «центр-периферия». Поэтому анализ зарубежной историографии в данном контексте – зачастую игнорируемая российскими учеными исследовательская задача вследствие высоких рисков политизации текста и нежелания рассмотреть «чеченские войны» сквозь призму зарубежной оптики.

Как предполагают авторы статьи, подобный анализ крайне необходим для современной российской науки, поскольку «прошлое не сохраняется, а реконструируется на основе настоящего» [11, с. 40]. Анализ будет способствовать прояснению логики конструирования зарубежной историографии о самом известном постсоветском вооруженном конфликте, информация о котором воссоздается, искажается и используется многими авторами для формирования негативного образа Российской Федерации в прошлом и настоящем.

Во избежание реферативного стиля изложения авторы данной статьи прибегают к выборочным работам наиболее известных и цитируемых зарубежных авторов, которые не дублируют друг друга, а развивают ключевые представления о вооруженном конфликте в Чечне. С этой целью в статье учтены взгляды и концепции авторов анализируемых исторических произведений, оказавших влияние на последующую интерпретацию событий конфликта в Чечне. При этом ключевым принципом выборки историографических источников послужил принцип периодизации, который сформировал структуру статьи:

- к независимости на волне прошлого (1991–1996)
- от независимости к войне (1999–2009)

Принцип периодизации как методология историографического исследования также позволил разделить статью на два крупных раздела.

К независимости на волне прошлого (1991–1996)

Специфика коллективной памяти современной Чеченской Республики заключается в том, что ее история основана на частично законсервированной и травматической памяти [12] о стигматизации 1944 г. и двух этапах внутреннего вооруженного конфликта 1994–1996 гг. и 1999–2009 гг. В условиях роста национального самосознания, последовавшего за распадом СССР, регион стал в буквальном смысле «откалываться». Этому способствовала мобилизация «длинной» коллективной памяти чеченцев, состоящей из неоднозначных интерпретаций исторических событий и периодов прошлого: движение под руководством шейха Мансура, Кавказская война, революция 1917 г. и Гражданская война, Горская АССР, советская Чечня (Чечено-Ингушская АССР), Великая Отечественная война, депортация 1944 г. В таком перечне исторических событий и социально-политических кризисов было бы неверным упускать из виду мифы, активно используемые сепаратистами в период 1991–1994 гг.

Как пишет А. Кампана, профессор политологии из Лавальского университета в Квебеке (Канада), Дж. Дудаев после своего избрания в качестве президента в 1991 г. «не только столкнулся с ожесточенным внутренним противодействием, но и повторил российскую мобилизацию, что привело к тому, что чеченское правительство заиклилось на милитаризации» [13].

С точки зрения Кампаны, подобный шаг Дудаева отчасти объясняется исторической ценностью карательного правосудия для чеченцев и использования насилия как оправданного средства восстановления порядка или освобождения от угнетателей. Вероятно, подобные убеждения были сформированы в результате «длинной» коллективной памяти о страданиях и угнетении, которые тем самым наделяют их высокой социальной эффективностью, о чем свидетельствует стремительная мобилизация чеченцев для борьбы с российской (в отдельных зарубежных работах – «русской») армией в 1994 г. Автор уделяет особое внимание роли и функции мифов в подъеме чеченской сепаратистской идеологии.

Однако Кампана значительно упрощает и низводит восприятие постсоветской России до «Дамоклова меча над головами всего чеченского народа» [13, с. 54]. Причем в качестве угнетателей неизбежно воспринималась сначала имперская (во время Кавказской войны), советская (в период вынужденных переселений), а впоследствии и современная Россия. Исследователь заключает: Дудаеву удалось сохранить легитимность своей власти благодаря тому, что постоянно «называл русских угрозой для чеченского народа. Эта стратегия постоянно возрождает трагическую коллективную память и делает русских постоянной опасностью для общества» [13, с. 51]. В данном случае слово «русские» выступает в роли исторической константы, собирательного образа врага, который фигурирует в различные периоды истории и остается неизменным.

Концепция поиска врага и ее поддержание характерно для многих работ, связанных с изучением того или иного вооруженного конфликта. В случае с коллективной памятью чеченцев и ингушей долго врага искать не пришлось, поскольку «давняя память о конфликте с русскими, безусловно, сыграла важную роль в решении многих чеченских боевиков взять в руки оружие и сражаться против исторического «другого» своего народа в 1994–1996 гг.» [14, с. 104].

Профессор исламской истории Массачусетского университета в Дартмуте Б.Г. Уильямс (работавший на ЦРУ), называет отношения между чеченцами и русскими в буквальном смысле кровавыми на протяжении всей истории. Он подчеркивает решающую роль трагической массовой депортации с родины в Центральную Азию, которая оказала «длительное воздействие на коллективную психику чеченцев» [14, с. 104]. Автор более не развивает тезис о коллективной психике, но использует слово «этноцид, которому, по его мнению, подвергся этот народ от рук советского правительства в 1940-х и 1950-х гг.» [14, с. 103]. Именно он, по мнению автора, послужил основным катализатором милитаризации чеченского общества после распада СССР.

Этот же тезис разделяют К. Галл и Т. де Ваал в известной книге (фактически журналистском расследовании) «Чечня – катастрофа на Кавказе» [15]. Авторы в 1998 г. писали, что «выселение в Центральную Азию оставило глубокие раны и сформировало новое поколение чеченцев, чьи бабушки и дедушки

умерли пятьдесят лет назад, гораздо более подготовленными к тому, чтобы идти до конца в конфликте с Россией» [15, с. 57]. Все повествование сводится к жестокой борьбе чеченцев за независимость от России, где отягчающими аргументами не в пользу Москвы выступили описанные авторами «разбомбленный современный европейский город, пока его жители прячутся в бункерах; массовые захоронения; матери, прочесывающие холмы в поисках своих пропавших сыновей» [15, с. 57].

В одной из рецензий на книгу Гаал и де Ваал говорится о том, что в ней превосходно представлена историческая справка о регионе и народе Чечни, его долгой истории обретения независимости и многочисленных столкновениях с российскими властями в разные исторические периоды. Именно такой взгляд на события в регионе периода 1991–1996 гг. был востребован в западном обществе. При этом представители академической среды предпринимали попытки оспорить глубокие исторические корни этого вооруженного конфликта, то журналисты непосредственно с места боевых действий не оставляли ученым ни одного шанса.

Возвращаясь к Б.Г. Уильямсу, отметим, что он не углубляется в причины «этноцида», но прибегает к слову «геноцид», который ставит в кавычках применительно к чеченцам. Автор пишет, что в ходе передачи из поколения в поколение историй о «выбранной травме» (здесь Уильямс делает отсылку к известной работе В. Волкана о трансгенерационной передаче «выбранных травм») [16] происходит определенная мифологизация конкретного события, поскольку оно превращается в часть коллективной памяти.

Автор объясняет подобный механизм обрастания мифами с помощью отсылки к тексту одного из основоположников и идеологов Чеченской Республики Ичкерия (признана террористической организацией и запрещена в России) – З. Яндарбиева. Будучи не только исполняющим обязанности президента самопровозглашенной ЧРИ в 1996–1997 гг., но и драматургом, поэтом и автором книги «Чечения – битва за свободу» [17], Яндарбиев говорит о «геноциде», гибели «сотен тысяч» чеченцев во время насильственной депортации 1944 г. По мнению Уильямса, подобные ретранслируемые истории о массовой резне (термин, зачастую используемый в западных источниках) в итоге стали неотъемлемой частью национальной мифологии.

Профессор сравнительной политологии Лондонской школы экономики Дж. Хьюз указывает на увеличение «интенсивности памяти» вследствие недавно укоренившегося «горького исторического события, в частности, геноцидной депортации 1944 года» [18, с. 20]. Можно предположить, что Хьюз имеет в виду тот же мобилизационный потенциал памяти, о которой речь шла выше. Помимо этого, он делает несколько выводов, согласно которым наследием «колониальной вражды» (между Россией и Кавказом) выступила сталинская «геноцидная депортация чеченцев» [18, с. 20]. Насильственное выселение чеченцев (об ингушах Хьюз не пишет) привело, по мнению ученого, к 100 тысячам смертей и укоренению так называемой исторической памяти о геноциде [18, с. 20].

Впрочем, Хьюз справедливо отмечает, что именно депортация 1944 г. оказалась вплетена в память большинства чеченцев и стала определяющим историческим событием в укреплении чеченской идентичности, выстроенной вокруг сопротивления России и федеральному центру. Автор избегает слова «травматический» и «травма» применительно к опыту насильственного выселения.

Одновременно с этим Хьюз указывает на политическую институционализацию чеченской идентичности. Она оформилась благодаря возвращению депортированных и восстановлению Чечено-Ингушской АССР в разгар политики «десталинизации» в 1957 г.

В контексте мобилизации памяти и ее дальнейшего использования для создания постсоветского образа «воюющего чеченца» Хьюз критически отмечает, что «большинство рассказов о чеченском сопротивлении России после 1991 года преувеличены и мифологизированы» [18, с. 21]. Он ставит под сомнение «горские» (автор выделяет кавычками именно это слово) и клановые (тайповые) узы чеченского общества в условиях вооруженных действий.

При этом Хьюз уделяет незначительное внимание роли депортации в мобилизации коллективной памяти чеченцев в начале 1990-х гг., делая отсылку к другому ученому – Дж. Б. Данлопу. Опубликованная им в 1998 г. книга «Россия противостоит Чечне» представляет собой первый из двух томов о вооруженном конфликте.

В первой книге Данлопа читатель только знакомится с началом вооруженных действий 1994 г. в Чечне. Автор выстраивает таким образом свой исторический обзор самых ранних столкновений между русскими и чеченцами, что, описав их, сразу переходит к взаимоотношениям двух народов

в советский период – наиболее противоречивый. Далее он переходит к «чеченской революции 1991 года», посвящает отдельную главу приходу Дж. Дудаева к власти, последовательно анализируя факторы, оказавшие влияние на формирование его как лидера движения за независимость Чечни. Ссылаясь на чеченского историка Т. Музаева, Данлоп описывает главные цели созданного в ноябре 1990 г. исполкома Чеченского национального съезда, который возглавил Дудаев: «реализация политического суверенитета, достижение возрождения чеченского языка и восстановление культурной и исторической памяти чеченского народа» [19, с. 20].

Автор не просто описывает хронологию событий и противостояния России и Чечни, но рассуждает о строительстве этнократического государства в период правления Дудаева, часто подкрепляя собственные тезисы его высказываниями-цитатами из федеральных газет (он прибегает к многочисленным публицистическим источникам на русском языке).

В последней главе анализируется переговорный процесс между Россией и Чечней в период с 1992 по 1994 г., делается попытка выявить ключевые причины провала в поисках мирного урегулирования конфликта, а в заключении Данлоп пытается извлечь уроки из опыта прошлого, что представляется важным для настоящего исследования. Впрочем, Данлоп рассматривает федеральный центр сквозь призму негативизма, подчеркивая «ошибки русских», «дисбаланс сил» между Москвой и Грозным, которые в конечном счете привели к «завоеванию этого региона Россией» [20, с. 27].

В своих работах Данлоп делает постоянные отсылки к известному историку и крупнейшему израильскому специалисту по истории ислама на Северном Кавказе – М. Гаммеру. В 2000 г. Гаммер подверг критическому анализу сборник эссе под редакцией Б. Фоукса о российско-чеченских отношениях «Россия и Чечня: перманентный кризис», опубликованный в 1998 г. [21].

Израильский автор так начинает свой анализ сборника эссе: «В 1990-х годах, после распада Советского Союза, в Центральной Азии и на Кавказе появились «новые» (то есть новые для западных правительств, ученых и общественности) мусульманские государства. Более того, этот южный пояс бывшего СССР – как внутри Российской Федерации, так и за ее пределами – вскоре превратился в полосу конфликтов и нестабильности. И снова внезапная потребность в экспертах и исследованиях породила огромное количество публикаций, подавляющее большинство из которых стали пустой тратой зеленых лесов Земли, времени и денег читателя» [22, с. 189].

Гаммер убежден в том, что «российско-чеченская война 1994–1996 гг.» не стала исключением. Из множества книг, опубликованных к 2000 г., следует обратить внимание лишь на очень немногие из них. Рецензируемая Гаммером книга «не относится к этому крошечному меньшинству» [22, с. 189]. Он подвергает критике эссе зарубежных авторов, демонстрируя их ошибки в исторических фактах, названиях чеченских населенных пунктов, датах произошедших событий. Подобная критика Гаммером своих коллег подчеркивает дефицит комплексных исследований по обозначенной теме.

Однако автор задается чрезвычайно важным вопросом: как использовать источники, которые заведомо не соответствуют действительности? Один из авторов сборника эссе, П. Сайрен, в работе «Битва за Грозный: российское вторжение в Чечню, декабрь 1994 – декабрь 1996 гг.» подчеркивает эту дилемму: «Пропагандистские усилия с обеих сторон в этом конфликте <...> сделали объективный и точный анализ событий <...> чрезвычайно трудным» [21, с. 97].

При этом Сайрен использует преимущественно российские источники наряду с материалами западных СМИ, поскольку иностранные корреспонденты, по крайней мере до начала войны, вещали преимущественно из Москвы. Следовательно – по мнению Гаммера – отражали российскую точку зрения и официальную информацию. Чеченские же источники, опубликованные в Москве или на Украине, отсутствуют в эссе Сайрен. В этом случае Гаммер в своей рецензии настаивает на использовании источников от 1996 г. за авторством З. Яндарбиева (опубликован во Львове), Л. Усманова и У. Лаудаева. Однако Гаммер сам совершает ошибку в фамилии чеченских авторов, поскольку Умалат Лаудаев был первым чеченцем, осветившим в исследовании на русском языке проблемы истории и этнографии чеченского народа еще в 1872 г. В комментариях Гаммер приводит название работы, которой, по его мнению, не достаёт в арсенале многих зарубежных исследователей вооруженного конфликта в Чечне, – «Чеченцы: история и современность» под редакцией Айдаева Ю. [23].

Также Гаммер справедливо отмечает, что использование другими иностранными исследователями русскоязычных источников периода «первой чеченской» привело к неоднозначной и даже спорной интерпретации прошлого. Он находит у Сайрен «сильно преувеличенную численность чеченских

боевиков и утверждения русских о том, что на стороне Чечни сражалось большое количество иностранных «наемников»» [22, с. 190]. Это может быть связано с тем, что зарубежные авторы не подвергали критике данные, опубликованные в официальных российских источниках, которые могли быть использованы в целях пропаганды или дезинформации.

Также он оспаривает выводы Сайрен о том, население, проживавшее в республике на момент начала боевых действий в 1994 г., было преимущественно сельским и аполитичным. Гаммер рекомендует многим исследователям обратиться к последней Всесоюзной переписи населения 1989 года во избежание подобных выводов. В целом, автор ставит под сомнение выводы многих иностранных исследователей относительно описания первого этапа вооруженного конфликта в Чечне 1994–1996 гг. Это указывает на неоднозначность интерпретации этого периода в зарубежной историографии.

От независимости к войне (1999–2009)

В конце сентября 1999 г. президент РФ издал указ «О мерах по повышению эффективности контртеррористических операций на территории Северо-Кавказского региона Российской Федерации»¹, положивший начало контртеррористической операции (КТО), которую иначе именуют второй чеченской войной, продлившейся до 16 апреля 2009 г. Этому формально предшествовали нападение боевиков Шамиля Басаева и Хаттаба на Дагестан и серия терактов в Буйнакске, Волгодонске и Москве в сентябре 1999 г.

Теракт в США 11 сентября 2001 г. вывел борьбу с терроризмом на международный уровень. Трагедия 11 сентября фактически сняла «международные претензии к России по поводу Чечни» [24, с. 47] и автоматически встретила Россию на какое-то время в международную антитеррористическую коалицию под временным лидерством США. Профессор Дж. Рассел подтверждает этот тезис: чеченский конфликт не только стал самым кровопролитным со времен Второй мировой войны, а после событий 11 сентября 2001 г. еще и оказался линией фронта России в международной «войне с терроризмом» [25].

Можно утверждать, что именно новая международная повестка борьбы с терроризмом нивелировала в общественном дискурсе «ичкерийское» прошлое Чечни периода 1991–1999 гг. Перед зарубежными учеными встала проблема получения информации из зоны конфликта, поскольку Москва стремилась не допускать ошибки прошлого – позволять иностранным журналистам вмешиваться в ход событий на Северном Кавказе. Россия выражала обеспокоенность вследствие «неоднократных нарушений журналистской этики и искажения информации со стороны ряда журналистов»², напоминая о случаях подтасовки фактов и фальсификации. В качестве примера можно привести разоблачение видеорепортажа из Чечни корреспондентом одного из частных телеканалов ФРГ Ф. Хёфлингом, который был освобожден руководством телеканала от работы³.

В марте 2000 г. федеральный центр признал «определенную долю ответственности за ненормальную ситуацию, сложившуюся в Чеченской Республике в 1996–1999 гг., которую «несут и федеральные органы власти, не принявшие своевременно необходимых мер по возвращению Чеченской Республики в правовое поле Российской Федерации»⁴. При этом «за период проведения антитеррористической операции Северный Кавказ посетило более 550 иностранных журналистов, некоторые из которых – неоднократно. Многие иностранные журналисты постоянно находятся в Моздоке и участвуют в поездках по региону вместе с направляемыми туда из Москвы группами»⁵.

1. Указ Президента Российской Федерации от 23.09.1999 г. № 1255с «О мерах по повышению эффективности контртеррористических операций на территории Северо-Кавказского региона Российской Федерации» // URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/14427> (Дата обращения 20.06.2024 г.)

2. Меморандум делегации Федерального Собрания Российской Федерации в Парламентской ассамблее Совета Европы от 28 марта 2000 года относительно реализации Рекомендации ПАСЕ 1444 (2000) «О ситуации в Чеченской Республике» // Официальный сайт Министерства иностранных дел РФ, 04.04.2000 г. URL: <https://www.mid.ru/tv/?id=1684746&lang=ru>

3. Корреспондент немецкой телекомпании Франк Хефлинг уволен «за ложь и обман» // Lenta.ru, 01.01.2000. URL: <https://lenta.ru/news/2000/02/29/film/?ysclid=lxsrjjaix275106600>

4. Меморандум делегации Федерального Собрания Российской Федерации в Парламентской ассамблее Совета Европы от 28 марта 2000 года относительно реализации Рекомендации ПАСЕ 1444 (2000) «О ситуации в Чеченской Республике» // Официальный сайт Министерства иностранных дел РФ, 04.04.2000 г. URL: <https://www.mid.ru/tv/?id=1684746&lang=ru>

5. Там же.

Однако после 1999 г. практически вся зарубежная историография сводится к формированию образа России-агрессора. В большинстве исследований этого периода отсутствует историческая подоплека, Дудаев как символ независимости начала 1990-х гг. потерял значимость и был предан забвению (что полностью соответствует формированию «новой» памяти о конфликте), а геноцид чеченского народа не оспаривается иностранными авторами. В зарубежной историографии открыто стали говорить о трансформации образа чеченца-жертвы в чеченца-боевика и угрозы не только для безопасности Российской Федерации, но других государств. Более того, многие авторы, опубликовавшие свои работы о вооруженных действиях 1999–2009 гг., стали полноценными акторами новой политики памяти, в которой действия официальной Москвы привели к созданию жесткой вертикали власти Кадырова и превратили насилие в рутинный элемент повседневности в XXI в. [26; 27; 28].

Зарубежная историография этого периода избегает исторического экскурса, тяготеет к рассмотрению причин насилия и терроризма, все чаще используя исследовательскую оптику в фокусе разработок в области безопасности.

Доктор философских наук Дж. Рассел опубликовал серию работ, где задается вопросом: Россия вела войну с терроризмом или войну террора, намекая на цели и методы, к которым прибегал федеральный центр с 1999 г. Именно в начале XXI в. зарубежные исследователи стали противопоставлять видение событий в Чечне этого периода на Западе официальной позиции Москвы. «Хотя Запад <...> разделял цели своего стратегического партнера, он явно был смущен грубой пропагандой российских властей, направленной на создание негативных стереотипов о чеченцах, а также применением чрезмерной силы и широкомасштабными нарушениями прав человека, приписываемыми федеральным силам» [29, с. 73].

В опубликованной в 2004 г. работе «Моджахеды, мафия, безумцы: восприятие чеченцев русскими во время войн в Чечне 1994–96 и 1999–2001 годов» Рассел утверждал, что взрывы в Москве осенью 1999 г. стали отправной точкой в демонизации чеченцев в качестве исламских фундаменталистов. Он отмечает, что, хотя эта тенденция прослеживалась в обеих «чеченских войнах», ключевым отличием на этот раз стало «изменение отношения российской общественности от враждебности во время первой войны к безоговорочной поддержке во время второй» [29, с. 73]. Очевидно, речь идет о том, что российская общественность в 2000 г. приняла подобную интерпретацию «чеченца-моджахеда» и начала поддерживать силовые действия государства на Северном Кавказе.

Один из рецензентов Рассела пишет о его работе: «Кто-то может возразить, что его очевидное сочувствие чеченцам в их страданиях должно значительно снизить научную ценность его работы» [30]. В своих работах Рассел всячески избегает журналистского освещения «российско-чеченских войн» и террористических актов от первого лица, а также отказывается от исторического экскурса, демонстрирующего «ожесточенность взаимоотношений России и Чечни на протяжении веков» [30], к которому склонны практически все иностранные историографические источники.

Рассел – один из немногих зарубежных авторов, кто анализирует причины вооруженных действий в Чечне.

Опираясь на опыт других конфликтов, Рассел выделяет целую главу «предпринимателям насилия», как русским, так и чеченцам, которые извлекают выгоду из затянувшегося конфликта. Но главным стало то, что Рассел подчеркивает последствия этих «двух жестоких войн, добавившиеся к народной памяти о веках преследований и злоупотреблений; столкновение западной и исламской идеологий; преобладание философий, основанных на принципе «цель оправдывает средства»...» [30].

Директор программы по экстремизму в Университете Джорджа Вашингтона Л. Видино в статье «Арабские иностранные боевики и сакрализация чеченского конфликта» рассуждает о том, что неназванный чеченский лидер делился репортеру «The Washington Post» собственными опасениями по поводу прибытия в Чечню «сотен иностранных моджахедов: «Они нам не нужны, они доставят нам много хлопот, и мы не сможем остановить их» [31]. Это демонстрирует важное значение СМИ для иностранного исследователя.

Профессор сосредотачивает внимание на главном отличии «первой чеченской» от «второй». С его точки зрения, «русские войска вторглись в Чечню, развязав вторую чеченскую войну, характеризующуюся, с одной стороны, неизбирательными российскими атаками, а с другой – террористической тактикой, применяемой иностранными джихадистами» [32]. Это подтверждает тезис об образе России-агрессоре.

При этом автор справедливо отмечает, что до 2000 г. в Чечне не было ни одного теракта, совершенного смертником [33]. После 2000 г., напротив, чеченские террористы-смертники неоднократно совершали нападения. Таким образом, в зарубежной историографии национальность террористов-смертников в России этого периода была прочно зафиксирована [34; 35; 36]. Появился и пол у самых ярких терактов – женский. «Черные вдовы», как называли чеченских террористок-смертниц, 5 июля 2003 г. совершили нападение на рок-фестивале «Крылья»; 31 августа 2004 г. смертница совершила теракт у вестибюля станции «Рижская» в Москве; крупные авиационные катастрофы в результате взрывов смертниц на борту авиалайнеров Ту-154 и Ту-134, произошедших 24 августа 2004 г. На этих деталях останавливаются почти все зарубежные исследователи вооруженного конфликта в Чечне.

Поэтому большинство иностранных исследователей пришли к выводу, что во «вторую чеченскую» терроризм полностью вытеснил не только традиционную войну, но и партизанскую тактику, до этого широко применявшуюся в Чечне.

Американский политолог, государственный деятель П.Дж. Мерфи изложил список причин, которые могут объяснить, почему терроризм вытеснил все же традиционные методы войны в Чечне. Он считает, что чеченцы приняли тактику терроризма, поскольку другие возможности ограничены: «...это недорого и привлекает более крупные иностранные инвестиции; Власть Басаева выросла; а чеченцы стали нетерпеливыми» [37, с. 197]. Мерфи добавляет к этим веским причинам главное обстоятельство, характеризовавшее Чечню первой декады XXI в. – радикальное изменение взглядов террористов благодаря привнесению в регион извне ваххабизму.

Образ врага, а также природа самого конфликта отныне рассматривались многими боевиками сквозь призму ваххабизма, превратив его в настоящую религиозную войну между добром и злом, Аллахом и неверными [31]. «Вторая чеченская война» получила столь пристальное внимание в экспертной и академической среде, поскольку зарубежные авторы тиражировали тезис о сакрализации этой самой религиозной войны, приписывая насилию не только чеченский след, но и радикальный ислам. Вполне логично, что «когда война принимает подобные очертания и становится сакральной, исчезают все ограничения на применение насилия» [38]. В большинстве случаев американские исследователи концентрировали внимание не столько на чеченских боевиках, сколько на радикальном исламе, представлявшем в тот период мировую угрозу. И в первую очередь – для США.

Впоследствии профессор исламской истории Массачусетского университета Б.Г. Уильямс в 2015 г. опубликовал книгу «Ад в Чечне: российско-чеченские войны, миф об Аль-Каиде и взрывы на Бостонском марафоне», где вновь обратился к травматическому прошлому американцев – теракту 11 сентября 2001 г. Но в его описании эффект этой трагедии минимизируется на фоне потрясшего Америку террористического акта 15 апреля 2013 г. на Бостонском марафоне, «когда виновниками оказались жители США чеченского происхождения» [39].

Спустя десять лет после зарождения полноценного направления в зарубежной историографии по «второй чеченской войне», где, казалось бы, иностранные исследователи стараются изучить и обогатить борьбу с терроризмом с 1999 г., появляется иное направление исследований. Это обусловлено сменой международной политической повестки: радикальный ислам отошел на второй план, став фоновой угрозой, в то время как образ чеченца-ваххабита начал вновь приобретать черты жертвы политического режима современной России. Запад постепенно начал масштабировать врага до самой Российской Федерации.

Профессор Уильямс пишет свою книгу с явной симпатией к чеченскому народу. Аннотация к его книге усиливает это ощущение: «...трагическую историю разрушенной войной родины террористов, в том числе завоевания при царизме и две кровопролитные войны с постсоветской Россией, которые привели к возвышению Владимира Путина, – показывая, как конфликт там повлиял на рост самой смертоносной доморощенной террористической сети в Европе» [39]. Примечательно, что Бостон – родной город Уильямса, и книга «Ад в Чечне...» стала его попыткой раскрыть глубинные связи между этим богатым американским мегаполисом и отдаленной зоной конфликта на Северном Кавказе, где когда-то жили чеченцы Царнаевы. «Ад действительно становится понятен, когда Уильямс рассказывает о судьбе чеченцев, начиная с ранней советской эпохи», – так отзывается лондонская «Таймс» о книге Уильямса.

Вероятно, читатели «Таймс» приняли за константу повествование Уильямса, но в нашем исследовании важно обозначить: автор явно преувеличивает, излагая историю «террористической кампании

чеченцев в России», изо всех сил стараясь увязать чеченцев-террористов с «Аль-Каидой» и радикальным исламом. Это подтверждают другие американские авторы, в частности, Г.М. Хан – американский политолог и геополитический исследователь, специализирующийся на исламе и политике в России и Евразии.

В экспертном докладе для Института стратегических исследований Военного колледжа сухопутных войск (США) за три года до выхода книги «Ад в Чечне...» Хан пишет, что «если кто-то предпочитает сузить проблему до чеченцев, то Брайан Глинн Уильямс заявляет, что после продолжительного путешествия по Афганистану он не смог найти доказательств того, что там когда-либо воевал хотя бы один чеченский боец» [40; 41]. Однако Хан не согласен с этим, приводя в качестве контраргумента размытый тезис, согласно которому «...поступали многочисленные сообщения о том, что чеченцы сражались не только в Афганистане, но и в Ираке против американских войск» [42, с. 23]. Учитывая контекст и год публикации экспертного доклада (2012 г. – прошел год с момента окончания затяжного вооруженного конфликта в Ираке), иного вывода у американских специалистов быть не могло. Впрочем, вопрос присутствия «Аль-Каиды» в Чечне не оставляет зарубежных исследователей и сегодня. Итальянский автор К. Барби предполагает, что освещение участия «Аль-Каиды» в чеченских событиях было специально подчеркнуто российским правительством и средствами массовой информации с целью оправдания милитаризации региона [43].

Гентского университета. Она помещает «День памяти и скорби» как день поминовения в Чечне в центр своего исследования, в котором эта мемориальная дата контрастирует с официальным российским нарративом, сосредоточенном исключительно на победе в Великой Отечественной войне, а не на сталинских репрессиях. Клокер, будучи исследователем в области прав человека, приходит к выводу, что коллективные воспоминания, оспаривающие данный официальный исторический нарратив, «воспринимаются властями как препятствующие построению национальной российской идентичности» [45].

Только в начале второй декады XXI в. в зарубежной историографии начинает формироваться пока еще сравнительно малый корпус источников, посвященных изучению памяти о «чеченских войнах» и роли памяти о депортации 1944 г.

В частности, в 2014 г. появляется первое издание коллективной монографии «Чечня в войне и за ее пределами», где авторы изучают не только вооруженный конфликт в Чечне, но его последствия для локального общества. Однако главным в работе стало то, как вспоминают об этом конфликте годы спустя. Содержание и названия разделов монографии [46] указывает на определенную логику повествования иностранных исследователей: «Следы войны: между памятью и стиранием», «Грозный будто до войны: память и примирение в «виртуальных» и «реальных» постсоветских сообществах», «Вспомнить и забыть в Чечне сегодня: использование Великой Отечественной войны в создании нового исторического нарратива», «Жертвы и герои: память о российских военных потерях в чеченском конфликте», «Восстановление Чечни на стыке политики и экономики».

В этой коллективной работе приняли участие не только зарубежные, но и российские исследователи и эксперты, а также упомянутый ранее Дж. Рассел. Именно благодаря его разделу, как отмечает американский подполковник (в отставке) Р. Шефер, автор книги «Повстанческое движение в Чечне и на Северном Кавказе: от газавата к джихаду» [47], иностранный читатель получит представление о том, какие ценности могут быть приписаны «нелиберальной демократии» Кадырова в Чечне [48]. С учетом предвзятости Шефера и его обращению к хрестоматийным в США миростроительству и демократии, он все же справедливо подмечает, что, хотя в названии коллективной монографии слово «война» занимает центральное место, очень малая часть книги посвящена тщательному обсуждению войны как социально-политического феномена. «Использование точных терминов важно для любой научной дискуссии» [48, с. 182], – заключает он.

Сам того не зная, американский подполковник поднял важный вопрос в области изучения коллективной памяти о чеченских событиях постсоветского периода. Поскольку до сих пор ни в российской, ни в зарубежной историографии не существует общепринятого наименования вооруженных действий 1994–1996 гг. и 1999–2009 гг. в Чечне.

Заключение

Анализ зарубежной историографии о вооруженном конфликте в Чечне позволяет сделать следующие выводы:

- события 1994–1996 г. вызвали «бум» среди иностранных авторов, отдававших предпочтение стилю журналистского расследования, но внесших незначительный вклад в понимание причин и последствий этих событий,

- использование зарубежными исследователями русскоязычных источников периода «первой чеченской» привело к неоднозначной и даже спорной интерпретации прошлого, поскольку тот период был преимущественно освещен в СМИ, а их данные, как правило, не подвергались критике,

- иностранные авторы, описавшие 1994–1996 гг., сместили исследовательский фокус на сепаратизм Чечни и ее борьбу за независимость от России с учетом исторического прошлого (начиная с Кавказской войны),

- решающую роль в мобилизации коллективной памяти перед началом вооруженных действий в 1994 г. сыграла массовая депортация 1944 г., к которой обращались практически все иностранные авторы,

- отдельные иностранные авторы использовали слово «этноцид», «геноцидная депортация» и другие подобные наименования трагических событий 1944 г. с целью объяснения последующей милитаризации чеченского общества с началом перестройки,

- новая международная повестка борьбы с терроризмом после 11 сентября 2001 г. нивелировала в общественном дискурсе «ичкерийское» прошлое Чечни периода 1991–1999 гг.,

- зарубежные работы, охватывающие анализ вооруженных действий периода 1999–2009 гг., стали представлять интерес для развития военной отрасли (в частности, в США),

- иностранные исследователи пришли к выводу, что во «вторую чеченскую» терроризм полностью вытеснил не только традиционную войну, но даже партизанскую тактику, до этого широко применявшуюся в Чечне,

- зарубежные авторы выявили, что с 1999 г. происходит демонизация чеченца и превращение его в «моджахеда»,

- многие исследователи настаивали на росте связей чеченских боевиков с «Аль-Каидой», в результате чего сформировалась дискуссия, где этот тезис неоднократно оспаривался,

- с 2010-х гг. в зарубежной историографии начинает формироваться пока еще сравнительно малый корпус источников, посвященных изучению памяти о «чеченских войнах» и роли памяти о депортации 1944 г.,

- в российской и в зарубежной историографии отсутствует единообразное наименование вооруженных действий 1994–1996 гг. и 1999–2009 гг. в Чечне.

Несмотря на то, что этот вооруженный конфликт перестал привлекать внимание журналистов и большинства зарубежных ученых, влияние боевых действий на формирование коллективной памяти чеченцев все еще не изучено. В равной степени не исследована коллективная память о чеченских событиях за пределами республики, что представляется перспективным направлением в области memory studies.

Финансирование. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ №23-28-01643 «Институционализация коллективной памяти в постконфликтный период в Чечне: динамика и закономерности», <https://rscf.ru/project/23-28-01643/>.

Acknowledgements. The article was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation No. 23-28-01643 “Institutionalization of collective memory in the post-conflict period in Chechnya: dynamics and patterns”, <https://rscf.ru/project/23-28-01643/>.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. McGrattan C., Hopkins S. Memory in post-conflict societies: from contention to integration? // *Ethnopolitics*. 2017. Т. 16. №. 5. Pp. 488–499.
2. Gans H.J. Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America // *Ethnic and racial studies*. 1979. Т. 2. №. 1. Pp. 1–20.
3. Smith A.D. The ethnic revival. CUP Archive, 1981.
4. London School of Economics and Political Science. 256 p.;
5. Fishman J.A. et al. The rise and fall of the ethnic revival: Perspectives on language and ethnicity. Berlin: Mouton, 1985. 531 p.
6. Treisman D.S. Russia's "ethnic revival": the separatist activism of regional leaders in a postcommunist order // *World politics*. 1997. Т. 49. №. 2. Pp. 212–249.
7. Albert C.D. The ethno-violence nexus: measuring ethnic group identity in Chechnya // *East European Politics*. 2014. Т. 30. №. 1. Pp. 123–146.
8. Hajda L. Ethnic politics and ethnic conflict in the USSR and the post-Soviet states // *Humboldt Journal of Social Relations*. 1993. Pp. 193–278.
9. Gökay B. Post-Soviet Disorder: war in Chechnya // *The Turkish Yearbook of International Relations*. 1994. №. 24. Pp. 25–37.
10. Горюшина Е.М. Непримириемые нарративы о «Другом»: изучение памяти о вооруженном конфликте в Чечне // *Ideology and Politics Journal*. 2020. Т. 16. № 2. С. 279–303.
11. Halbwachs M. On collective memory. University of Chicago press, 2020.
12. Семенова В.В. Травматическая память как мобилизационный ресурс коллективной идентичности // *Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс]: Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. — М.: РОС, 2012. 1 CD ROM. URL: <http://www.isras.ru/files/File/congress2012/part57.pdf>. — С. 7798–7818.*
13. Campana A. Collective memory and violence: The use of myths in the Chechen separatist ideology, 1991–1994 // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2009. Vol. 29. № 1. Pp. 43–56.
14. Williams B.G. Commemorating "the deportation" in post-Soviet Chechnya: the role of memorialization and collective memory in the 1994–1996 and 1999–2000 Russo-Chechen Wars // *History & Memory*. 2000. Т. 12. №. 1. Pp. 101–134.
15. Gall C., De Waal T. Chechnya: calamity in the Caucasus. NYU Press, 1998. 416 p.
16. Volkan V.D. Transgenerational transmissions and chosen traumas: An aspect of large-group identity // *Group Analysis*. 2001. Т. 34. №. 1. Pp. 79–97.
17. Iandarbiev Z. Chechnia – bitva za svobodu [Chechnya: The Battle for Freedom]. Lviv, 1996.
18. Hughes J. Chechnya: The causes of a protracted post-soviet conflict // *Civil Wars*. 2001. Т. 4. №. 4. Pp. 11–48.
19. Музаев Т. Чеченская республика: органы власти и политические силы. М.: Информационно-Экспертная Группа Панорама, 1995.
20. Dunlop J. B. Russia confronts Chechnya: roots of a separatist conflict. Cambridge University Press, 1998.
21. Sirén P. The Battle for Grozny: The Russian Invasion of Chechnya, December 1994–December 1996. In: *Russia and Chechnia: the permanent crisis: essays on Russo-Chechen relations*. London: Macmillan, 1998.
22. Gammer M. Review of Russia and Chechnia: The Permanent Crisis. Essays on Russo-Chechen Relations, by B. Fowkes // *Middle Eastern Studies*, 36(4), 189–196. <http://www.jstor.org/stable/4284122>

REFERENCES

1. McGrattan C., Hopkins S. Memory in post-conflict societies: from contention to integration? *Ethnopolitics*. 2017; 16(5): 488–499.
2. Gans H.J. Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*. 1979; 2(1): 1–20.
3. Smith AD. The Ethnic Revival. CUP Archive, 1981.
4. London School of Economics and Political Science, 256 p.
5. Fishman J.A. et al. *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*. Berlin: Mouton, 1985.
6. Treisman DS. Russia's "ethnic revival": the separatist activism of regional leaders in a postcommunist order. *World Politics*. 1997; 49(2): 212–249.
7. Albert CD. The ethno-violence nexus: measuring ethnic group identity in Chechnya. *East European Politics*. 2014; 30(1): 123–146.
8. Hajda L. Ethnic politics and ethnic conflict in the USSR and the post-Soviet states. *Humboldt Journal of Social Relations*. 1993, 19(2): 193–278.
9. Gökay B. Post-Soviet Disorder: war in Chechnya. *The Turkish Yearbook of International Relations*. 1994; 24: 25–37.
10. Goryushina EM. Irreconcilable narratives about the 'Other': studying the memory of the armed conflict in Chechnya. *Ideology and Politics Journal*. 2020; 16(2): 279–303. (In Russ)
11. Halbwachs M. *On Collective Memory*. University of Chicago Press, 2020.
12. Semenova VV. Traumatic memory as a mobilization resource of collective identity. *Sociology and Society: Global Challenges and Regional Development* [Electronic resource]: Proceedings of the IV Regular All-Russian Sociological Congress / ROS, IS RAS, AN RB, ISPP. Moscow: ROS, 2012, pp. 7798–7818. Available at: <http://www.isras.ru/files/File/congress2012/part57.pdf>. (In Russ)
13. Campana A. Collective memory and violence: The use of myths in the Chechen separatist ideology, 1991–1994. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2009; 29(1): 43–56.
14. Williams BG. Commemorating 'the deportation' in post-Soviet Chechnya: the role of memorialization and collective memory in the 1994–1996 and 1999–2000 Russo-Chechen Wars. *History & Memory*. 2000; 12(1): 101–134.
15. Gall C., De Waal T. *Chechnya: Calamity in the Caucasus*. NYU Press, 1998.
16. Volkan V.D. Transgenerational transmissions and chosen traumas: An aspect of large-group identity. *Group Analysis*. 2001; 34(1): 79–97.
17. Iandarbiev Z. *Chechnya – Bitva za svobodu [Chechnya: The Battle for Freedom]*. Lviv, 1996.
18. Hughes J. Chechnya: The causes of a protracted post-Soviet conflict. *Civil Wars*. 2001; 4(4): 11–48.
19. Muzaev T. *Chechen Republic: Authorities and Political Forces*. Moscow: Information and Expert Group Panorama, 1995. (In Russ)
20. Dunlop J.B. *Russia Confronts Chechnya: Roots of a Separatist Conflict*. Cambridge University Press, 1998.
21. Sirén P. The Battle for Grozny: The Russian Invasion of Chechnya, December 1994–December 1996. In: *Russia and Chechnia: the permanent crisis: essays on Russo-Chechen relations*. London: Macmillan, 1998.
22. Gammer M. Review of Russia and Chechnia: The Permanent Crisis. Essays on Russo-Chechen Relations, by B. Fowkes. *Middle Eastern Studies*. 36(4): 189–196. URL: <http://www.jstor.org/stable/4284122>
23. Aidaev YuA. *Chechens: History and Modernity*. Moscow: Mir Tvoyemu Domu, 1996. (In Russ)
24. Borydyugov G. (ed.) *Victory-70: Reconstruction of the Anniversary*. Moscow: AIRO-XXI, 2015. (In Russ)

23. Айдаев Ю.А. Чеченцы: история и современность. М.: Мир твоему дому, 1996. – 351 с.
24. Победа-70: реконструкция юбилея; под ред. Геннадия Бордюгова. М.: АИРО-XXI, 2015.
25. Горюшина Е.М. Политика памяти на Кавказе после 1989 г.: теоретическое обоснование нарратива о войне в Чечне // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2021. Т. 12. №. 10 (108).
26. Russell J. Ramzan Kadyrov: the indigenous key to success in Putin's Chechenization strategy? // *Nationalities Papers*. 2008. Т. 36. №. 4. Pp. 659–687.
27. Šmíd T., Mareš M. 'Kadyrovtsy': Russia's counterinsurgency strategy and the wars of paramilitary clans // *Journal of Strategic Studies*. 2015. Т. 38. №. 5. Pp. 650–677.
28. Russell J. Kadyrov's Chechnya – Template, Test or Trouble for Russia's Regional Policy? // *Russian Regional Politics under Putin and Medvedev*. Routledge, 2014. Pp. 149–168.
29. Russell J. Mujahedeen, mafia, madmen: Russian perceptions of Chechens during the wars in Chechnya, 1994–96 and 1999–2001 // *The Journal of Communist Studies and Transition Politics*. 2002. Т. 18. №. 1. Pp. 73–96.
30. Elliot I. Review. Chechnya: Russia's 'War on Terror' by John Russell. *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), May 2008, Vol. 84, No. 3, Power and Rules in the Changing Economic Order (May, 2008). Pp. 586–588. URL: <https://www.jstor.org/stable/25144845>
31. Vidino L. The Arab foreign fighters and the sacralization of the Chechen conflict // *al Nakhlah*. 2006. Т. 2. URL: https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/aln/aln_spring06/aln_spring06e.pdf
32. Vidino L. How Chechnya became a breeding ground for terror // *Middle East Quarterly*. Summer 2005. Pp. 57–66.
33. John Reuter. "Chechnya's Suicide Bombers: Desperate, Devout, or Deceived," *The American Committee for Peace in Chechnya*, Sept. 16, 2004.
34. Henkin Y. From tactical terrorism to Holy War: the evolution of Chechen terrorism, 1995–2004 // *Central Asian Survey*. 2006. Т. 25. №. 1–2. Pp. 193–203.
35. Speckhard A., Ahkmedova K. The making of a martyr: Chechen suicide terrorism // *Studies in conflict & Terrorism*. 2006. Т. 29. №. 5. Pp. 429–492.
36. Lapidus G.W. Putin's war on terrorism: Lessons from Chechnya // *Post-Soviet Affairs*. 2002. Т. 18. №. 1. Pp. 41–48.
37. Paul J. Murphy, *The Wolves of Islam: Russia and the Faces of Chechen Terror*. Washington, D.C.: Brassey's Inc., 2004. 197.
38. Juergensmeyer M. *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. Univ of California Press, 2017. Т. 13.
39. Williams B.G. *Inferno in Chechnya: The Russian-Chechen wars, the Al Qaeda myth, and the Boston Marathon bombings*. – University Press of New England, 2015.
40. Williams B.G. Shattering the Al-Qaeda-Chechen Myth (Part II) // *Chechnya Weekly*. 2003. Т. 4. №. 40.
41. Williams B.G. Allah's foot soldiers: An assessment of the role of foreign fighters and Al-Qa'ida in the Chechen insurgency // *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus*. Routledge, 2007. Pp. 174–196.
42. Army War College (US). Strategic Studies Institute. Russia's homegrown insurgency: Jihad in the North Caucasus. – Strategic Studies Institute, US Army War College, 2012. URL: <https://tile.loc.gov/storage-services/master/gdc/gdcebookspub-lic/20/23/69/27/88/2023692788/2023692788.pdf>
43. Barbi C. Radicalizzazione e islamizzazione in Cecenia // *Analytica for intelligence and security studies*, 2021. URL: <https://www.analyticaintelligenceandsecurity.it/wp-content/uploads/Caterina-Barbi-Terrorismo-Cecenia.pdf>
44. Williams B.G. Commemorating "the deportation" in post-Soviet Chechnya: the role of memorialization and collective
25. Goryushina E.M. The Politics of Memory in the Caucasus after 1989: Theoretical Justification of the Narrative of the War in Chechnya. *Electronic Scientific and Educational Journal "Istoriya"*. 2021; Vol. 12, 10(108). (In Russ)
26. Russell J. Ramzan Kadyrov: the indigenous key to success in Putin's Chechenization strategy? *Nationalities Papers*. 2008; 36(4): 659-687.
27. Šmíd T., Mareš M. "Kadyrovtsy": Russia's counterinsurgency strategy and the wars of paramilitary clans. *Journal of Strategic Studies*. 2015; 38(5): 650-677.
28. Russell J. Kadyrov's Chechnya – Template, Test or Trouble for Russia's Regional Policy? In: *Russian Regional Politics under Putin and Medvedev*. Routledge, 2014: 149-168.
29. Russell J. Mujahedeen, mafia, madmen: Russian perceptions of Chechens during the wars in Chechnya, 1994–96 and 1999–2001. *The Journal of Communist Studies and Transition Politics*. 2002; 18(1): 73–96.
30. Elliot I. Review. Chechnya: Russia's "War on Terror" by John Russell. *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), May 2008; 84(3): 586–588. Available at: <https://www.jstor.org/stable/25144845>
31. Vidino L. The Arab foreign fighters and the sacralization of the Chechen conflict. *al Nakhlah*. 2006; 2. Available at: https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/aln/aln_spring06/aln_spring06e.pdf
32. Vidino L. How Chechnya became a breeding ground for terror. *Middle East Quarterly*. Summer 2005: 57-66.
33. John Reuter. "Chechnya's Suicide Bombers: Desperate, Devout, or Deceived" *The American Committee for Peace in Chechnya*, Sept. 16, 2004.
34. Henkin Y. From tactical terrorism to Holy War: the evolution of Chechen terrorism, 1995–2004. *Central Asian Survey*. 2006. Т. 25. №. 1–2: 193-203.
35. Speckhard A., Ahkmedova K. The making of a martyr: Chechen suicide terrorism. *Studies in conflict & Terrorism*. 2006. Т. 29. №. 5: 429-492.
36. Lapidus G.W. Putin's war on terrorism: Lessons from Chechnya. *Post-Soviet Affairs*. 2002. Т. 18. №. 1. C. 41–48.
37. Paul J. Murphy, *The Wolves of Islam: Russia and the Faces of Chechen Terror*, Washington, D.C. Brassey's Inc., 2004. 197.
38. Juergensmeyer M. *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. Univ of California Press, 2017. Т. 13.
39. Williams B.G. *Inferno in Chechnya: The Russian-Chechen wars, the Al Qaeda myth, and the Boston Marathon bombings*. University Press of New England, 2015.
40. Williams B. G. Shattering the Al-Qaeda-Chechen Myth (Part II). *Chechnya Weekly*. 2003. Т. 4. №. 40.
41. Williams B.G. Allah's foot soldiers: An assessment of the role of foreign fighters and Al-Qa'ida in the Chechen insurgency. *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus*. Routledge, 2007: 174-196.
42. Army War College (US). Strategic Studies Institute. Russia's homegrown insurgency: Jihad in the North Caucasus. – Strategic Studies Institute, US Army War College, 2012. URL: <https://tile.loc.gov/storage-services/master/gdc/gdcebookspub-lic/20/23/69/27/88/2023692788/2023692788.pdf>
43. Barbi C. Radicalizzazione e islamizzazione in Cecenia. *Analytica for intelligence and security studies*, 2021. URL: <https://www.analyticaintelligenceandsecurity.it/wp-content/uploads/Caterina-Barbi-Terrorismo-Cecenia.pdf>
44. Williams B.G. Commemorating "the deportation" in post-Soviet Chechnya: the role of memorialization and collective

memory in the 1994–1996 and 1999–2000 Russo-Chechen Wars // *History & Memory*. 2000. Т. 12. № 1. Pp. 101–134.

45. Klocker C. Suppressing collective memory: Chechnya's 'Day of Memory and Grief' and the rehabilitation of Stalinism in today's Russia // *London Journal of Critical Thought*. 2018. Т. 2. № 2. Pp. 38–49.

46. Le Huérou A. et al. (ed.). *Chechnya at war and beyond*. London: Routledge, 2014.

47. Schaefer R.W. *The insurgency in Chechnya and the North Caucasus: From gazavat to jihad*. – Bloomsbury Publishing USA, 2010.

48. Schaefer R. *Chechnya at War and Beyond*, edited by Anne Le Huérou, Aude Merlin, Amandine Regamey and Elisabeth Sieca-Kozłowski, Routledge, 2014, 278 pp., \$160 (hbk), ISBN 978-0-415-74489-8 // *Caucasus Survey*. 2015. Т. 3. № 2. Pp. 182–185.

46. Le Huérou A. et al. (ed.). *Chechnya at war and beyond*. London: Routledge, 2014.

47. Schaefer RW. *The insurgency in Chechnya and the North Caucasus: From gazavat to jihad*. Bloomsbury Publishing USA, 2010.

48. Schaefer R. *Chechnya at War and Beyond*, edited by Anne Le Huérou, Aude Merlin, Amandine Regamey and Elisabeth Sieca-Kozłowski, Routledge, 2014, 278 pp., \$160 (hbk), ISBN 978-0-415-74489-8 . *Caucasus Survey*. 2015. Т. 3. № 2: 182-185.

Поступила в редакцию 15.07.2024 г.

Принята в печать 05.09.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 15.07.2024

Accepted 05.09.2024

Published 15.09.2024

АРХЕОЛОГИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203621-633>

Исследовательская статья

Амирханов Хизри Амирханович
д.и.н., профессор, академик РАН
Институт археологии РАН, Москва, Россия
amirkhanov@rambler.ru

ПАМЯТНИКИ ОЛДОВАНА ДАГЕСТАНА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ПРЕИСТОРИИ ЕВРАЗИИ

Аннотация. В начале XXI в. в Центральном Дагестане была открыта большая группа памятников эпохи олдована. Мощность раннечетвертичных отложений большинства памятников превышает 70 м. Указанные объекты содержат больше трех десятков культурных слоев. В основной их части археологические остатки представлены только в виде кремневых изделий. Некоторые же слои содержат, кроме того, многочисленные фаунистические материалы. Междисциплинарные исследования культурных слоев показали принципиальную важность полученных данных для решения, прежде всего, проблемы первоначального расселения человека на территории Евразии. Разносторонние данные, полученные в ходе раскопок многослойных стоянок Айникаб 1, Мухкай 1, Мухкай 2 и 2а, Гегалашур 1 демонстрируют факт первого появления древнего человека на Кавказе, т.е. на стыке Юго-Восточной Европы и Западной Азии не позднее 1,95 млн л.н. Эти же данные свидетельствуют о том, что реальная дата данного события определено древнее указанной здесь. Установление последней является задачей продолжающихся исследований. Культурные слои памятников олдована Центрального Дагестана охватывают собой практически весь ранний плейстоцен. Это позволяет рассматривать вопрос о хронологическом месте эпох олдована и раннего ашелья и, соответственно, их культур в местной периодизационной схеме палеолита. Результаты, которые основываются на данных сравнительно-типологического и технологического анализа комплексов из разных уровней культурных напластований этих стоянок, базируются на очевидных данных прямой стратиграфии. Поэтому они не оставляют места для неоднозначных толкований и альтернативных интерпретаций, как возраста, так и вопросов эволюции во времени технико-типологических характеристик каменных индустрий. Такая возможность отсутствует пока в любом другом регионе Евразии. Технико-типологические характеристики каменного инвентаря, происходящего из нижней и средней частей разрезов исследуемых памятников, соответствуют индустрии классического олдована. Показатели же материалов из верхов указанных разрезов демонстрируют закат эпохи олдована и переход к раннему ашелю.

Ключевые слова: Дагестан; Айникаб 1; Мухкай 1; Мухкай 2; Мухкай 2а; олдован; стратиграфия; палеогеография; типология; технология; первоначальное расселение; эволюция культуры

Для цитирования: Амирханов Х.А. Памятники олдована Дагестана в контексте проблематики преистории Евразии // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 621-633. doi.org/10.32653/CH203621-633

ARCHEOLOGY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203621-633>

Research paper

Hizri A. Amirkhanov,
Dr. Sci., Prof., Acad. of RAS
Institute of Archeology of RAS, Moscow, Russia
amirkhanov@rambler.ru

OLDOWAN SITES OF DAGESTAN IN THE CONTEXT OF EURASIAN PREHISTORY

Abstract. In the early 21st century, a substantial group of Oldowan sites was discovered in Central Dagestan. The thickness of the early Quaternary deposits at most of these sites exceeds 70 meters, containing more than three dozen cultural layers. In the majority of these layers, archaeological remains are represented solely by flint tools, while some layers also contain numerous faunal materials. Interdisciplinary studies of these cultural layers have underscored the fundamental importance of the data obtained for addressing the problem of the initial human settlement in Eurasia. Diverse data obtained during excavations of the multi-layered sites of Ainikab 1, Muhkai 1, Muhkai 2 and 2a, and Gegalashur 1 indicate the presence of ancient humans in the Caucasus, at the junction of Southeastern Europe and Western Asia, no later than 1.95 million years ago. The data suggest that the actual date of this event is likely older, a matter currently under ongoing research. The cultural layers of the Oldowan sites in Central Dagestan span nearly the entire Early Pleistocene, permitting the chronological placement of the Oldowan and Early Acheulean periods and their corresponding cultures within the local Paleolithic periodization scheme. Results based on comparative-typological and technological analysis of complexes from different levels of cultural strata at these sites are firmly grounded in direct stratigraphic data, leaving little room for ambiguous or alternative interpretations regarding both the age and the temporal evolution of the technical and typological characteristics of the stone industries. Such an opportunity for detailed study is presently unmatched in any other region of Eurasia. The technical and typological characteristics of stone tools from the lower and middle sections of the studied sites correspond to the classic Oldowan industry. Materials from the upper sections, however, indicate the decline of the Oldowan era and the transition to the Early Acheulean.

Keywords: Dagestan; Ainikab 1; Muhkai 1; Muhkai 2; Muhkai 2a; Oldowan; stratigraphy; paleography; typology; technology; early settlement; culture evolution

For citation: H.A. Amirkhanov. Oldowan sites of Dagestan in the context of Eurasian prehistory. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 621-633. doi. [org/10.32653/CH203621-633](https://doi.org/10.32653/CH203621-633)

Введение

Открытие памятников олдована на территории Евразии задержалось надолго в сравнении с Восточной Африкой, ставшей настоящим клондайком для исследователей древнейшего палеолита мира. Вне пределов Африки первые памятники олдована были открыты в Южной Аравии в 1984 г. [1; 2] и практически тогда же в Дманиси на Кавказе [3; 4; 5].

Наиболее представительными для олдована Кавказа с точки зрения количественной полноты коллекций, основательности их стратиграфических, типологических характеристик и достоверности датировок являются материалы стоянки Дманиси на Южном Кавказе и памятников раннего плейстоцена в Центральном Дагестане. Первые содержат в своем составе богатые палеоантропологические находки и служат основанием для определения физического типа человека, обитавшего здесь в рассматриваемую эпоху. Дагестанские же стоянки являются уникальными для рассмотрения проблем стратиграфии, хронологии и эволюции культуры древнейших обитателей региона на протяжении почти всего раннего плейстоцена. Указанные материалы одинаково ценны и с точки зрения морфологического стандарта, и типологической структуры каменного инвентаря олдована Кавказа. С географической точки зрения оба района, к которым относятся названные памятники, связаны с бассейном Каспийского моря несмотря на то, что один из них располагается на Южном Кавказе, а второй – в восточной части Северного Кавказа.

Памятники Центрального Дагестана характеризуются не просто наборами разрозненных находок, обнаруживаемых в естественных обнажениях. Они составляют огромный пласт культуры и отвечают самым строгим требованиям, которые могут быть предъявлены к опорным археологическим памятникам раннего плейстоцена Евразии. Здесь исследуется группа из 8 памятников. На четырех из них (Айникаб 1, Мухкай 1, Мухкай 2 и 2а, Гегалашур 1) выявлено обобщенно 104 литологических горизонта, содержащих археологические остатки. Раннеплейстоценовые разрезы большинства этих памятников уникальны по мощности своих культурных напластований и хронологическому охвату не только для Кавказа. Мощность раннеплейстоценовых отложений памятников превышает 70 м, а продолжительность времени формирования толщи составляет 1,4 млн лет в диапазоне, примерно, от 2,3 млн л.н. (но не менее 1,95 млн л.н.) до 0,8 млн л.н.

Интенсивное изучение памятников олдована Дагестана [6–12] осуществляется с использованием различных естественнонаучных методов анализа: геоморфологического, литологического, минералогического, палеопедологического, палеонтологического, малокологического, палинологического, фитолитного и др. К этим работам привлечены специалисты шести академических институтов и Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Помимо возможностей некоторых из названных методов, для датировки культурных слоев использованы многочисленные данные палеомагнитных исследований. Для одного из рассматриваемых памятников – Айникаб 1 – получены также определения абсолютного возраста с использованием метода ESR. Верификации датировок палеонтологическим методом способствует и то, что в некоторых из слоев трех из указанных памятников (Айникаб 1, Мухкай 2 и 2а) помимо каменных орудий обнаруживаются многочисленные костные остатки ископаемой фауны.

Вопросы хронологии

Датировки памятников олдована Дагестана основываются на сочетании конкретных данных указанных ниже методов исследований:

- 1) геолого-геоморфологический;
- 2) палеопедологический;
- 3) палеомагнитный;
- 4) палеоботанический;
- 5) палеонтологический,
- 6) метода электронно-спинного анализа (вариант названия – ЭПР – электронно-парамагнитный резонанс).

В приведенном перечислении отсутствует собственно археологический метод датирования. Естественно, что он не сбрасывается со счетов, хотя датировки ни одного из исследуемых памятников не основываются только, или даже преимущественно, на нем.

Геолого-геоморфологический метод был актуальным на самом раннем этапе наших исследований, когда не существовало никаких других данных (помимо собственно археологических) для датировки материалов Центрального Дагестана. Приуроченность культурных остатков к отложениям водораздела рек Акуша и Усиша, в теле которого залегают речные долины, давала основания для датировки археологических материалов временем, предшествующим этапу формирования современной речной сети (соответственно, сети долин) на Северо-Восточном Кавказе, т.е. древнее рубежа раннего и среднего плейстоцена (ок. 0,8 млн л.н.). В ходе исследований этот аргумент датировки отошел по своей значимости на второй план, так как появились новые, более конкретные, данные для датировки культурных слоев. Однако первоначально и этот, казалось бы, простой аргумент в пользу древности вновь открытых памятников удавалось донести не до всех коллег.

Палеопедологический метод позволил впервые для северо-востока Кавказа получить конкретные палеопочвенные данные для характеристики природных условий на стадии первоначального освоения человеком исследуемого региона [13; 14]. Для средней части разрезов мухкайских стоянок удалось реконструировать, используя данный метод, маршевые ландшафты, имевшие здесь место в одну из стадий древней трансгрессии Каспийского моря. Полученные данные послужили также косвенным подтверждением вывода о значительной выраженности тектонических событий и горообразования на Восточном Кавказе в раннем плейстоцене.

Палеомагнитный метод. Использование этого метода стало особенно актуальным, когда выяснилось, что четвертичные рыхлые отложения водораздела рек Акуша и Усиша, содержащие культурные остатки, имеют мощность, превышающую 70 м. К настоящему времени этот метод использован на четырех памятниках Центрального Дагестана (Айникаб 1, Мухкай 1 и 2, Гегалашур 1). Исследования проводились специалистами, работающими в разных профильных лабораториях [15]¹. В необходимых случаях результаты перепроверялись. Все полученные данные коррелируются друг с другом. Они позволяют выстроить для исследуемых памятников сопоставимые друг с другом шкалы смены палеомагнитных событий [6]. К настоящему времени подобными исследованиями охвачены отложения стоянок Мухкай 1 на всю глубину и Мухкай 2 на глубину до 34 м от современной дневной поверхности. Задача дальнейших работ состоит в продолжении тестирования отложений по данному методу на такую же глубину от достигнутого к настоящему времени уровня. На Айникаб 1 отложения исследованы на всю их глубину, т.е. от современной поверхности до цоколя.

Ценность результатов палеомагнитных исследований дагестанских памятников многократно возрастает из-за существующей возможности сопоставлять и идентифицировать выделяемые палеомагнитные эпизоды и стадии с опорой на данные других научных дисциплин. В верхней части разреза Мухкай 1 и Мухкай 2 выявляются два горизонта с положительной намагниченностью, нижний из которых определяется как Харамильо. На уровне 6 м ниже основания субхрона Харамильо отмечается уровень с аномальной намагниченностью, которую В.М. Трубихин и А.Л. Чепалыга предположительно считают возможным соотносить с эпизодом Кобб Маунтин [15]. Затем, на глубине 27,60–28,05 м от дневной поверхности в разрезе Мухкай 2, стратиграфически на том же уровне на стоянке Гегалашур 1 и в самом основании разреза отложений стоянки Айникаб 1 уверенно выделяется экскурс положительной намагниченности, интерпретируемый, как Олдувей. Правомерность такой интерпретации подтверждается биостратиграфическими данными, причем, по остаткам как наземной, так и морской фауны, а также наличием даты ESR, со значением 1,5 +/- 0,3 млн л.н. для слоя 11 (по нумерации первых лет исследований) стоянки Айникаб 1.

Палеонтологические данные к датировке культурных слоев. Достоверность хронологических интерпретаций палеомагнитных данных подтверждается наличием в составе фауны стоянок Айникаб, Мухкай 2 и Мухкай 2а многочисленных костных остатков млекопитающих, диагностичных с точки зрения геохронологии. К этой группе крупных млекопитающих относятся: южный слон (*Archidiscodon meridionalis*), древний жираф (*Palaeotragus priasovicus*), стеновая лошадь (*Equus (Allohippus) stenonis*) и др. [6; 16; 17]. Общие датировки, полученные по другим методам, подтверждаются

1. Семенов В.В. Отчет о палеомагнитных исследованиях стоянки Мухкай 1 в 2011-2013 гг. [Рукопись] // Архив Северокавказской палеолитической экспедиции. М., 2015. Институт археологии РАН. 5 с.

и данными фауны мелких позвоночных. Последние происходят из слоя 80 Мухкай 2. Эта часть материала признана специалистами «... уникальной для Предкавказья и всего юга Русской платформы» и весьма показательной для решения проблемы эволюции мелких млекопитающих данного региона на ранних этапах плейстоцена [18; 19]. Специальные работы, посвященные изучению скелетных остатков грызунов, происходящих из соседнего памятника Мухкай 2а, показали, что выявленная здесь микротериофауна «коррелируется с ранним плейстоценом (гелазием), поздним виллафранком, пескупским фаунистическим комплексом, поздним акчагылом, зоной MN17 европейской континентальной шкалы и регионозой MNR1» [20]. Важно отметить, что фауна указанного состава обнаруживается в отложениях средней части разрезов названных памятников на несколько метров ниже уровня, на который приходится палеомагнитный экскурс Олдувей.

Палеоботанические данные представлены результатами палинологических исследований, выполненных в лабораториях МГУ [21] и ГИН РАН [22; 23]. Наиболее важным в этой части независимых исследований является то, что во всех случаях и уже в самых верхах разрезов исследуемых памятников устанавливается наличие в палинологических спектрах пыльцы древесной растительности, специфичной для раннего плейстоцена Кавказа. Наиболее показательными в этом смысле являются такие формы, как дзельква (*Zelkova*), тсуга (*Tsuga sp.*), каркас (*Celtis*), острия капринифолия (*Ostrya cf. carpinifolia*), лещина древовидная (*Corylus cf. colurna*), магнолия крупноцветковая (*Magnolia grandiflora*) и др. [21].

Метод ЭПР (электронно-парамагнитный резонанс) использован для датирования отложений средней части разреза стоянки Айникаб 1. Для слоя 11 (по первоначальной нумерации слоев) по зубу стеновой лошади была получена дата 1,5 +/- 0,3 млн л.н. [24]. Эта дата коррелируется с магнито-стратиграфической шкалой разреза Айникаб 1. Выше уровня ЭПР-даты фиксируется горизонт прямой намагниченности Харамильо, а ниже выявлен палеомагнитный эпизод Олдувей. Перепроверка первоначальных данных еще по одному створу разреза памятника подтвердила данные, полученные ранее.

Таким образом, вся толща памятников Акушинской долины в Центральном Дагестане в обобщенном виде располагается в хронологическом диапазоне примерно, от 2,3 млн л.н. до 0,8 млн л.н. Нижняя граница указанного временного интервала требует своего уточнения в ходе исследований памятников. Важно иметь в виду, что до настоящего времени специальные работы по датировке отложений мухкайских и гегалашурских стоянок в нижней – 30-метровой части их разрезов – не осуществлялись. Исходя из этого, можно считать, что время первоначального появления здесь человека и начала формирования культурных отложений в Центральном Дагестане существенно превышает значение 1,9 млн л.н. По сумме всех данных, содержащих разностороннюю информацию, памятники олдована Дагестана на данный момент являются древнейшими в Евразии. Важно отметить, что это утверждение основывается на данных памятников, вопрос об основательности которых не является предметом дискуссий.

Геологические и природно-географические условия в период первоначального заселения Кавказа и Предкавказья

Территория Евразии, на которую распространилась одна из волн первоначального расселения человека, охватывает на современной карте всю кавказскую горную страну. Это единая область, которая в периоды кардинальных природно-климатических событий раннего плейстоцена, таких, например, как крупнейшие трансгрессии Каспийского моря (акчагыльская, апшеронская), оказывалась изолированной от остальной Евразии Манычским проливом. В эти отрезки времени она представляла собой глубокий выступ на север в виде огромного полуострова, сохраняющего на юге связь с переднеазиатскими нагорьями. Морские трансгрессии и регрессии, в свою очередь, отражали климатические изменения глобального масштаба и непосредственно влияли на характер расселения первых обитателей данного региона.

В настоящее время памятники эпохи олдована Кавказа, Предкавказья и Приазовья связаны с самыми разными геолого-геоморфологическими условиями. Стоянка Дманиси на Южном Кавказе приурочена к вулканическому плато на высоте 1000 м н.у.м. в среднегорном массиве к востоку от Джавахетского хребта.

Памятники олдована Центрального Дагестана располагаются в межгорной котловине в отложениях водораздела рек Акуша и Усиша на высоте 1500–1600 м н.у.м., а также на примыкающем к ней и соответствующем этому же уровню высот Левашинском плато. В орографическом отношении – это среднегорная часть Центрального Дагестана.

Фаунистические и археологические находки раннего плейстоцена в Жуковском карьере (Центральное Ставрополье) геоморфологически связаны с переотложенными толщами апшеронского времени, которые формируют здесь верхнюю часть склона Ставропольской возвышенности. Место залегания находок (приблизительно 300 м н.у.м.) относится к доминирующим в гипсометрическом отношении в данной части территории Предкавказья.

Группа памятников Приазовья расположена в степной зоне. Их материалы залегают в отложениях абразивно-эрозионного уступа, формирующего берег Азовского моря и имеющего здесь абсолютную высоту до 38 м.

Если наложить карту памятников олдована рассматриваемого региона на реальную геоморфологическую карту того времени, к которому эти объекты относятся, то получается, что в горной части региона стоянки приходится исключительно на современные среднегорья и низкогорья. Причем в этой зоне памятники тяготеют к аллювиально-пролювиальным межгорным равнинам, иногда с вулканической седиментацией. В Предкавказье рассматриваемые памятники связаны или с зоной останцевых эрозионных возвышенностей (Ставропольская возвышенность), или с аллювиальной равниной (Приазовье). Если в отношении пунктов, где обнаружены памятники, сделать конкретные поправки на масштаб тектонических подвижек и явлений горообразования в плейстоценовое время, то можно существенно скорректировать реальные высотные отметки, которыми характеризовались памятники в момент их возникновения. Например, в Центральном Дагестане эти отметки в сравнении с нашим временем были как минимум на 1000 м ниже и составляли около 500 м (а, скорее всего, еще ниже) против современных 1500–1600 м н.у.м.

По другому признаку, с точки зрения их современного расположения, памятники делятся на «континентальные» и «приморско-прибрежные». Но если учесть палеогеографические условия времени функционирования рассматриваемых объектов, та их часть, которая относится ко времени морских трансгрессий, явно была связана с определенной частью побережья акчагыльского и апшеронского трансгрессивных бассейнов. Сказанное относится не только к приазовским, но и к горно-дагестанским памятникам соответствующего времени.

Природно-климатический фактор был одной из основных причин, влиявших и на глобальное расселение гоминид, и, во многом, на формирование и развитие особенностей их культуры. Одним из главных обстоятельств, определявших палеогеографическую обстановку в рассматриваемое время, стал фактор, связанный с повсеместной тенденцией к понижению температуры. Направленность эта начала проявляться примерно на рубеже плиоцена и раннего плейстоцена, т.е. в момент, когда на авансцену истории Земли выходит человек. К моменту распространения человека за пределы своей прародины – Восточной Африки – уже были выражены ритмические циклы сменяющих друг друга крупных оледенений и межледниковий. Разные регионы испытывали эти влияния в разной степени. Территория Северного Кавказа и пространства Предкавказья входили в зону их существенного воздействия. Смена каждого из климатических циклов приводила к значительной перестройке ландшафтов, замене состава сообществ животных и растительного покрова. Происходило это, конечно, не хаотично, а синхронно с климатическими колебаниями и с той же интенсивностью. Это дает возможность выделять для каждого такого крупного климатического цикла специфичный для него фаунистический комплекс.

Времени первоначального заселения человеком Кавказа и Предкавказья соответствовал Пескупский фаунистический комплекс. Он характеризуется, прежде всего, наличием южного слона, древнего жирафа, сложнорогого оленя, обилием лошадей, в том числе разновидности лошади Стенона и т.д.

На Южном Кавказе к рубежу примерно 2,1 млн л.н. наблюдается процесс изменения состава фауны крупных млекопитающих в сторону уменьшения африканского компонента и повышения доли видов евразийского характера. Для времени, предшествующего первоначальному заселению большей части (если не всего) Южного Кавказа, реконструируется очень архаичный состав териофауны: крупные бовиды лептобос (*Leptobos sp. (?)*), ранние косули *Capreolus sp.*, олени перьеры (*Cervus cf. perrieri*),

древние лошади (*Equus stenonis cf. vireti*), анаскусы (*Anancus arvernensis*), и др. [25; 26]. В целом, фауна этого времени отражает наличие в позднем плиоцене данного региона условий более влажных, чем в предыдущую эпоху и, во всяком случае, отличающуюся от африканской. Во время функционирования стоянки Дманиси (ок. 1,8 млн л.н.) фаунистический состав приобрел вполне определенный евразийский характер. Виды, характерные для Дманиси, были распространены также в составе синхронной фауны в Западной Азии и Европе. Для дманисской фауны характерны такие виды, как: южный слон, этрусский носорог, лошадь Стенона, сложнорогий олень, газели, этрусский волк, саблезубые кошки, гиены и др. [27]. Типично евразийской оказывается и основная часть определяемых для этого памятника представителей группы грызунов.

С фауной Дманиси находят полные аналогии и соответствующие материалы, происходящие с территории северного склона Большого Кавказа [28]. Речь идет о коллекциях фаунистических остатков стоянок Мухкай 2, Мухкай 2а и Айникаб 1. Обнаруживая единство внутри себя, раннеплейстоценовая фауна памятников этих двух регионов Кавказа демонстрирует заметные региональные отличия от соответствующих африканских материалов указанного времени. Это при том, что фауна африканского типа в это время была распространена далеко на север от Сахары. Ее ареал включал территорию и за пределами самой Африки, например, Восточное Средиземноморье, но не охватывал Кавказ.

Конкретные ландшафты времени функционирования стоянок описываемого типа по костным остаткам грызунов реконструируются, как теплые и засушливые степи [27]. Фауна же крупных млекопитающих свидетельствует о существовании в рассматриваемое время на данной территории элемента древесной растительности. Предполагается, что это были приречные и островные леса при господстве открытых пространств.

Таким образом, уже одно то, что фауна памятников олдована Центрального Дагестана практически идентична фауне стоянки Дманиси, опровергает распространенное заблуждение [29], что к северу от Главного Кавказского хребта климат и ландшафты раннего плейстоцена были отличными от южнокавказских и не предоставляли возможности для успешного освоения человеком этой территории. В самом общем виде для большей части раннего плейстоцена в Центральном Дагестане реконструируется ландшафт, где лесная растительность сочетается с открытыми лугами и широкими пространствами с травянистой растительностью. В целом вырисовывается картина, типичная для местообитаний, которые с точки зрения общих характеристик ландшафтов были предпочтительными и для обитателей других стоянок ойкумены олдована, включая Восточную Африку [30].

Сходная, в целом, с описанной выше картина отмечается и для территории, с которой связана приазовская группа памятников олдована. Преимущественно по данным фауны млекопитающих, здесь реконструируется процесс постепенного замещения от плиоцена к раннему плейстоцену обширных лесных пространств лесостепями и степями [31]. «Расширение травянистых ценозов в начале плейстоцена было обусловлено орографическими особенностями местности, их облик – климатом, а состав их флоры находился в тесной связи с окружающим их рельефом» [31]. В целом, для региона просматривается картина относительного похолодания и аридизации, характерная в общих чертах для Юго-Восточной Европы, Закавказья и Малой Азии времени среднего виллафранка. Рассматриваемый регион в указанное время оказывается в сфере воздействия процессов трансформаций сформировавшихся ранее фаунистических ареалов, характерных для Африки, Азии и Европы [32].

Археологическое содержание культуры олдована Северного Кавказа и Предкавказья

Выше отмечалось, что памятники олдована, связанные с первым появлением здесь человека и началом становления человеческой культуры в настоящее время известны в восточной части Северного Кавказа (Дагестан), Приазовье и на Ставропольской возвышенности.

Археологический материал приазовских памятников обнаруживается, в основном, в отложениях древней пляжевой зоны [33]. Это не вполне благоприятные условия для сохранения первоначально контекста археологического материала, его исходного функционального состава, типологического и технологического содержания и необходимой полноты. Тем не менее, материал позволяет определить

в общих чертах основные характеристики памятников, а также сделать более или менее определенные выводы об образе жизни и хозяйственно-производственной деятельности людей, оставивших исследуемые места обитания [34–35]. Отмечается, например, наличие здесь двух функциональных типов памятников: пункты забоя и разделки туш крупных млекопитающих и пункты с элементами «приморской пляжевой адаптации», с упором на собирательство морских ресурсов [34]. Различные по виду занятия, однако, не приводили к культурной дифференциации рассматриваемых типов памятников. Можно предполагать, что в случае, когда речь идет о синхронных памятниках, одно и то же сообщество людей могло оставить разные функциональные типы стоянок.

Технологические и типологические особенности каменного инвентаря таманских памятников обнаруживают сходство на всем протяжении их существования. По одной из оценок исследователя памятников этого региона, которую разделяет автор, на ранней стадии эти показатели имеют более выраженный облик типичного олдована, а на поздней – включают в себя элементы архаичного ашеля [36].

В Центральном Предкавказье (Ставрополье), находки объектов эпохи олдована носят пока эпизодический характер. В этом регионе в долине реки Томузловка выявлен один пункт с остатками фауны раннего плейстоцена и редкими каменными изделиями древнего человека. Памятник расположен на территории песчаного карьера у хутора Жуковский Александровского района [37]. Общая мощность отложений, вскрытых карьером, составляет здесь 11–12 м. Разрез сложен морскими песками, переслаиваемыми гравие-галечными и глинистыми слоями. Археологический и фаунистический материал залегает в отложениях, имеющих лагунный генезис. Определению возраста помогает наличие в составе происходящих отсюда остатков фауны представителей мелких млекопитающих в виде корнезубых полевок той разновидности, которая не существовала позже начала палеомагнитного эпизода Олдувей, что соответствует, округленно, 2 млн л. н.

Свои выраженные особенности имеют памятники Северо-Восточного Кавказа. Одна из них – беспрецедентно большая для памятников раннего плейстоцена мощность геологических отложений. На стоянке Мухкай 2, например, толщина отложений составляет 73 м. В этих напластованиях содержится 34 раннепалеолитических культурных слоя, рассредоточенных снизу вверх по всему разрезу.

Рассматриваемые материалы поддаются систематизации по типу занятий людей, оставивших то или иное конкретное место обитания. Достоверно выявлены стоянки базового типа, где осуществлялась и производственная, и бытовая деятельность людей, и пункты забоя и/или разделки туш крупных млекопитающих. С большой вероятностью можно говорить о существовании здесь и остатков стоянок-мастерских, где осуществлялась первичная обработка исходного для орудий кремневого сырья. В целом ситуация повторяет картину, известную по памятникам такого хорошо изученного в отношении эпохи олдована региона, как Восточная Африка [38].

Некоторые из памятников раскопаны на достаточно больших площадях и обладают значительными коллекциями каменных изделий, чтобы дать относительно полную типологическую и технологическую характеристику индустрии местного олдована. Типичным орудием рассматриваемых комплексов является чоппер – галька, желвак или обломок камня, один край которого заострен и предназначен для рубящей функции, а противоположный край представляет собой удобную для захвата рукой обушковую часть. В наборах инвентаря разных регионов и разных типов стоянок олдована это изделие дополняется массивными каменными предметами с заостренным концом, называемыми пиками, для раскалывания и дробления крупных костей и черепов животных. Помимо массивных существовали и легкие орудия на отщепках каменного сырья. Иногда они использовались в качестве режущих инструментов без дополнительной обработки, а иногда ретушью им придавалась форма и функция других, специализированных орудий – скребел различного назначения, скребков, проколов. Существовал и набор предметов для производства других орудий – ядрища для скалывания с них заготовок, наковаленки, отбойники, ретушеры.

На материалах памятников олдована рассматриваемого региона можно детально изучать технические навыки обитателей древнейших стоянок и конкретные технологии изготовления каменных орудий, использовавшиеся на том или ином конкретном месте обитания. Люди рассматриваемого времени не только ясно представляли себе необходимые им характеристики сырья для производства каменных орудий, но хорошо разбирались в физических свойствах пород, имевшихся в районе расположения их стоянок. Конкретные данные по материалам, например, Центрального Дагестана, говорят о том, что практиковался целенаправленный сбор сырьевого материала. В случае с кремнем сбор

мог ограничиваться ближней округой, поскольку рыхлые обломочные породы с содержанием кремневого материала занимали здесь большие площади. Однако материал экзотический для этого района (например, галька кварца на стоянке Айникаб 1) мог быть транспортирован и издалека.

Технология изготовления каменных орудий олдована на памятниках Северного Кавказа демонстрирует существование «операционной цепочки», предполагающей последовательность: исходное сырье – ядрище – заготовка – орудие. Это относится к орудиям на отщепках, т.е. на заготовках, которые получали в качестве таковых специально. Другая существенная часть инвентаря в виде массивных изделий не требовала такой последовательности. Категории предметов в виде чопперов и пиков изготавливались на природных отдельностях сырья непосредственно.

Скальвание заготовок, когда оно имело место, осуществлялось как с использованием каменных наковален, так и без них. Ударные инструменты – отбойники – различались по степени их твердости на мягкие (из известняковых пород) и твердые, например, из кварца.

Нуклеусы олдована рассматриваемого региона простые, небольшие (в среднем 4–5 см в длину), одностороннего скальвания и, как правило, без специальной подготовки ударной площадки. С одного ядрища скальвали до 4-х отщепов-заготовок.

Таким образом, общая археологическая характеристика олдована рассматриваемого региона в самом общем виде соответствует описательному определению, данному Л. Лики еще в 30-х гг. прошлого века применительно к материалам Восточной Африки, как культуры чоппера и отщепы или по другой дефиниции – «индустрия Mode 1: чопперы и отщепы» [39].

Реальное содержание материальной культуры, даже только в технико-типологическом отношении, конечно же, могло быть гораздо шире, чем это нам представляется. Исследователям до сих пор практически ничего не известно об орудиях данной эпохи из материала иного, чем камень, хотя трасологические наблюдения позволяют говорить о существовании орудий из дерева.

Для территории юга России, так же, как и региона классических проявлений олдована – Восточной Африки, остаются неясными до конца и хронологические рамки рассматриваемой эпохи. Можно говорить с определенностью лишь о том, что начало человеческой культуры относится здесь ко времени не позднее 1,95 млн л.н. Есть основания предполагать, что первое появление человека на Северном Кавказе и Предкавказье относится, примерно, к 2,3 млн л.н. Трудно пока определить конкретно время затухания данного культурного явления и смены его следующей стадией развития культуры – ашелем. Сложность этого вопроса, кроме всего прочего, состоит еще в том, что известен факт параллельного существования на протяжении большого времени олдованского и ашельского технокомплексов в Восточной Африке. Исследовательница памятников Олдувайского ущелья в Танзании М. Лики доводила верхнюю границу олдованской традиции в ее развитом виде до 1,1 млн л.н. Это при том, что первые признаки ашельской технологии здесь отчетливо проявляются в промежутке 1,7–1,5 млн л.н. [40–41].

Многочисленность и большая хронологическая разнесенность культурных слоев памятников олдована Дагестана в сочетании с наличием прямого переслаивания разновозрастных материалов позволяют проводить непосредственные наблюдения над характером развития культуры в промежутке, как минимум, 2–0,8 млн л.н. Этот отрезок в верхней своей части граничит непосредственно со временем возникновения здесь ашельского типа индустрии.

Материалы Северо-Восточного Кавказа свидетельствуют о постепенном характере смены культуры олдована ашелем. В хронологическом отношении указанная смена приходится на отметку, примерно, 0,8 млн л.н., т.е. на то же время, когда данный процесс осуществился и на большей части евразийского пространства. Такое переходное состояние культуры наблюдается в материалах верхней части разрезов трех достаточно хорошо изученных памятников Центрального Дагестана: Айникаб 1, Мухкай 1 и Мухкай 2. С определенного уровня разрезов указанных объектов наблюдается изменение параметров в подготовке заготовок для каменных орудий, а именно – утверждение в инвентаре доминирующей роли крупных отщепов и, соответственно, крупных нуклеусов. Это сопровождается появлением элементов техники двусторонней обработки изделий. Существенно, что рубила на этой стадии не присущи рассматриваемым памятникам, несмотря на наличие здесь элементов бифасиальной обработки. В этом определенно можно видеть переходный характер культуры, имея в виду переход от олдована к ашелю. Хронологические рамки последнего укладываются в диапазон примерно от 1 до 0,8 млн л.н. Примечательно, что нижняя граница данного отрезка совпадает с начальной фазой глобального похолодания Гюнц.

Заключение

Многолетние комплексные исследования памятников раннего плейстоцена, проводимые в Дагестане, позволяют расценивать соответствующие материалы этого региона в качестве опорных для решения фундаментальных проблем начальных этапов истории культуры в Западной Евразии. Эти данные служат основой для бесспорного вывода о первоначальном заселении древним человеком пространств Евразии не позднее 1,95 млн л.н. На стадии дополнительного изучения остаются материалы, которые говорят о возможности удревнения этой даты до, примерно, 2,3 млн л.н. На основании достигнутых к настоящему времени знаний можно утверждать о существовании западно-каспийского направления, как одного из главных путей первоначального заселения человеком и Восточной Европы, и умеренных широт Западной Евразии.

Первоначальное освоение Кавказа и Предкавказья представителями рода *Homo* совпало со временем, когда здесь начали формироваться ландшафты, имеющие свои, отличные от типично африканских, а именно евразийские фаунистические и флористические характеристики.

Культурное содержание памятников раннего и среднего плейстоцена Дагестана, так же, как и индустрии стоянки Дманиси на Южном Кавказе отвечает основным технико-типологическим показателям типичного олдована. Оно в полной мере соответствует старому определению данной индустрии, как культуры чоппера и отщепа или в обновленном варианте – традиция Mode 1.

Археологические материалы памятников олдована Дагестана представляют собой особую значимость, в частности, с той точки зрения, что во многих случаях они обнаруживаются в непотревоженном состоянии. Подобные культурные слои существенно отличаются от практически всех сравнимых с ними по возрасту других (включая некоторые дагестанские) объектов. В разных культурных слоях стоянок Мухкай 1, Мухкай 2, Мухкай 2а удается выделить в ходе раскопок реальные древние поверхности обитания. Это существенно повышает информативную достоверность получаемого отсюда археологического материала, поскольку он происходит не из отложений с «взвешенным», или в разной степени переотложенными культурными остатками.

Одна из принципиально важных особенностей памятников олдована Дагестана (и не только в кавказском масштабе) состоит в том, что последние содержат беспрецедентное количество культурных слоев, охватывающих практически весь ранний плейстоцен, а не только его эпизодические временные отрезки. Это дает возможность решать вопросы изменений культуры в рамках большого хронологического диапазона. Основываясь на прямой стратиграфии культурных слоев, здесь можно наблюдать с очевидной достоверностью наличие или отсутствие изменений в каменной индустрии от нижних уровней разрезов к верхним. Убедительности полученным результатам добавляет то, что раскопки здесь проведены на широких площадях, а коллекции каменных изделий отличаются количественной полнотой и типологическим разнообразием.

Многослойный характер памятников Дагестана позволяет ставить не гипотетически, а с опорой на конкретные материалы вопрос о верхней хронологической границе местного олдована и переходе к ранней стадии следующей археологической эпохи – ашеля. Первые *технологические* проявления раннего ашеля в рассматриваемых материалах фиксируются на стадии палеомагнитного эпизода Харамильо, т.е. около 1 млн л.н. В историко-климатическом отношении это событие совпадает со временем глобального похолодания, выраженного в Европе оледенением Гюнц. Завершение перехода к ашелю на Северо-Восточном Кавказе происходит около 0,8 млн л.н. с появлением рубила, как руководящего типа орудий собственно ашельской эпохи. Отмеченное указывает на совпадение времени смены олдована ашелю на рассматриваемой территории с тем, когда это произошло на большей части европейского континента.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Amirkhanov H.A. Research on the Palaeolithic and Neolithic of Hadramaut and Mahra // *Arabian Archaeology and Epigraphy*. 1994. № 5. Pp. 217-228.
2. Амирханов Х.А. Каменный век Южной Аравии. М: Наука, 2006. 693 с.
3. Gabunia L., Vekua A., Plio-Pleistocene hominid from Dmanisi, East Georgia, Caucasus // *Nature*, 1995, Vol. 373. P. 509-512.
4. Gabunia L., Vekua A., Lordkipanidze D. The environmental contexts of early human occupation of Georgia (Transcaucasia) // *Journal of Human Evolution*. 2000. Vol. 38. P. 785-802. DOI: 10.1006/jhev.1999.0383
5. Lumley H. (de), Nioradze M., Barsky D., Cauche D., Celiberti V., Nioradze G., Notter O., Zvania D., Lordkipanidze D. Les industries lithiques préoldowayennes du début du Pléistocène inférieur du site Dmanissi en Géorgie // *L'anthropologie*. 2005. Vol. 109. P. 1-182.
6. Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. 344 с.
7. Таймазов А.И. Айникаб 1: стоянка олдована на Северо-Восточном Кавказе. Махачкала: МавраевЪ, 2021. 288 с.
8. Кулаков С.А. Начало исследований раннепалеолитической стоянки Гегалашур III // Исследования первобытной археологии Евразии. Сб. статей к 60-летию чл.-корр. РАН, проф. Х.А. Амирханова. Махачкала: Изд-во «Наука ДНЦ», 2010. С. 60-74.
9. Ожерельев Д.В. Мухкай II, слой 80. Стоянка эпохи олдована на Северо-Восточном Кавказе. М.: ИА РАН, 2021. 160 с.
10. Amirkhanov H.A., Ozherelyev D.V., Gribchenko Y.N., Sablin M.V., Semenov V.V., Trubikhin V.M. Early Humans at the eastern gate of Europe: The discovery and investigation of Oldowan sites in northern Caucasus // *Palevol*. 2014. Vol. 13. P.717-725. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.crpv.2014.06.004>
11. Деревянко А.П., Анойкин А.А., Зенин В.Н., Лецинский С.В. Ранний палеолит юго-восточного Дагестана. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. 124 с.
12. Деревянко А.П., Амирханов Х.А., Зенин В.Н., Анойкин А.А., Рыбалко А.Г. Проблемы палеолита Дагестана. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2012. 292 с.
13. Столпникова Е.М. Палеопочвенные исследования на стоянках палеолита Мухкай 2а и Мухкай 2 // Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. С. 211-220.
14. Столпникова Е.М., Ковалева Н.О., Амирханов Х.А., Ожерельев Д.В. Палеопочвенная характеристика раннеплейстоценовых отложений палеолитической стоянки Мухкай IIа и Мухкай 2 (сл. 21-25) (Республика Дагестан): интерпретация данных и возможности методов // Восточная Европа, Кавказ, Ближний Восток в каменном веке: хронология, источники и культурогенез. Международная конференция. Тезисы докладов. М.: ИА РАН, 2020. С. 90-91. DOI: <https://doi.org/10.25681/IARAS.2020.978-5-94375-305-3.90-91>
15. Чепальга А.Л., Амирханов Х.А., Садчикова В.М., Трубихин В.М., Пирогов А.Н. Геоархеология олдувайских стоянок горного Дагестана // Бюллетень Комиссии по изучению четвертичного периода. 2012. № 72. С. 73-94.
16. Саблин М.В. Фаунистические остатки крупных млекопитающих из слоя 80 стоянки Мухкай 2 (Центральный Дагестан; раскопки 2009-2012 гг.) С.221-249 // Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. С. 221-249.
17. Маценко Е.Н. Находка детеныша слона (Archidiskondon, Elephantidae) в культурном слое стоянки олдована Мухкай 2а // Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. С. 250-253.

REFERENCES

1. Amirkhanov H.A. Research on the Palaeolithic and Neolithic of Hadramaut and Mahra. *Arabian Archaeology and Epigraphy*. 1994; 5: 217-228. (In Russ)
2. Amirkhanov H.A. *Stone Age of South Arabia*. Moscow: Nauka, 2006. (In Russ)
3. Gabunia L., Vekua A. Plio-Pleistocene hominid from Dmanisi, East Georgia, Caucasus. *Nature*. 1995; 373: 509-512.
4. Gabunia L., Vekua A., Lordkipanidze D. The environmental contexts of early human occupation of Georgia (Transcaucasia). *Journal of Human Evolution*. 2000; 38: 785-802. DOI: 10.1006/jhev.1999.0383.
5. Lumley H. (de), Nioradze M., Barsky D., Cauche D., Celiberti V., Nioradze G., Notter O., Zvania D., Lordkipanidze D. Les industries lithiques préoldowayennes du début du Pléistocène inférieur du site Dmanissi en Géorgie. *L'anthropologie*. 2005; 109: 1-182.
6. Amirkhanov H.A. *North Caucasus: the beginning of prehistory*. Makhachkala: Mavraev, 2016. (In Russ)
7. Taymazov A.I. *Ainikab 1: Oldowan site in the North-Eastern Caucasus*. Makhachkala: Mavraev, 2021. (In Russ)
8. Kulakov S.A. Beginning of the research of the early Paleolithic site of Gegalashur III. *Research of the primitive archeology of Eurasia. Collection of articles for the 60th anniversary of Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, prof. H.A. Amirkhanov*. Makhachkala: Nauka DNC, 2010: 60-74. (In Russ)
9. Ozherelyev D.V. *Mukhkai II, layer 80. Oldowan era site in the North-East Caucasus*. Moscow: Institute of Archaeology of RAS, 2021. (In Russ)
10. Amirkhanov H.A., Ozherelyev D.V., Gribchenko Y.N., Sablin M.V., Semenov V.V., Trubikhin V.M. Early Humans at the Eastern Gate of Europe: The discovery and investigation of Oldowan sites in Northern Caucasus. *Palevol*. 2014; 13: 717-725. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.crpv.2014.06.004>
11. Derevyanko A.P., Anoykin A.A., Zenin V.N., Leshchinsky S.V. *Early Paleolithic of South-Eastern Dagestan*. Novosibirsk: IAE SB RAS, 2009. (In Russ)
12. Derevyanko A.P., Amirkhanov H.A., Zenin V.N., Anoykin A.A., Rybalko A.G. *Problems of the Paleolithic of Dagestan*. Novosibirsk: IAE SB RAS, 2012. (In Russ)
13. Stolpnikova E.M. Paleosoil studies at the Paleolithic sites Mukhkaï 2a and Mukhkaï 2. In: Amirkhanov H.A. *North Caucasus: the beginning of prehistory*. Makhachkala: Mavraev, 2016: 211-220. (In Russ)
14. Stolpnikova E.M., Kovaleva N.O., Amirkhanov H.A., Ozherelyev D.V. Paleosoil characteristics of the early Pleistocene deposits of the Paleolithic site Mukhkaï IIa and Mukhkaï 2 (layers 21-25) (Republic of Dagestan): interpretation of data and possibilities of methods. *Eastern Europe, Caucasus, Middle East in the Stone Age: Chronology, Sources and Cultural Genesis. International Conference. Abstracts*. Moscow: IA RAS, 2020: 90-91. DOI: <https://doi.org/10.25681/IARAS.2020.978-5-94375-305-3.90-91>. (In Russ)
15. Chepalyga A.L., Amirkhanov H.A., Sadchikova V.M., Trubikhin V.M., Pirogov A.N. Geoarchaeology of Oldowan sites in mountainous Dagestan. *Bulletin of the Commission for the Study of the Quaternary Period*. 2012; 72: 73-94. (In Russ)
16. Sablin M.V. Faunal remains of large mammals from layer 80 of the Mukhkaï 2 site (Central Dagestan; excavations 2009-2012). In: Amirkhanov H.A. *North Caucasus: the beginning of prehistory*. Makhachkala: Mavraev, 2016: 221-249. (In Russ)
17. Mashchenko E.N. Find of a baby elephant (Archidiskondon, Elephantidae) in the cultural layer of the Oldowan site Mukhkaï 2a. In: Amirkhanov H.A. *North Caucasus: the beginning of prehistory*. Makhachkala: Mavraev, 2016: 250-253. (In Russ)
18. Aghajanyan A.K. Conclusion on the composition of the collection of faunal remains from the Mukhkaï 2 site (Central Dagestan; excavations in 2012). In: Amirkhanov H.A. *North Caucasus:*

18. Агаджанян А.К. Заключение о составе коллекции фаунистических остатков из стоянки Мухкай 2 (Центральный Дагестан; раскопки 2012 г.) // Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. С. 254–256.
19. Амирханов Х.А., Тесаков А.С., Ожерельев Д.В. К датировке стоянки олдована Мухкай 2а в Дагестане // Бюллетень Комиссии по изучению четвертичного периода. 2017. № 75. С. 5–10.
20. Тесаков А.С., Ожерельев Д.В. Мелкие млекопитающие раннепалеолитического памятника Мухкай ПА (Дагестан, Россия) и их стратиграфическое значение // Фундаментальные проблемы квартера: итоги изучения и основные направления дальнейших исследований. Материалы X Всероссийского совещания по изучению четвертичного периода. Москва 25–29 сентября 2017 г., М.: ГЕОС, 2017. С. 420–422.
21. Болиховская Н.С. Результаты палинологического анализа отложений в разрезе стоянки Айникаб 1 // Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. С. 202–204.
22. Филиппова Н.Ю. Результаты палинологического анализа отложений разреза Мухкай 2 (Центральный Дагестан; раскопки 2009 г.) // Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. С. 205–208.
23. Шилова Г.Н. Заключение о спорово-пыльцевом исследовании образцов из палеолитической стоянки Айникаб в Дагестане // Амирханов Х.А. Северный Кавказ: начало преистории. Махачкала: МавраевЪ, 2016. С. 209–210.
24. Ahmed I.J., Blackwell B.A.B., Cho E.K., Chen S., Amirhanov H.A., Blickstein J., Skinner A.R., Lev S.Yu. ESR dating an Oldowan site in Dagestan, Southern Russia: exploring the earliest hominid migration into Eurasia // GSA Annual Meeting. 31 October – 3 November. Denver, Colorado USA. 2010. Vol. 42. № 5. P. 15.
25. Веква А.К., Лордкипанидзе Д.О. Природная обстановка первичного проникновения древнего человека в умеренные широты // Известия АН СССР. Серия географическая. 1986. № 6. С. 36–46.
26. Веква А.К. История животного мира: позвоночные // Грузия в антропогене. Тбилиси, 1991. С. 308–381.
27. Agusti J., Lordkipanidze D. How «African» was the early human dispersal out of Africa? // Quaternary Science Reviews. 2011. Vol. 30. P. 1338–1342.
28. Саблин М.В., Амирханов Х.А., Ожерельев Д.В. Стоянка эпохи олдована Мухкай II: палеонтологические данные к датировке и реконструкции природного окружения // Российская археология. 2013. № 4. С. 7–19.
29. Jibert J., Sanchez F., Pilot F., Ciber L., Iglesias A., El Hammuti N. Dispersion du genre Homo au sud d'Iberie et au Magreb. Nouvelles données à propos des fossils VM-1960 et BL-o // L'Anthropologie. 2008. Vol. 112. P. 48–73.
30. Plummer T. Flaked Stones and Old Bones: Biological and Cultural Evolution at the Dawn of Technology // Yearbook of Physical Anthropology. 2004. Vol. 47. P. 118–164.
31. Матишов Г.Г., Калмыков Н.П. Ассоциация Anascus – Archidiscodon (mammilla proboscidea) в биоме юга Русской платформы // Вестник Южного научного центра. 2011. Т. 7. № 1. С. 65–70.
32. Kahlke R-D., García N., Kostopoulos D.S., Lacombe F., Lister A.M., Mazza P.P.A., Spassov N., Titov V.V. Western Palaeartic palaeoenvironmental conditions during the Early and early Middle Pleistocene inferred from large mammal communities, and implications for hominin dispersal in Europe // Quaternary Science Reviews. 2011. Vol. 30. P. 1368–1395. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2010.07.020>
33. Щелинский В.Е. Памятники раннего палеолита Приазовья // Человек и древности: памяти А. А. Формозова (1928–2009). М.: Гриф, 2010. С. 57–77.
34. Shchelinsky VE. Functional Features of Oldowan Sites on the Taman Peninsula in the Southern Azov Region (Geological and Archaeological Evidence). VIII All-Russian Conference on the Study of the Quaternary Period: «Fundamental Problems of the beginning of prehistory». Makhachkala: Mavraev, 2016: 254–256. (In Russ)
19. Amirhanov HA., Tesakov AS., Ozherelyev DV. On the dating of the Oldowan site Mukhkai 2a in Dagestan. *Bulletin of the Commission for the Study of the Quaternary Period*. 2017; 75: 5–10. (In Russ)
20. Tesakov AS., Ozherelyev DV. Small mammals of the early Paleolithic site Mukhkai IIa (Dagestan, Russia) and their stratigraphic significance. *Fundamental problems of the Quaternary: results of the study and main directions of further research. Proceedings of the 10th All-Russian Conference on the Study of the Quaternary Period. Moscow, September 25-29, 2017*. Moscow: GEOS, 2017: 420–422. (In Russ)
21. Bolikhovskaya NS. Results of palynological analysis of sediments in the section of the Ainikab 1 site. In: Amirhanov H.A. *North Caucasus: the beginning of prehistory*. Makhachkala: Mavraev, 2016: 202–204. (In Russ)
22. Filippova NYu. Results of palynological analysis of sediments of the Mukhkai 2 section (Central Dagestan; excavations of 2009). In: Amirhanov H.A. *North Caucasus: the beginning of prehistory*. Makhachkala: Mavraev, 2016: 205–208. (In Russ)
23. Shilova GN. Conclusion on spore-pollen study of samples from the Paleolithic site of Ainikab in Dagestan. In: Amirhanov H.A. *North Caucasus: the beginning of prehistory*. Makhachkala: Mavraev, 2016: 209–210. (In Russ)
24. Ahmed I.J., Blackwell BAB., Cho EK., Chen S., Amirhanov HA., Blickstein J., Skinner AR., Lev SYu. ESR dating an Oldowan site in Dagestan, Southern Russia: exploring the earliest hominid migration into Eurasia. *GSA Annual Meeting. 31 October – 3 November. Denver, Colorado USA*. 2010; 42(5): 15.
25. Vekua AK., Lordkipanidze DO. Natural environment of the primary penetration of ancient man into temperate latitudes. *Bulletin of the USSR Academy of Sciences. Geographical series*. 1986; 6: 36–46. (In Russ)
26. Vekua AK. History of the animal world: vertebrates. *Georgia in the anthropogene*. Tbilisi, 1991: 308–381. (In Russ)
27. Agusti J., Lordkipanidze D. How «African» was the early human dispersal out of Africa? *Quaternary Science Reviews*. 2011; 30: 1338–1342.
28. Sablin MV., Amirhanov HA., Ozherelyev DV. Oldowan site Mukhkai II: paleontological data for dating and reconstruction of the natural environment. *Rossiyskaya arkhologiya*. 2013; 4: 7–19. (In Russ)
29. Jibert J., Sanchez F., Pilot F., Ciber L., Iglesias A., El Hammuti N. Dispersion of the Homo genre from Iberia to Maghreb. New Discoveries of fossils VM-1960 and BL-o. *L'Anthropologie*. 2008; 112: 48–73.
30. Plummer T. Flaked Stones and Old Bones: Biological and Cultural Evolution at the Dawn of Technology. *Yearbook of Physical Anthropology*. 2004; 47: 118–164.
31. Matishov GG., Kalmykov NP. Association Anascus – Archidiscodon (mammilla proboscidea) in the biomes of the southern Russian Platform. *Bulletin of the Southern Scientific Center*. 2011; 7(1): 65–70. (In Russ)
32. Kahlke R-D., García N., Kostopoulos DS., Lacombe F., Lister AM., Mazza PPA., Spassov N., Titov VV. Western Palaeartic palaeoenvironmental conditions during the Early and early Middle Pleistocene inferred from large mammal communities, and implications for hominin dispersal in Europe. *Quaternary Science Reviews*. 2011; 30: 1368–1395. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2010.07.020>
33. Shchelinsky VE. Early Paleolithic monuments of the Azov region. *Man and antiquity: in memory of A.A. Formozov (1928–2009)*. Moscow: Grif, 2010: 57–77. (In Russ)
34. Shchelinsky VE. Functional Features of Oldowan Sites on the Taman Peninsula in the Southern Azov Region (Geological and Archaeological Evidence). *VIII All-Russian Conference on the Study of the Quaternary Period: «Fundamental Problems of*

34. Щелинский В.Е. Функциональные особенности олдowanских стоянок на Таманском полуострове в Южном Приазовье (геологические и археологические свидетельства) // VIII Всероссийское совещание по изучению четвертичного периода: «Фундаментальные проблемы квартара, итоги изучения и основные направления дальнейших исследований». Сб. статей (г. Ростов-на-Дону, 10-15 июня 2013 г.). Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2013. С. 713–716.

35. Кулаков С.А. Раннепалеолитическая стоянка Богатыри/Синяя Балка – пример адаптации древнейших гоминид // Палеолитическая стоянка Азых в Азербайджане и миграционные процессы. Сб. материалов Международной научной конференции, посвященной 50-летию обнаружения в пещерной стоянке Азых раннего гоминида – азыхантропа. Баку, 2018. С. 119–135.

36. Щелинский В.Е. Кермек – стоянка начальной поры раннего палеолита в Южном Приазовье // Фундаментальные проблемы археологии, антропологии и этнографии Евразии: К 70-летию академика А.П. Деревянко. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2013. С. 153–171.

37. Деревянко А.П., Амirkhanov X.A., Шуньков М.В., Агаджанян А.К., Ульянов В.А. Новое местонахождение плиоценовой фауны и нижнего палеолита в Предкавказье // Доклады Академии наук. 2010. Т. 434. № 1. С. 87–90.

38. Shick R., Toth N. An Overview of the Oldowan industrial Complex: The sites and the Nature of their Evidence // *The Oldowan: Case Studies into the Earliest Stone Age*. Gosport, 2006. P. 3–42.

39. Clark G. *World Prehistory: An outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961. 284 p.

40. Leakey M.D. *Olduvai Gorge*. Vol. 3. Excavations in Beds I and II 1960–1963. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 222 p.

41. Semaw S., Rogers M., Stout D. The Oldowan–Acheulean transition: Is there a «Developed Oldowan» Artifact tradition? // *Sourcebook of Paleolithic Transitions: Methods, Theories, and Interpretations* / Eds. M. Camps, P. Chauhan. New York: Springer, 2009. P. 173–193.

42. Torre de la I., McHenry L., Njau J., Pante M. The Origins of the Acheulean at Olduvai Gorge (Tanzania): A New Paleoanthropological Project in East Africa // *Archaeology International*. 2012. Vol. 15. P. 89–98. DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/ai.1505>

the Quaternary, Results of the Study and Main Directions of Further Research. Collection of articles (Rostov-on-Don, June 10-15, 2013). Rostov on Don: Southern Scientific Center of RAS, 2013: 713-716. (In Russ)

35. Kulakov SA. Early Paleolithic Site Bogatyri/Sinyaya Balka – an Example of Adaptation of the Most Ancient Hominids. *Paleolithic Site Azykh in Azerbaijan and Migration Processes. Collection of Materials of the International Scientific Conference Dedicated to the 50th Anniversary of the Discovery of the Early Hominid – Azykhanthropus in the Azykh Cave Site*. Baku, 2018: 119-135. (In Russ)

36. Shchelinsky VE. Kermek – a site of the initial period of the Early Paleolithic in the Southern Azov region. *Fundamental problems of archeology, anthropology and ethnography of Eurasia: to the 70th anniversary of academician A.P. Derevyanko*. Novosibirsk: IAE SB RAS, 2013: 153-171. (In Russ)

37. Derevyanko AP., Amirkhanov HA., Shunkov MV., Agadzhanyan AK., Ulyanov VA. New location of the Pliocene fauna and the Lower Paleolithic in the Ciscaucasia. *Reports of the Academy of Sciences*. 2010; 434(1): 87-90. (In Russ)

38. Shick R., Toth N. An Overview of the Oldowan industrial Complex: The sites and the Nature of their Evidence. *The Oldowan: Case Studies into the Earliest Stone Age*. Gosport, 2006: 3-42. (In Russ)

39. Clark G. *World Prehistory: An outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

40. Leakey M.D. *Olduvai Gorge*. Vol. 3. *Excavations in Beds I and II 1960-1963*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

41. Semaw S., Rogers M., Stout D. The Oldowan–Acheulean transition: Is there a “Developed Oldowan” Artifact tradition? In: M. Camps, P. Chauhan (eds.). *Sourcebook of Paleolithic Transitions: Methods, Theories, and Interpretations*. New York: Springer, 2009: 173-193.

42. Torre de la I., McHenry L., Njau J., Pante M. The Origins of the Acheulean at Olduvai Gorge (Tanzania): A New Paleoanthropological Project in East Africa. *Archaeology International*. 2012; 15: 89-98. DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/ai.1505>.

Поступила в редакцию 26.04.2024 г.

Принята в печать 24.05.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 26.04.2024

Accepted 24.05.2024

Published 15.09.2024



Малашев Владимир Юрьевич
к.и.н., старший научный сотрудник
Институт археологии РАН, Москва, Россия
malashev@yandex.ru

АНАЛИЗ И ЭВОЛЮЦИЯ КОНСТРУКЦИИ КАТАКОМБ АЛАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА СРЕДНЕМ ТЕРЕКЕ III – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ/СЕРЕДИНЫ V вв. н.э.

Аннотация: Раскопки 2018–2019 гг. могильников Братские 1-е курганы, Октябрьский I и Киевский I дали 323 погребальных комплекса аланской культуры III – первой половины/середины V в. н.э. Основной формой погребальных сооружений являются катакомбы типа I, составляющие в анализируемой выборке 90% (290 комплексов). Рассмотрение изменений конструктивных признаков катакомб проводилось по 4 хронологическим группам (периодам): первая половина – середина III в. н.э.; вторая половина III – начало IV в. н.э.; первая – третья четверти IV в. н.э.; последняя четверть IV – первая половина/середина V в. н.э. Проанализированы следующие признаки: форма и ориентировка входных ям, их пропорции, конструкция ступенек у задних стенок входных ям, форма входа в камеру, длина дромоса, форма и ориентировка камер, форма свода. Анализ признаков позволил сделать наблюдения, касающиеся их эволюции по выделенным периодам, и выделить три стандарта с одной переходной группой, которые имеют хронологическую оценку: стандарт I (первая половина – середина III в. н.э.); стандарт II (IV в. н.э.); стандарт III (около рубежа IV/V – первая половина/середина V в. н.э.). Переходная группа (вторая половина III в. н.э.) занимает промежуточное место между стандартами I и II, где половина признаков тяготеет к стандарту I, половина – к стандарту II; в ее рамках происходят изменения ряда признаков с последующей выработкой нового стандарта. Подводя итог, можно сделать следующие выводы и отметить, что общая тенденция состоит: 1) в изменении формы входных ям от трапециевидных к прямоугольным и удлинении их пропорций; 2) смены конструкции ступенек – от различных комбинаций угловых к ступенькам в виде лестницы из одного угла входной ямы вдоль боковой стенки, а позднее к ступенькам у задней стенки по всей ширине входной ямы; 3) смены формы камер от овальных к прямоугольным; 4) в изменении формы свода от понижающегося от входа к передней стенке камеры и горизонтального – к вынесенному от входа вверх стрельчатой, реже, трапециевидной формы; 5) общее увеличение степени стандартизации в рамках III – первой половины/середины V вв. н.э.

Ключевые слова: аланская культура; Средний Терек; III – первая половина/середина V в. н.э.; катакомбы типа I; конструкция

Для цитирования: Малашев В.Ю. Анализ и эволюция конструкции катакомб Аланской культуры на Среднем Тереке III – первой половины/середины V вв. н.э. // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 634-650. doi.org/10.32653/CH203634-650

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203634-650>

Research paper

Vladimir Yu. Malashev,
Cand. Sci., Senior Researcher
Institute of Archeology, RAS, Moscow, Russia
malashev@yandex.ru

ANALYSIS AND EVOLUTION OF THE CATACOMB STRUCTURE OF THE ALANIAN CULTURE ON THE MIDDLE TEREK FROM THE 3RD TO THE MID-5TH CENTURY AD

Abstract. Archaeological excavations at the Bratskiye I, Oktyabrskiy I, and Kievskiy I burial grounds conducted in 2018–2019 yielded 323 burial complexes belonging to the Alanian culture, dating from the 3rd century to the first half/middle of the 5th century AD. The predominant burial structure identified was Type I catacomb, accounting for 90% (290 complexes) of the analyzed sample. These catacombs were examined for structural changes across four chronological periods: the first half – middle of the 3rd century AD; the second half of the 3rd – early 4th century AD; the first – third quarter of the 4th century AD; the last quarter of the 4th – first half/middle of the 5th century AD. The following features were analyzed: the shape and orientation of the entrance pits, their proportions, the design of the steps at the rear walls of the entrance pits, the shape of the entrance to the chamber, the length of the dromos, the shape and orientation of the chambers, and the shape of the vault. This analysis allowed us to observe their evolution over the identified periods and to establish three standards with one transitional group, each with a chronological assessment: standard I (first half to the middle of the 3rd century AD); standard II (4th century AD); and standard III (around the turn of the 4th/5th centuries to the first half/middle of the 5th century AD). The transitional group (second half of the 3rd century AD) occupies an intermediate position between standards I and II, wherein half of the features align with standard I, and half with standard II; within this framework, changes in certain features occur, followed by the development of a new standard. To summarize, the following trends were observed: 1) The shape of the entrance pits changed from trapezoidal to rectangular, and their proportions elongated; 2) The design of the steps evolved from various combinations of corner steps to steps in the form of a staircase from one corner of the entrance pit along the side wall, and later to steps at the back wall along the entire width of the entrance pit; 3) The shape of the chambers changed from oval to rectangular; 4) The shape of the vault changed from descending from the entrance to the front wall of the chamber and horizontal – to extended from the entrance upwards, pointed, and, less often, trapezoidal; 5) There was a general increase in the degree of standardization from the 3rd century to the first half/middle of the 5th century AD.

Keywords: Alanian culture; Middle Terek; 3rd – first half / middle of the 5th century AD; catacombs of Type I; construction design

For citation: V.Yu. Malashev. Analysis and evolution of the catacomb structure of the Alanian culture on the Middle Terek from the 3rd to the mid-5th century ad. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 634-650.doi.org/10.32653/CH203634-650

© V.Yu. Malashev, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

В 2018–2019 гг. Кавказская экспедиция Института археологии РАН совместно с Терской комплексной археологической экспедицией ООО «НПЦ ДАРС» (г. Махачкала) и Чеченской археологической экспедицией Института гуманитарных исследований АН ЧР (г. Грозный) проводила охранно-спасательные исследования могильников Братские 1-е курганы, Октябрьский I и Киевский I, попадающих в зону строительства магистрального газопровода «Моздок-Грозный»¹; предварительные итоги исследований отражены в публикациях [1; 2].

Могильник Братские 1-е курганы расположен между с. Братское Надтеречного района Чеченской Республики и административной границей с Республикой Северная Осетия-Алания. К западу от административной границы Чеченской Республики могильник продолжается на территории Моздокского района РСО-Алания, носит название Октябрьский I и образует с Братскими 1-и курганами единый некрополь. Курганный могильник Октябрьский I расположен в 1,5 км к юго-востоку от с. Октябрьское Моздокского района РСО-Алания и примыкает к границе с Чеченской Республикой. Данные памятники, видимо, принадлежат Братскому 1-му городищу [3, с. 8; 4, с. 68] аланской культуры и являются его некрополем, занимающим территорию, примерно, 3,3×2,8 км. Городище расположено на высоком правом берегу р. Терек, в настоящее время находится под застройкой с. Братское и размывается рекой. Таким образом, Братское 1-е городище, а также могильники Братские 1-е курганы и Октябрьский I образуют единовременный археологический комплекс. Первые исследования могильника Братские 1-е курганы были проведены в 1963 г. Р.М. Мунчаевым, который раскопал 5 подкурганных катакомб аланской культуры [5], датирующихся серединой – второй половиной (ранней ее частью) III в. н.э. В 1971 г. М.П. Абрамова исследовала 6 курганов могильника Октябрьский I [6], датировку которых можно рассматривать как IV в. н.э.

Курганный могильник Киевский I расположен в 1,1 км к востоку от с. Кизляр и в 0,6 км к югу от с. Киевское Моздокского района РСО-Алания и является некрополем Киевского городища аланской культуры, образуя с последним единый комплекс памятников. В 2012 г. экспедицией ГМИНВ (Музей Востока) на могильнике были проведены охранно-спасательные работы, где исследовался участок, расположенный на западной периферии некрополя. В результате раскопано 5 подкурганных катакомб, датированных автором публикации серединой IV – началом V в. н. э. [7]; однако, исходя из оценки инвентаря и конструкции погребальных сооружений², на мой взгляд, данные комплексы относятся к концу IV – первой половине V в. н.э. В 2019 г. экспедицией ИА РАН, в рамках научных исследований, в западной части могильника исследованы 3 погребальных комплекса в двух курганах, окруженных кольцевыми ровиками и датирующихся второй – третьей четвертью IV в. н. э. [8].

В результате проведенных в 2018–2019 гг. работ в общей сложности было раскопано 323 погребальных комплекса аланской культуры. Их хронологические рамки охватывают время от начала III в. н.э. до первой половины/середины V в. н.э. Анализ обрядовых признаков производился совокупно для всей выборки по следующим основаниям: 1) могильники Братские 1-е курганы и Октябрьский I являются единым некрополем (их разделение на два памятника носит формальный характер, связанный с разной административной принадлежностью территорий и, как следствие, различной учетной документацией); 2) территориальная близость к ним некрополя Киевского городища (могильник Киевский I), расстояние между которыми составляет менее 15 км и их разделяет только один аналогичный памятник – Октябрьское городище с некрополем у ст. Терской.

Могильники содержали как подкурганные, так и безкурганные захоронения. Абсолютное большинство погребений анализируемых памятников – подкурганные, что отражает общую картину некрополей раннего этапа аланской культуры Северного Кавказа. Подкурганные захоронения

1. Малашев В.Ю. Отчет об охранно-спасательных исследованиях могильника «Братские 1-е курганы» в зоне строительства магистрального газопровода «Моздок–Грозный» в Надтеречном районе Чеченской Республики в 2018 г. (Открытые листы № 410, 411) // Архив ИА РАН. Р-1. №№ 64940–64949; Малашев В.Ю. Отчет об охранно-спасательных исследованиях могильника об охранно-спасательных исследованиях курганных могильников «Октябрьский I» и «Киевский I» в зоне строительства магистрального газопровода «Моздок–Грозный» в Моздокском районе Республики Северная Осетия-Алания в 2019 г. (Открытые листы № 2739, 2740) // Архив ИА РАН. Р-1. №№ 69231–69240.

2. Габуев Т.А. Отчет об исследовании курганного могильника («Курганный комплекс Киевское 1») у с. Киевское в Моздокском районе РСО-Алания в 2012 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 34275.

идентифицируются по наличию ровиков, окружающих их³, поскольку практически все насыпи разрушены распашкой и другой хозяйственной деятельностью. При этом у части погребений ровики на уровне зачистки не фиксировались, но, учитывая, что большинство этих погребений были ограблены, а также отдалены друг от друга на существенное расстояние, это дает основания считать изначально наличие у них визуально фиксируемых наземных признаков, как минимум, в виде насыпей. Наличие ровиков в этих случаях можно предполагать: они могли быть незначительной глубины, не доходили до материка и на уровне зачистки не прослеживались. Бескурганные погребения составляют 11% и были совершены, по всей видимости, в межкурганном пространстве; кроме того, в них отсутствуют следы ограбления. Примерно половину бескурганных комплексов составляют захоронения в катакомбах типа I; кроме того, все погребения, совершенные в подбоях и ямах, а также одна, первоначально задуманная как двухкамерная, катакомба и одна катакомба типа IV, являются бескурганными. Как и в других некрополях аланской культуры раннего этапа, доминируют захоронения, совершенные под индивидуальной насыпью, однако имеются курганы, имевшие два (6 случаев) и три (1 случай) погребения. Центральные погребения, содержавшие взрослые захоронения, в этих курганах совершались в катакомбах типа I, периферийные (чаще, детские) – в катакомбах типов I (4) и IV (1), двухкамерной катакомбе (1), а также в ямах без дополнительных элементов конструкции (2).

Катакомбы типа I – камерные могилы, у которых длинная ось камеры перпендикулярна длинной оси входной ямы [10; 11], являются основной формой погребальных сооружений некрополей раннего этапа аланской культуры и в составе анализируемой выборки составляют 90% (290 комплексов). Основными диагностическими признаками катакомб типа I памятников Среднего Терека являются: широтная ориентировка входных ям, нахождение камер у западных стенок (в секторе СЗ-ЮЗ), меридиональная ориентировка камер и ориентировка погребенных в южном секторе, головой налево от входа [1, с. 198; 2, с. 447]⁴. В синхронных некрополях предгорно-равнинной части входные ямы катакомб ориентированы меридионально, камеры расположены у северных стенок (в секторе СЗ-СВ) и ориентированы широтно; ориентировка погребенных неустойчивая: как головой налево от входа в западный сектор, так и направо – в восточный сектор.

Рассмотрение изменений конструктивных признаков проводилось по четырем хронологическим группам: первая половина – середина III в. н.э.; вторая половина III – начало IV вв. н.э.; первая – третья четверти IV в. н.э.; последняя четверть IV – первая половина/середина V вв. н.э. Существенная часть комплексов имеет хорошие основания для датировки, в остальных случаях хронологическая оценка опирается на анализ места погребений в планиграфии могильников, которые, как и другие некрополи аланской культуры раннего этапа, демонстрируют последовательное развитие от городищ к периферии.

Форма входных ям. Как и для других некрополей аланской культуры раннего этапа в анализируемой выборке представлены входные ямы трапецевидной (с расширением к входу в камеру) и прямоугольной в плане формы. В первой половине – середине III в. н.э. выражено преобладают (около 80%) трапецевидные в плане входные ямы. Для второй половины III – начала IV в. н.э. их количество уменьшается и составляет 67%. Позднее, в IV и первой половине/середине V вв. н.э., количество входных ям прямоугольной в плане формы резко увеличивается и достигает 60-70%. То есть, наблюдается общая тенденция изменения формы входных ям – от трапецевидной к прямоугольной.

В рамках рассматриваемого хроносреза (III – первая половина/середина V в. н.э.) происходит изменение пропорций входных ям в виде соотношения длины и максимальной ширины (у входа в камеру); указанные параметры брались на верхнем уровне (уровне выявления входных ям), что, во-первых, лучше отражает первоначальное «проектное» решение, касающееся как формы, так и параметров, а, во-вторых, вследствие наличия ступенек и сужения стенок к придонной части происходило существенное изменение размеров на уровне дна. Для входных ям первой половины – середины III в. н.э.

3. Ровики были зафиксированы только в исследованиях В.Ю. Малашева 2018–2019 гг. и Д.С. Коробова 2019 г. Отсутствие ровиков в раскопках Р.М. Мунчаева, М.П. Абрамовой, В.А. Сафонова, В.Л. Ростунова 60–80-х гг. прошлого века объясняется, в первую очередь, отсутствием информации о возможности их наличия и сложностью грунтов со слабоконтрастным заполнением. Объяснение отсутствия ровиков в раскопках Т.А. Габуева [7], который имел информацию о подобной конструкции курганов, лежит в другой плоскости – тенденциозность в виде изначального посыла об их отсутствии в памятниках Среднего Терека [9, с. 111] и, как следствие, отсутствие задачи по их выявлению.

4. Широтную ориентировку входных ям катакомб могильников Братские 1-е курганы, Октябрьский I и Виноградное, как отличие от меридиональной в памятниках предгорно-равнинной части, отмечала М.П. Абрамова [12, с. 9].

соотношение длины к ширине входных ям составляло в среднем 1,7 (варьировало в рамках от 1,1 до 2,7); для второй половины III – начала IV вв. н.э. – 2,0 (варьировало в рамках от 1,3 до 2,8); для первой – третьей четверти IV в. н.э. – 3,1 (варьировало в рамках от 2,0 до 4,3); для последней четверти IV – первой половины/середины V в. н.э. – 4,2 (варьировало в рамках от 2,9 до 6,5). Таким образом, фиксируется выраженное изменение пропорций входных ям на протяжении двух с половиной столетий, что позволяет давать приблизительную хронологическую оценку комплекса даже при отсутствии инвентаря.

Конструкция ступенек. Одним из элементов конструкции катакомб в некрополях аланской культуры являются ступеньки, расположенные у задней стенки входной ямы. На основе имеющейся выборки можно выделить их следующие основные разновидности.

1. Одна или несколько ступенек, находящихся в одном углу (чаще в левом по направлению к входу) входной ямы у задней стенки (рис. 1, 1-6).

2. Две и более ступенек, находящихся в обоих углах входной ямы у задней стенки и (если их более двух) часто расположенных в шахматном порядке (рис. 1, 7-12).

3. Одна или несколько ступенек, находящихся в одном (чаще в левом по направлению к входу) или обоих углах у задней стенки, дополненные в нижней части одной или несколькими ступеньками, сделанными по всей ширине входной ямы (рис. 2, 1-6).

4. Две и более ступенек, расположенных в виде лестницы вдоль задней стенки входной ямы из одного угла к другому (рис. 2, 7-12). С данной разновидностью соотносятся ступеньки, также расположенные вдоль задней стенки входной ямы, но образующие несколько «пролетов», что, очевидно, связано со значительной глубиной входных ям, достигающих 7–8 м; они зафиксированы в могильнике Экажевские 1-е курганы [13, рис. 3, 7; 14, рис. 4].

5. Ступеньки в виде относительно компактной конструкции у задней стенки входной ямы, напоминающей «колонну», со смещением к левому по направлению к входу углу или в средней ее части (редкая разновидность, встреченная в 6 случаях) (рис. 3).

6. Ступеньки, сделанные в виде лестницы из одного угла входной ямы (чаще из левого по направлению к входу) и расположенные в линию вдоль боковой стенки; иногда дополняются 1-2 ступеньками в придонной части у задней стенки (рис. 4, 1-6).

7. Ступеньки, сделанные у задней стенки по всей ширине входной ямы в виде лестницы (рис. 4, 7-12).

В первой половине – середине III в. н.э. преобладают ступеньки разновидности 1 (46%), дополняемые разновидностями 2 (23%), 3 (14%) и 4 (9%); изредка встречаются ступеньки разновидности 6 (5%), разновидности 5 и 7 представлены единичными случаями. Во второй половине III – начале IV в. н.э. большую часть составляют ступеньки разновидности 4 (46%); их дополняют разновидности 1 (20%), 2 (15%), 6 (15%) и 5 (4%). Конструкция ступенек первой – третьей четверти IV в. н.э. выглядит значительно более унифицировано: доминируют ступеньки разновидности 6 (89%); кроме них, представлена только разновидность 4 (11%). В последней четверти IV – первой половине/середины V вв. н.э. основной конструкцией является разновидность 7 (81%); разновидность 6 составляет 16%, в одном случае встречена разновидность 3.

Следует сказать, что практически повсеместно фиксируется наклонная, местами частично сбита по краю поверхность ступенек, что отражает их функциональный характер. Можно также отметить определенный эстетический аспект при оформлении погребального сооружения, отражающийся в конструкции ступенек, и, гипотетически, возможную семантическую нагрузку, помимо основного функционального их назначения. Различия в конструкции ступенек, по всей видимости, связаны с различными способами спуска во входную яму и подъема из нее, адаптированными под технику, приемы и возможности могильщиков, с последующей выработкой наиболее приемлемых стандартов.

Для входных ям характерна широтная ориентировка в секторе от СЗ-ЮВ до ЮЗ-СВ (в основном, в секторе ЗСЗ-ВЮВ – ЗЮЗ-ВСВ), что является наиболее важным диагностическим признаком некрополей раннего этапа аланской культуры на Среднем Тереке (см. выше). Камеры примыкали к западным, СЗ, ЗСЗ, ЗЮЗ и ЮЗ стенкам. Лишь в двух случаях зафиксирована меридиональная ориентировка входных ям с примыканием камер к северным стенкам (у находящихся рядом друг с другом курганов могильника Братские 1-е курганы), что связывает их с традициями аланской культуры раннего этапа предгорно-равнинной части (см. могильники Бесланский, Брут 2, Алхан-Калинский, Экажевские 1-е курганы).

Форма входа в камеру заметно варьирует: округлая/овальная, полукруглая, трапециевидная, прямоугольная/подпрямоугольная и прямоугольная с арочным верхом. Статистически значимых различий по четырем периодам не прослеживается. Однако общая тенденция в виде увеличения количества случаев входа прямоугольной формы и прямоугольной с арочным верхом, фиксирующаяся со второй половины III в. н.э., в IV – первой половине/середине V в. н.э. приводит к вытеснению остальных разновидностей.

Часть конструкции катакомб в виде узкого подземного коридора, соединяющего входную яму с камерой, мы называем дромосом [9]⁵. В некрополях аланской культуры раннего этапа распространены как катакомбы с выраженным дромосом, так и без него, с преобладанием первых. В первой половине – середине III в. н.э. катакомбы без выраженного дромоса составляют 27%, что связывает их происхождение с аналогичными камерными могилами памятников типа Чегем – Манаскент [15]; во второй половине III – IV вв. н.э. они практически полностью отсутствуют (4 случая). Длина дромоса заметно варьирует. Статистика по четырем периодам выглядит следующим образом. Первая половина – середина III в. н.э.: вариации от 10 до 80 см, при средней длине 30 см; вторая половина III – начало IV в. н.э.: вариации от 20 до 80 см, при средней длине 45 см; первая – третья четверти IV в. н.э.: вариации от 25 до 70 см, при средней длине 45 см; последняя четверть IV – первая половина/середина V в. н.э.: вариации от 25 до 70 см, при средней длине 45 см. Таким образом, при близком интервале вариаций со второй половины III в. н.э. вырабатывается стандарт (оптимальный размер) длины дромоса, обусловленный, по всей видимости, конструктивной целесообразностью, связанной с изменениями формы свода, а именно вынесением его вверх от входа (см. ниже).

Форма камер. В анализируемой выборке представлены камеры овальной (в том числе, с сужением в северном секторе – у ног погребенных), прямоугольной (в том числе, неправильной прямоугольной, четырех– пяти-, шестиугольной формы, как отклонение от основного стандарта) и трапециевидной (с сужением, как правило, в северной части) в плане формы (которые, в конечном итоге, также можно рассматривать как отклонение от основного стандарта в виде прямоугольной формы). Для первой половины – середины III в. н.э. овальной формы камеры встречаются у 40% катакомб, во второй половине III – начале IV в. н.э. их количество уменьшается до 15%; данный тренд сохраняется на протяжении большей части IV в. н.э. (8%), а в последней четверти IV – первой половине/середине V в. н.э. они отсутствуют. Для прямоугольных и трапециевидных камер прослеживается тенденция к уменьшению доли трапециевидных в плане камер и увеличению за их счет более правильной формы прямоугольных.

Ориентировка камер, расположенных перпендикулярно длинной оси входной ямы, – меридиональная и находится в секторе от СВ-ЮЗ до СЗ-ЮВ (в основном, в секторе ССВ-ЮЮЗ – ССЗ-ЮЮВ); в двух случаях фиксируется широтная ориентировка камер (см. выше – два кургана могильника Братские 1-е курганы, входные ямы которых ориентированы меридионально). Следует отметить, что достаточно часто встречаются такие отклонения как расположение камеры под углом, несколько отличным от прямого, к длинной оси входной ямы, а также некоторое смещение камеры (чаще к северу) относительно длинной оси входной ямы.

Форма свода. В анализируемой выборке выделены следующие основные (наиболее массовые) разновидности формы свода: понижающийся от входа к передней стенке камеры (рис. 5, 2, 3); горизонтальный от входа с выраженным переходом в переднюю стенку (рис. 5, 4); вынесенный вверх от входа трапециевидной в разрезе формы (рис. 6, 1, 2); вынесенный вверх стрельчатый в разрезе (рис. 6, 3, 4). Помимо этого, как промежуточный вариант первых двух разновидностей отдельно отмечен свод с горизонтальным участком от входа и дальнейшим понижением к передней стенке (рис. 5, 1). Присутствуют также редкие разновидности в виде купольного свода (полукруглый переход стенок в конек свода) и незначительно вынесенного от входа вверх, но не имеющего отчетливой в разрезе формы. Часть случаев, вследствие сохранности и невозможности однозначной реконструкции, была квалифицирована следующим образом: вынесенный от входа вверх (вследствие обрушения форма достоверно не реконструируется) и стрельчатый/трапециевидный (вследствие сохранности форма может

5. Не путать с входной ямой, которую, порой, как только не называли в зависимости от формы и пропорций (шахтой, колодцем, дромосом). Предпочтительнее выглядит используемая не только в данной работе, но и ранее, унификация конструктивных элементов катакомбы в виде входной ямы, входа в камеру, дромоса и камеры.

реконструироваться и как стрельчатая, и как трапецевидная). Важно отметить, что характер свода – вынесенный от входа вверх или понижающийся/горизонтальный – коррелируется с высотой ступеньки в камеру: на уровне тенденции, чем выше и более выражено вынесен вверх свод камеры, тем ниже ступенька в нее.

В первой половине – середине III в. н.э. доминируют своды, понижающиеся от входа к передней стенке камеры (72%); горизонтальные своды и своды с горизонтальным участком от входа и дальнейшим понижением к передней стенке встречены в равном количестве и в сумме составляют 27%. В 2 случаях зафиксирован свод, незначительно вынесенный от входа вверх.

Во второй половине III – начале IV в. н.э. происходят заметные изменения, касающиеся разнообразия и смены конструкции камер с выраженным увеличением разновидностей свода, вынесенного вверх от входа. Свод, понижающийся от входа к передней стенке камеры, составляют 16%, горизонтальные своды и своды с горизонтальным участком от входа и дальнейшим понижением к передней стенке – 12%. По сравнению с предшествующим периодом, где они доминировали (99%), их суммарное количество составило всего 28%. Распространяются незначительно вынесенные от входа вверх своды (8%) и своды купольной формы (6%); около 8% составляют своды, вынесенные вверх от входа, у которых, вследствие обрушения, форма достоверно не реконструируется. Получают распространение вынесенные вверх своды трапецевидной (23%) и стрельчатой (18%) в разрезе формы, которые вместе со стрельчатым/трапецевидным (вследствие сохранности форма может реконструироваться и как стрельчатая, и как трапецевидная), составляют около 50%.

В первой – третьей четвертях IV в. н.э. происходит унификация формы свода. Здесь доминируют вынесенные вверх своды стрельчатой (47%), трапецевидной (15%) в разрезе формы и стрельчатые/трапецевидные (28%), в общей сложности, достигающие 90%. Свод горизонтальный, с горизонтальным участком от входа и дальнейшим понижением к передней стенке, а также незначительно вынесенные вверх представлены единичными случаями.

Последняя четверть IV – первая половина/середина V в. н.э. характеризуется исключительно вынесенными вверх сводами: стрельчатыми (84%), трапецевидными (7%) и стрельчатыми/трапецевидными (7%). В одном случае встречен горизонтальный свод.

Поводя итоги, можно сделать вывод о том, что во второй половине III в. н.э. происходит изменение конструкции свода – вместо понижающихся и горизонтальных сводов, начинается формирование свода, вынесенного вверх от входа, что сопровождается увеличением количества небольших по массовости разновидностей с последующей выработкой новых устойчивых и более массовых разновидностей в виде трапецевидных и стрельчатых. В IV – первой половине/середине V в. н.э. основу составляют стрельчатые своды, дополняемые трапецевидными в разрезе.

Следует отметить, что стрельчатый и трапецевидный в разрезе свод конструктивно более устойчивый, что отражается в его лучшей сохранности по сравнению со сводом, понижающимся от входа. Добавим к этому наличие выраженного дромоса в катакомбах с подобными сводами, что отвечает конструктивной целесообразности – утолщению («усилению») передней стенки входной ямы, отделяющей ее от камеры. У катакомб первой половины – середины III в. со сводом, понижающимся от входа к передней стенке камеры, и горизонтальным сводом конструкция не требует существенного «усиления» передней стенки, что отражается в отсутствии выраженного дромоса у части катакомб (27%) или его меньшей длины. Со второй половины III в. «создатели» катакомб начинают выносить свод от входа вверх: сначала незначительно, а в IV – первой половине V в. н.э. достаточно существенно, что приводит к увеличению длины дромоса.

Дополнительные элементы конструкции камер. В двух погребениях первой половины III в. н.э. в камерах были сделаны небольшие ниши, служившие, очевидно, для установки сосудов: в одном случае у задней стенки камеры налево от входа, во втором – в северной стенке (у ног погребенного). В катакомбах второй половины III–IV вв. н.э. конструкция камер была осложнена невысокими уступами, напоминающими полки и находящимися у южной стенки по всей ее ширине за головой погребенного, которые, по всей видимости, делались для установки инвентаря. В одном случае были сделаны два уступа у южной и северной стенок; аналогия данной конструкции известна в кургане 6 Экажевские 1-е курганы середины – второй половины III в. н.э. [14, рис. 2]. Уникален элемент конструкции камеры

кургана 842 Октябрьский I раннего IV в. н.э. в виде двух вылепленных из глины постаментов высотой 15–20 см от дна камеры, находившихся по ее углам у задней стенки и предназначенных для установки сосудов⁶. В камерах двух катакомб первой половины/середины V в. н.э. были устроены несколько более сложные конструкции: слева от входа в углу – небольшой постамент, справа от входа, в углу и у северной стенки – аналогичный постамент, переходящий в уступ по всей ширине стенки. Данные элементы конструкции, по всей видимости, также служили для установки инвентаря.

Отделка стенок и свода. В нескольких курганах зафиксирована обмазка/штукатурка стенок и свода камеры жидкой глиной. В ряде катакомб на стенках камеры и своде прослежены следы орудий в виде широких затесов от инструмента с широкой рабочей поверхностью, как у лопаты. Следует также отметить более высокое качество отделки, в первую очередь камер, у катакомб первой половины/середины V в. н.э.

Отдельно остановимся на одном сюжете, касающемся конструкции катакомб. Могильники аланской культуры раннего этапа являются некрополями крупных (от 20 га до 1 км²) городищ со сложной структурой и трудоемкой фортификацией, которые отождествляются с раннегородскими центрами [16, с. 488, 494–495; 17]. Очевидно, что в подобных городах со сложно устроенным социумом существовала специализированная группа населения (профессиональные «могильщики»), в обязанности которой входило обслуживание некрополей: сооружение катакомб, выкапывание ровиков и др. [11, с. 192]. Этим можно объяснить устойчивое сочетание конструктивных признаков, выработку стандартной формы, пропорций и качество отделки, что особенно ярко проявляется на компактных участках некрополей, где хронологически близкие катакомбы сходны в деталях. Сходство конструкции катакомб (ориентировка входных ям, их пропорции, система расположения ступенек, длина дромосов, форма камер) на отдельных участках подразумевает работу одной «бригады могильщиков», оформлявших катакомбы по единому стандарту.

Подводя итоги анализу конструктивных признаков катакомб, можно сделать следующие наблюдения, касающиеся их эволюции по выделенным периодам в рамках III – первой половины/середины V в. н.э.

Первая половина – середина III в. н.э.: преобладание трапециевидных в плане входных ям над прямоугольными (80% против 20%); пропорции входных ям (соотношение длины и максимальной ширины): среднее – 1,7, при разбросе 1,1–2,7; преобладание ступенек разновидности 1 (46%), дополняемых разновидностями 2 (23%), 3 (14%) и 4 (9%) изредка встречаются ступеньки разновидности 6 (5%); наличие катакомб без выраженного дромоса (27%), средняя длина дромоса – 30 см; значительное количество камер овальной в плане формы (40%), прямоугольные и трапециевидные встречены в равном количестве; распространены своды, понижающиеся от входа к передней стенке камеры (72%), а также горизонтальные своды и своды с горизонтальным участком от входа и дальнейшим понижением к передней стенке (27%).

Вторая половина III – начало IV в. н.э.: преобладание трапециевидных в плане входных ям над прямоугольными (67% против 33%); пропорции входных ям (соотношение длины и максимальной ширины): среднее – 2,0, при разбросе 1,9–2,1; преобладание ступенек разновидности 4 (46%), дополняемых разновидностями 1 (19%), 2 (15%) и 6 (15%), изредка встречаются ступеньки разновидности 3 (2%) и 5 (4%); катакомбы без дромоса практически отсутствуют (2 случая), средняя длина дромоса – 45 см; в основном, камеры прямоугольной (64%) и трапециевидной формы (21%), количество овальных камер существенно сокращается (15%); получают распространение вынесенные вверх своды различной формы, составляющие 72% (стрельчатые – 18%, трапециевидные в разрезе – 23%, стрельчатые/трапециевидные – 8%, купольные – 6%, а также незначительно вынесенные вверх своды – 8% или своды неясной морфологии – 8%, вследствие обрушения). Понижающиеся от входа к передней стенке камеры (16%), а также горизонтальные своды и своды с горизонтальным участком от входа и дальнейшим понижением к передней стенке (12%) существенно уступают по массовости. Говоря о конфигурации ступенек этого времени, следует отметить два момента. Ступеньки разновидности 4, появляясь

6. Малашев В.Ю. Отчет об охранно-спасательных исследованиях могильника об охранно-спасательных исследованиях курганных могильников «Октябрьский I» и «Киевский I» в зоне строительства магистрального газопровода «Моздок–Грозный» в Моздокском районе Республики Северная Осетия-Алания в 2019 г. (Открытые листы № 2739, 2740) // Архив ИА РАН. Р-1. №№ 69231–69240. Рис. 1043.

в первой половине III в. н.э., наибольшее распространение получают во второй половине данного столетия, а наиболее поздние образцы еще встречаются в начале IV в. н.э. Редкая разновидность ступенек 5 появляется около середины III в. н.э. и характерна в основном для второй половины столетия (включая начало IV в. н.э.); в одном случае они известны в катакомбе конца IV в. н.э. [6, рис. 2, 1].

Первая – третья четверть IV в. н.э. (в отдельных случаях финал столетия): преобладание прямоугольных в плане входных ям над трапециевидными (70% против 30%); пропорции входных ям: среднее – 3,1, при разбросе 2,0–4,3; доминируют ступеньки разновидности 6 (89%), разновидность 4 составляет 11%; катакомбы без дромоса отсутствуют, средняя длина дромоса – 45 см; преобладают камеры прямоугольной в плане формы (66%), трапециевидные (25%) и овальные (8%) существенно уступают по массовости; своды стрельчатой (47%), трапециевидной (15%) в разрезе формы и стрельчатые/трапециевидные (28%) совокупно достигают 90%, остальные представлены единичными случаями.

Последняя четверть IV – первая половина/середина V в. н.э.: преобладание прямоугольных в плане входных ям над трапециевидными (60% против 40%); пропорции входных ям: среднее – 4,2, при разбросе 2,9–6,6; основной конструкцией ступенек является разновидность 7 (81%), разновидность 6 составляет 16%; катакомбы без дромоса отсутствуют, средняя длина дромоса – 45 см; камеры прямоугольной (70%) и трапециевидной (30%) в плане формы; доминируют стрельчатые своды (84%), трапециевидные и стрельчатые/трапециевидные существенно уступают по массовости.

Исходя из проведенного выше рассмотрения конструкции катакомб, можно выделить три группы из 6 взаимосвязанных признаков (5 качественных и 1 количественного), которые отражают эволюционные изменения этих погребальных сооружений, и выделить три, если можно так выразиться в отношении конструктивных особенностей могил той эпохи, стандарта и одну переходную группу. Стандарты образуют ядро взаимосвязанных значений признаков, вокруг которых формируется облако из отклонений по отдельным их значениям. Замечу, что некоторые признаки, касающиеся разновидностей конструкции ступенек, формы камер и свода, появляются раньше, чем приведенная хронологическая оценка стандартов II и III, но встречаются с другими значениями признаков, не образуя с ними устойчивых сочетаний.

Стандарт I (первая половина – середина III в. н.э.) (рис. 5): преобладание широких трапециевидных входных ям над прямоугольными (среднее соотношение длины и максимальной ширины – 1,7); преобладание различной конфигурации ступенек разновидностей 1–4 (92%); незначительная длина дромоса (в среднем 30 см) или отсутствие дромоса; существенная доля (40%) камер овальной в плане формы; своды, понижающиеся от входа к передней стенке камеры, горизонтальные своды и своды с горизонтальным участком от входа и дальнейшим понижением к передней стенке при отсутствии вынесенных вверх сводов.

Стандарт II (IV в. н.э.⁷) (рис. 6): преобладание сравнительно узких прямоугольных в плане входных ям над узкими трапециевидными (среднее соотношение длины и максимальной ширины – 3,1); ступеньки разновидности 6; отсутствие катакомб без дромоса, средняя длина дромоса составляет 45 см; камеры прямоугольной и трапециевидной в плане формы (количество камер овальной формы статистически незначимо); доминируют существенно вынесенные вверх своды стрельчатой и трапециевидной в разрезе формы. Наиболее ранние образцы катакомб данного стандарта в единичных случаях встречаются уже в конце III в. н.э., но широкое распространение получают в IV столетии. Отмечу также, что ступеньки разновидности 6 и своды стрельчатой и трапециевидной в разрезе формы появляются во второй половине III в. н.э., но как устойчивое сочетание с остальными конструктивными признаками, а также массовый характер, как уже говорилось, приобретают в IV в. н.э.

Стандарт III (около рубежа IV/V – первая половина/середина V в. н.э.) (рис. 7): преобладание узких прямоугольных в плане входных ям над узкими трапециевидными (среднее соотношение длины и максимальной ширины – 4,2); ступеньки разновидности 7; отсутствие катакомб без дромоса, средняя длина дромоса составляет 45 см; камеры прямоугольной и трапециевидной в плане формы; доминируют высоко вынесенные вверх стрельчатые своды.

Переходная группа занимает промежуточное место между стандартами I и II. В ней половина признаков конструкции катакомб (форма и пропорции входных ям, конструкции ступенек) тяготеет

7. Исследования автора 2024 г. курганов в окрестностях Андреяульского городища показали, что в могильниках мигрантов с территории Среднего Терека, в отличие от некрополей «метрополи», этот стандарт сохраняется и в первой половине V в. н.э.

к стандарту I, половина (длина дромоса, форма камер и форма сводов) – к стандарту II. То есть, в рамках второй половины третьего столетия происходят изменения ряда признаков, касающиеся оформления деталей конструкции катакомб, с последующей выработкой нового стандарта.

Таким образом, общая тенденция состоит: 1) в изменении формы входных ям от трапециевидных к прямоугольным и удлинении их пропорций; 2) в смене конструкции ступенек – от различных комбинаций угловых к ступенькам в виде лестницы из одного угла входной ямы вдоль боковой стенки, а позднее к ступенькам у задней стенки по всей ширине входной ямы; 3) смены формы камер в виде отказа от овальных и переходу к прямоугольным при примерно постоянной доле трапециевидных; 4) в изменении формы свода от понижающегося от входа к передней стенке камеры и горизонтально – к вынесенному от входа вверх стрельчатой и, реже, трапециевидной формы; 5) в общем увеличении степени стандартизации в рамках III – первой половины/середины V в. н.э.

В заключение отмечу, что фиксируемые изменения конструкции катакомб в могильниках Среднего Терека касаются и некрополей предгорно-равнинной части, что отражает общие для всей аланской культуры тенденции эволюции данного типа погребальных сооружений. В дальнейшем предполагается подобный анализ конструкции катакомб могильников предгорно-равнинной части.

Финансирование. Работа выполнена в рамках плановой темы № НИОКТР 122011200269-4 «Причерноморская и Центральноазиатская периферия античного мира и кочевнические сообщества Евразии: на перекрестке культур и цивилизаций».

Acknowledgements. The study was carried out within the framework of the state assignment No. NIOKTR 122011200269-4 «The Black Sea and Central Asian periphery of the ancient world and nomadic communities of Eurasia: at the crossroads of cultures and civilizations».

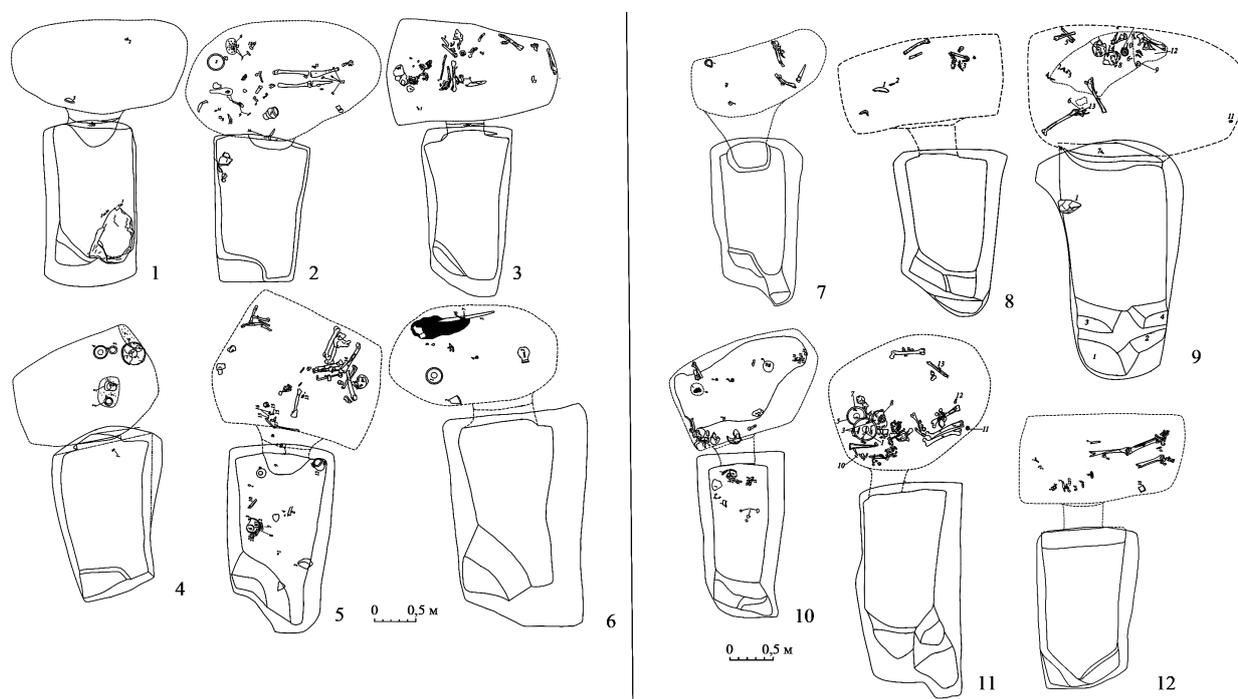


Рис. 1. Катакомбы аланской культуры на Среднем Тереке III – первой половины/середины V в. н.э. со ступеньками разновидностей 1 (1-6) и 2 (7-12). 1-3, 7-11 – Братские 1-е курганы: 1 – курган 56; 2 – погребение 1358; 3 – курган 1363; 7 – курган 1377; 8 – погребение 1379; 9 – курган 1420; 10 – курган 38; 11 – курган 1440. 4-6, 12 – Октябрьский I: 4 – курган 769; 5 – курган 810; 6 – курган 832; 12 – курган 37

Fig. 1. Catacombs of the Alanian culture on the Middle Terek of the 3rd – first half/middle of the 5th century AD with steps of varieties 1 (1-6) and 2 (7-12). 1-3, 7-11 – Bratskiye 1st kurgans: 1 – kurgan 56; 2 – burial 1358; 3 – kurgan 1363; 7 – kurgan 1377; 8 – burial 1379; 9 – kurgan 1420; 10 – kurgan 38; 11 – kurgan 1440. 4-6, 12 – Oktyabrskiy I: 4 – kurgan 769; 5 – kurgan 810; 6 – kurgan 832; 12 – kurgan 37

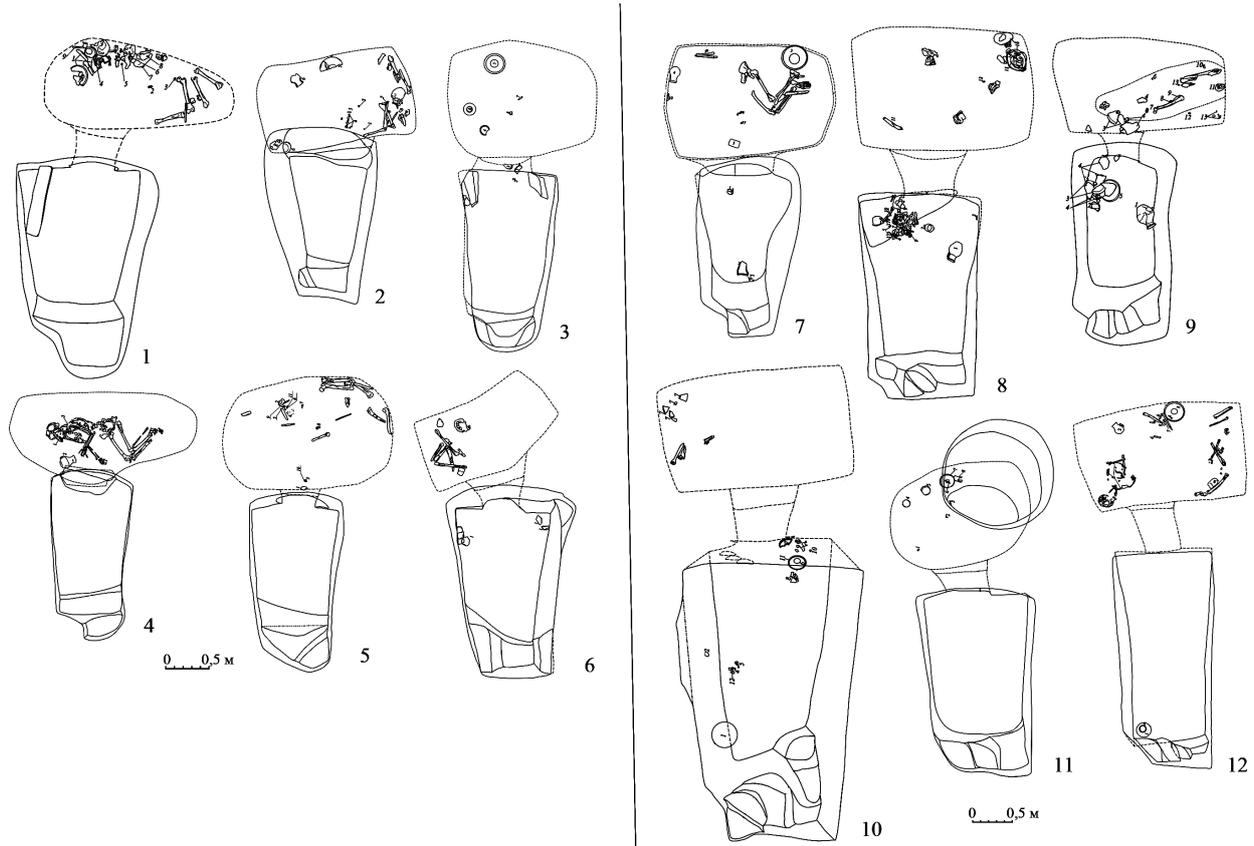


Рис. 2. Катакомбы аланской культуры на Среднем Тереке III – первой половины/середины V в. н.э. со ступеньками разновидностей 3 (1-6) и 4 (7-12). 1, 7-10 – Братские I-е курганы: 1 – погребение 1416; 7 – курган 62; 8 – курган 1442; 9 – курган 1446; 10 – курган 1448. 2-6, 11, 12 – Октябрьский I: 2 – курган 759; 3 – курган 32; 4 – погребение 780; 5 – курган 807; 6 – курган 841; 11 – курган 775; 12 – курган 837, погребение 1

Fig. 2. Catacombs of the Alanian culture on the Middle Terek of the 3rd – first half/middle of the 5th century AD with steps of varieties 3 (1-6) and 4 (7-12). 1, 7-10 – Bratskiye I-st kurgans: 1 – burial 1416; 7 – kurgan 62; 8 – kurgan 1442; 9 – kurgan 1446; 10 – kurgan 1448. 2-6, 11, 12 – Oktyabrskiy I: 2 – kurgan 759; 3 – kurgan 32; 4 – burial 780; 5 – kurgan 807; 6 – kurgan 841; 11 – kurgan 775; 12 – kurgan 837, burial 1

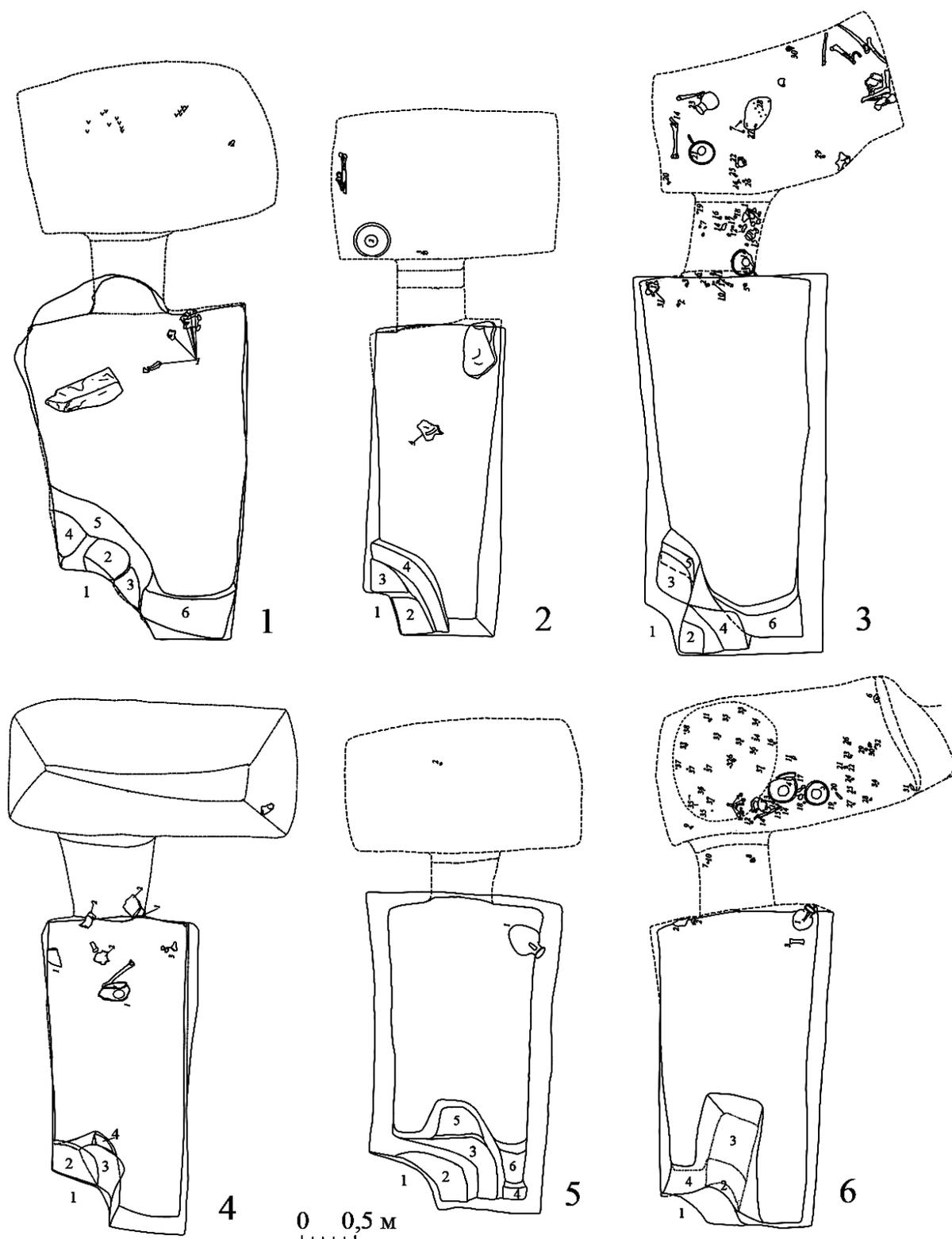


Рис. 3. Катакомбы аланской культуры на Среднем Тереке III – первой половины/середины V в. н.э. со ступеньками разновидности 5 (нумерация ступенек указывает их последовательность): 1 – Братские 1-е курганы, курган 33. 2-6 – Октябрьский I: 2 – курган 843; 3 – курган 19; 4 – курган 39; 5 – курган 829; 6 – курган 826

Fig. 3. Catacombs of the Alanian culture on the Middle Terek of the 3rd – first half/middle of the 5th century AD with steps of variety 5 (the numbering of the steps indicates their sequence): 1 – Bratskiye 1st kurgans, kurgan 33. 2-6 – Oktyabrsky I: 2 – kurgan 843; 3 – kurgan 19; 4 – kurgan 39; 5 – kurgan 829; 6 – kurgan 826

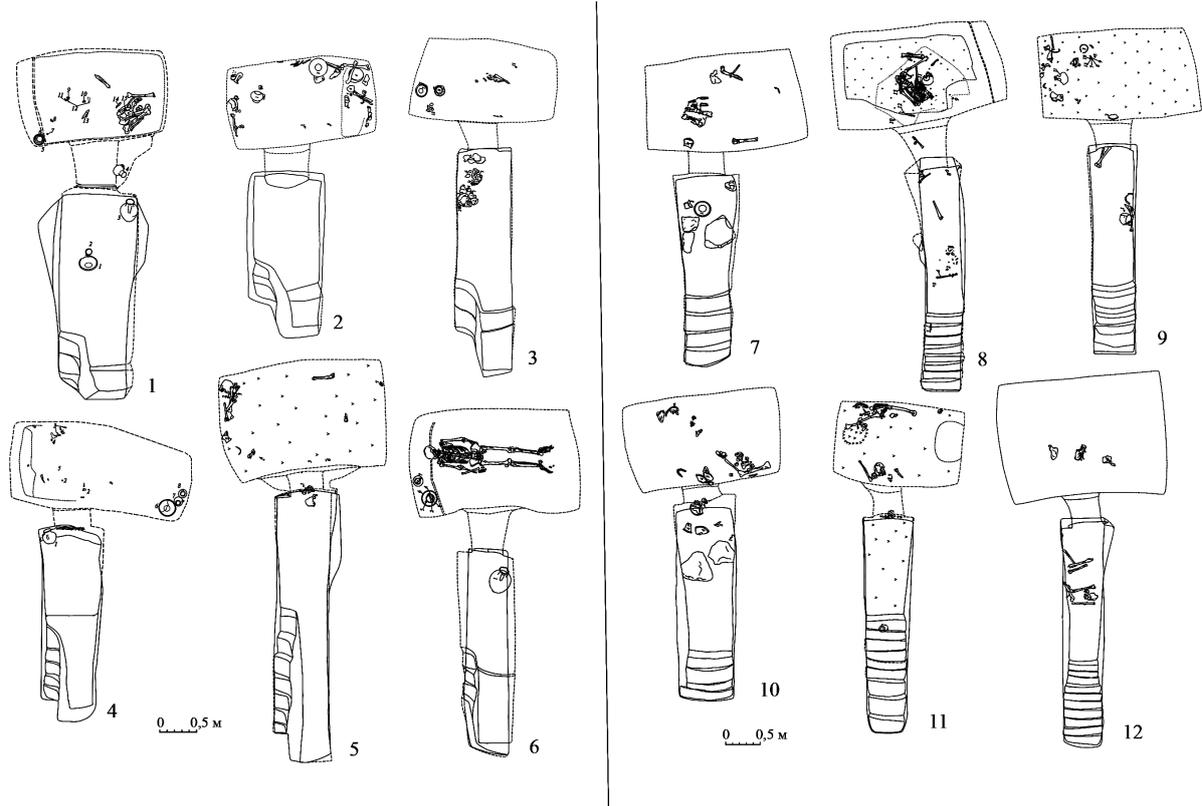


Рис. 4. Катакомбы аланской культуры на Среднем Тереке III – первой половины/середины V в. н.э. со ступеньками разновидностей 6 (1-6) и 7 (7-12). 1, 4 – Братские 1-е курганы: 1 – курган 1457; 4 – курган 1458. 2, 3, 7, 10 – Октябрьский I: 2 – погребение 850; 3 – курган 847; 7 – погребение 860; 10 – погребение 862. 5, 6, 8, 9, 11, 12 – Киевский I: 5 – курган 785; 6 – погребение 1063; 8 – курган 463; 9 – погребение 1059; 11 – курган 1056; 12 – курган 470

Fig. 4. Catacombs of the Alanian culture on the Middle Terek of the 3rd – first half/middle of the 5th century AD with steps of varieties 6 (1-6) and 7 (7-12). 1, 4 – Bratskiye 1st kurgans: 1 – kurgan 1457; 4 – kurgan 1458. 2, 3, 7, 10 – Oktyabrskiy I: 2 – burial 850; 3 – kurgan 847; 7 – burial 860; 10 – burial 862. 5, 6, 8, 9, 11, 12 – Kyivskiy I: 5 – kurgan 785; 6 – burial 1063; 8 – kurgan 463; 9 – burial 1059; 11 – kurgan 1056; 12 – kurgan 470

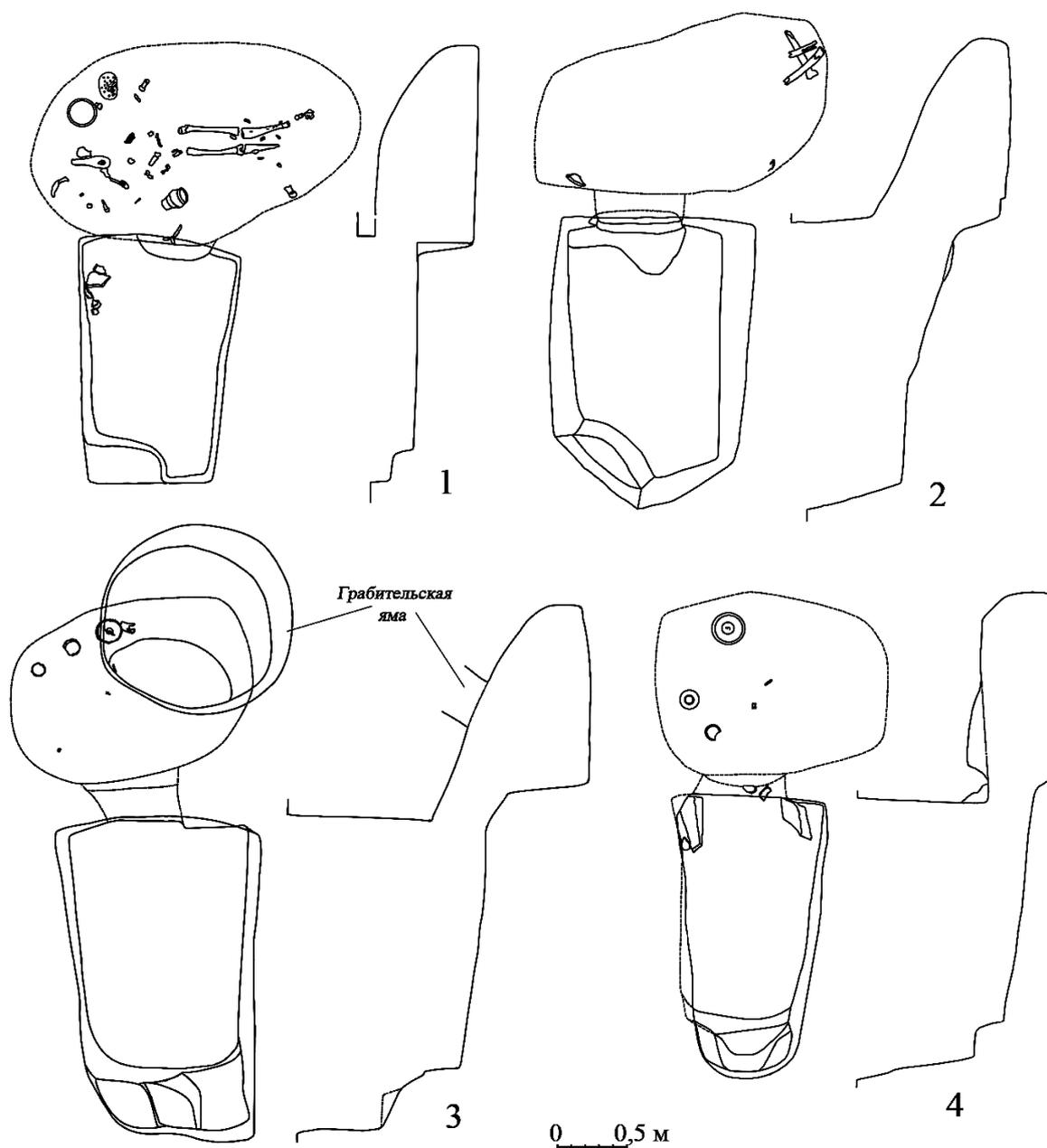


Рис. 5. Образцы катакомб стандарта I. 1, 2 – Братские 1-е курганы: 1 – погребение 1358; 2 – погребение 1367. 3, 4 – Октябрьский I: 3 – курган 775; 4 – курган 32

Fig. 5. Catacombs of standard I. 1, 2 – Bratskiye 1st kurgans: 1 – burial 1358; 2 – burial 1367. 3, 4 – Oktyabrsky I: 3 – kurgan 775; 4 – kurgan 32

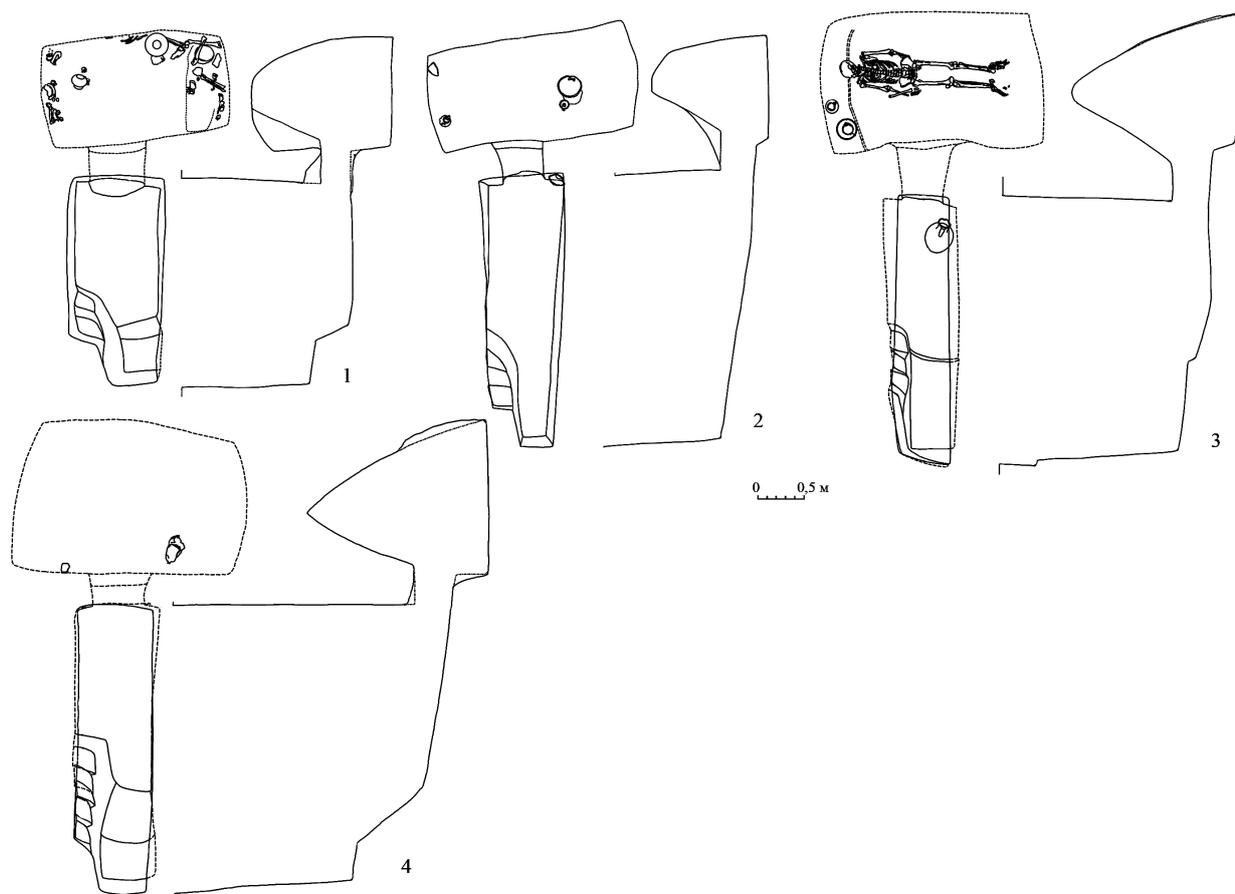


Рис. 6. Образцы катакомб стандарта II. Октябрьский I: 1 – погребение 850; 2 – курган 14.
3, 4 – Киевский I: 3 – погребение 1063; 4 – курган 805

Fig. 6. Catacombs of standard II. Oktyabrsky I: 1 – burial 850; 2 – kurgan 14.
3, 4 – Kyivsky I: 3 – burial 1063; 4 – kurgan 805

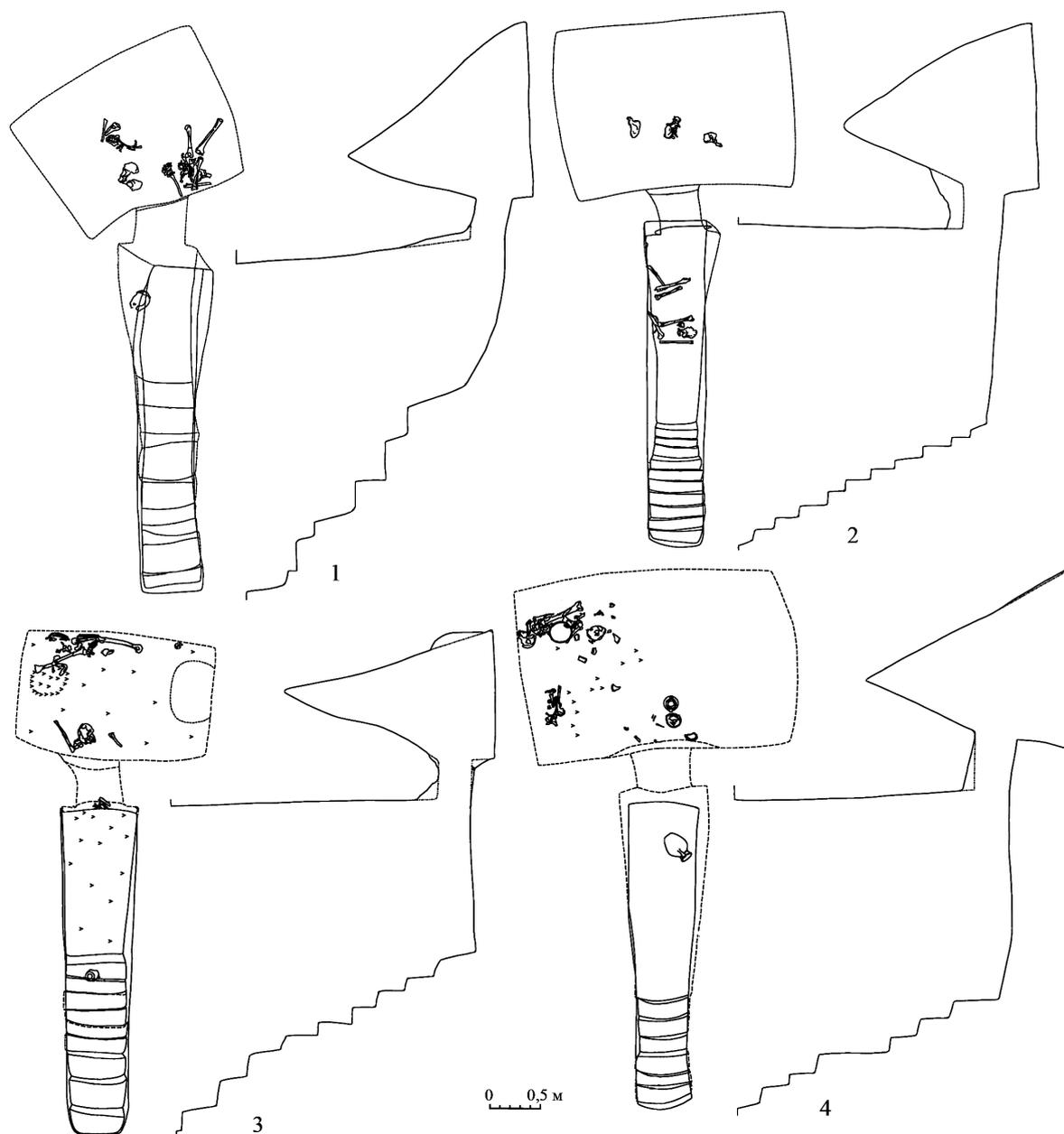


Рис. 7. Образцы катакомб стандарта III. Киевский I: 1 – курган 70; 2 – курган 470; 3 – курган 1056; 4 – курган 757

Fig. 7. Catacombs of standard III. Kyivskyi I: 1 – kurgan 70; 2 – kurgan 470; 3 – kurgan 1056; 4 – kurgan 757

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Малашев В.Ю., Магомедов Р.Г., Дзуцев Ф.С., Мамаев Х.М., Кривошеев М.В. Охранно-спасательные исследования могильника «Братские 1-е курганы» на территории Чеченской Республики в 2018 г. // История, археология и этнография Кавказа. 2018. Т. 14. № 4. С. 195–206.

2. Малашев В.Ю., Магомедов Р.Г., Дзуцев Ф.С., Мамаев Х.М., Кадзаева З.П. Охранно-спасательные исследования могильников раннего этапа аланской культуры на Среднем Тереке Октябрьский I и Киевский I в Моздокском районе Республики Северная Осетия-Алания в 2019 г. // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 2. С. 439–460.

REFERENCES

1. Malashev VYu., Magomedov RG., Dzutsev FS., Mamaev KhM., Krivosheev MV. Security and rescue research of the Bratskie I Kurgans on the territory of the Chechen Republic in 2018. *History, archeology and ethnography of the Caucasus*. 2018; 14(4): 195-206. (In Russ)

2. Malashev VYu., Magomedov RG., Dzutsev FS., Mamaev VYu., Kadzaeva ZP. Security and rescue research of the burial grounds of the early stage of the Alan culture on the Middle Terek Oktyabrskiy I and Kyivskiy I in the Mozdok region of the Republic of North Ossetia-Alania in 2019. *History, archeology and ethnography of the Caucasus*. 2020; 16(2): 439-460. (In Russ)

3. *Круглов А.П.* Археологические раскопки в Чечено-Ингушетии летом 1936 г. // *Записки Чечено-Ингушского института языка и истории.* Грозный, 1938. С. 3-32.
4. *Мамаев Х.М., Мамаев Р.Х.* Археологические памятники Надтеречного района (материалы к археологической карте) // *Вестник Академии наук Чеченской Республики.* № 2(19). 2013. С. 68-72.
5. *Мунчаев Р.М.* Новые сарматские памятники Чечено-Ингушетии // *Советская археология.* 1965. № 2. С. 174-184.
6. *Абрамова М.П.* Катакомбные погребения IV-V вв. н.э. из Северной Осетии // *Советская археология.* 1975. № 1. С. 213-233.
7. *Габуев Т.А.* Аланские курганы у Киевского городища в Моздокском районе Северной Осетии // *Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции.* Москва, 21-25 апреля 2014 г. / Отв. ред. Д.С. Коробов. М.: Институт археологии РАН, 2014. С. 229-230.
8. *Коробов Д.С., Малашев В.Ю., Фасбиндер Й.* Комплексное исследование раннеаланских захоронений IV в. н.э. в Северной Осетии // *КСИА.* 2020. Вып. 260. С. 441-458.
9. *Габуев Т.А., Малашев В.Ю.* Памятники ранних алан центральных районов Северного Кавказа. М.: Тauc. 2009. 468 с.
10. *Смирнов К.Ф.* Сарматские катакомбные погребения Южного Приуралья, Поволжья и их отношение к катакомбам Северного Кавказа // *СА.* № 1. 1972. С. 73-81.
11. *Мошкова М.Г., Малашев В.Ю.* Хронология и типология сарматских катакомбных погребальных сооружений // *Научные школы Волгоградского Государственного Университета. Археология Волго-Уральского региона в эпоху раннего железа и средневековья.* Волгоград: Изд-во ВолГУ. 1999. С. 172-212.
12. *Абрамова М.П.* Ранние аланы Северного Кавказа. М.: ИА РАН, 1997. 165 с.
13. *Воронин К.В., Малашев В.Ю.* Погребальные памятники эпохи бронзы и раннего железного века равнинной зоны Республики Ингушетия // *Материалы охранных археологических исследований.* Том 6. М.: ИА РАН, 2006. 152 с.
14. *Малашев В.Ю., Гадиев У.Б., Вальчак С.Б., Фризен С.Ю., Шаушев К.Б.* Исследования могильника «Экажевские 1-е курганы» // *Вестник Археологического центра.* Вып. VI / Ред. У.Б. Гадиев. Назрань: ООО «КЕП». 2018. С. 222-233.
15. *Малашев В.Ю., Маслов В.Е.* Курганы-кладбища центральных и восточных районов Северного Кавказа III в. до н.э. – начала (первой половины) II в. н.э. (памятники типа Чегем-Манаскент) // *Нижневолжский археологический вестник.* Том 20. № 2. Волгоград: ВолГУ, 2021. С. 81-132.
16. *Малашев В.Ю.* Культурная ситуация в центральных районах Северного Кавказа во II-IV вв. н.э. // *Три четверти века. Д.В. Деопику – друзья и ученики.* М.: Памятники исторической мысли. 2007. С. 487-501.
17. *Малашев В.Ю.* Аланская культура Северного Кавказа: проблема ранней государственности у населения региона во II-IV вв. н.э. // *КСИА.* № 234. М., 2014. С. 72-83.
3. *Kruglov AP.* Archaeological excavations in Chechen-Ingushetia in the summer of 1936. *Notes of the Chechen-Ingush Institute of Language and History.* Grozny, 1938: 3-32. (In Russ)
4. *Mamaev HM., Mamaev RKh.* Archaeological sites of the Nadterechny district (materials for the archaeological map). *Bulletin of the Academy of Sciences of the Chechen Republic.* 2013; 19(2): 68-72. (In Russ)
5. *Munchaev RM.* New Sarmatian sites of Checheno-Ingushetia. *Soviet archeology.* 1965; 2: 174-184. (In Russ)
6. *Abramova MP.* Catacomb burials of the 4th-5th centuries AD from North Ossetia. *Soviet Archaeology.* 1975; 1: 213-233. (In Russ)
7. *Gabuev TA.* Alanian burial mounds near the Kyivskiy settlement in the Mozdok district of North Ossetia. In: *Korobov D.S. (ed.). Krupnov and the development of the archaeology of the North Caucasus. XXVIII Krupnov readings. Proceedings of the International Scientific Conference.* Moscow, April 21-25, 2014. Moscow: Institute of Archaeology, RAS, 2014: 229-230. (In Russ)
8. *Korobov DS., Malashev VYu., Fassbinder J.* Comprehensive study of early Alan burials of the 4th century AD in North Ossetia. *KSIA.* 2020; 260: 441-458. (In Russ)
9. *Gabuev TA., Malashev VYu.* *Sites of the early Alans of the central regions of the North Caucasus.* Moscow: Taus, 2009. (In Russ)
10. *Smirnov KF.* Sarmatian catacomb burials of the South Urals, the Volga region and their relation to the catacombs of the North Caucasus. *Soviet Archeology.* 1972; 1: 73-81. (In Russ)
11. *Moshkova MG., Malashev VYu.* Chronology and typology of Sarmatian catacomb burial structures. *Scientific schools of the Volgograd State University. Archaeology of the Volga-Ural region in the early Iron Age and the Middle Ages.* Volgograd: VolSU Publ., 1999: 172-212. (In Russ)
12. *Abramova MP.* *Early Alans of the North Caucasus.* Moscow: Institute of Archaeology of the RAS, 1997. (In Russ)
13. *Voronin KV., Malashev VYu.* Funeral monuments of the Bronze Age and early Iron Age in the plain zone of the Republic of Ingushetia. *Materials of protective archaeological research.* Volume 6. Moscow: Institute of Archaeology of the RAS, 2006. (In Russ)
14. *Malashev VYu., Gadiev UB., Valchak SB., Frizen SYu., Shaushev KB.* Research of the burial ground Ekazhevskie I. *Bulletin of the Archaeological Center.* Issue VI. Ed. U.B. Gadiev. Nazran: KEP, 2018: 222-233. (In Russ)
15. *Malashev VYu., Maslov VE.* Mounds-cemeteries of the central and eastern regions of the North Caucasus of the 3rd century BC – early (first half) 2nd century AD (sites of the Chegem-Manaskent type). *Nizhnevolszhsky Archaeological Bulletin.* Volgograd: VolGU. 2021; 20(2): 81-132. (In Russ)
16. *Malashev VYu.* Cultural situation in the central regions of the North Caucasus in the II-IV centuries AD. *Three quarters of a century. D.V. Deopik – friends and students.* Moscow: Pamyatnik Istoricheskoy Mysli. 2007: 487-501. (In Russ)
17. *Malashev VYu.* Alan culture of the North Caucasus: the problem of early statehood among the population of the region in the 2nd-4th centuries AD. *KSIA.* 2014; 234: 72-83. (In Russ)

Поступила в редакцию 28.11.2023 г.
 Принята в печать 25.12.2023 г.
 Опубликована 15.09.2024 г.

Received 28.11.2023
 Accepted 25.12.2023
 Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203651-667>

Исследовательская статья

Мастыкова Анна Владимировна,
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник,
Институт археологии РАН, Москва, Россия
amastykova@mail.ru

Казанский Михаил Михайлович,
хабилитированный доктор (docteur habilité), ведущий научный сотрудник,
Национальный центр научных исследований (CNRS),
Исследовательская лаборатория 8167 «Восток и Средиземноморье», Коллеж де Франс, Париж, Франция
michel.kazanski53@gmail.com

ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ ВОСТОЧНОГЕРМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ С БОЛЬШИМИ ДВУПЛАСТИНЧАТЫМИ ФИБУЛАМИ НА БОСПОРЕ КИММЕРИЙСКОМ И НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В ЭПОХУ ВЕЛИКОГО ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ

Аннотация: В статье рассматривается женский костюм восточногерманской традиции, который получил распространение в эпоху Великого переселения народов как на Северном Кавказе, так и в Крыму. Для него характерны одна или две большие двупластинчатые фибулы, носимые на груди или плечах. В Крыму и Тамани костюм с такими фибулами в первой половине V в. имел престижный характер. На Кавказе большинство погребений с этим костюмом найдено на Черноморском побережье Северного Кавказа, прежде всего, в могильнике Дюрсо, расположенном около Новороссийска. В VI в. письменные источники фиксируют здесь готов-тетракситов. В V в., как известно, они мигрировали из Восточного Крыма на Северо-Западный Кавказ. Рассматриваемые большие двупластинчатые фибулы и их копии уменьшенных размеров известны на протоадыгских памятниках Кубани и Северо-Восточного Причерноморья типа Пашковский-Карповка. Костюм с двумя двупластинчатыми фибулами, как установлено, являлся престижным, по меньшей мере, у готов-тетракситов, которым принадлежал некрополь Дюрсо. Могилы, в которых находился рассматриваемый наряд, обычно имели довольно богатый погребальный инвентарь. Костюм с двупластинчатыми фибулами на груди и плечах имел восточногерманское происхождение. Его прототип известен на памятниках черняховской культуры, в которой он получил особенное распространение. В гуннский период этот костюм с небольшими двупластинчатыми фибулами, распространившийся и в Северном Причерноморье, стал базисным в процессе формирования «княжеского» костюма с большими двупластинчатыми фибулами. Во второй половине V в. этот элитный костюм стал типичным для «среднего класса» у восточных германцев и получил распространение в Барбарикуме. Археологически наблюдаемые процессы трансформации и адаптации престижного германского костюма с двупластинчатыми фибулами на значительных пространствах Евразии от Атлантики и Прибалтики до Прикаспия и Приаралья происходили на фоне и в контексте широкого распространения различных компонентов материальной культуры (в том числе костюма) различных племен и народов в условиях небывалого ранее роста активных и разносторонних этнокультурных связей в эпоху Великого переселения народов.

Ключевые слова: эпоха Великого переселения народов; Боспор Киммерийский; Северный Кавказ; готы-тетракситы; фибулы; женский костюм

Для цитирования: Мастыкова А.В., Казанский М.М. Женский костюм восточногерманской традиции с большими двупластинчатыми фибулами на Боспоре Киммерийском и на Северном Кавказе в эпоху Великого переселения народов // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 651-667. doi.org/10.32653/CH203651-667

© Мастыкова А.В., Казанский М.М., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203651-667>

Research paper

Anna V. Mastykova,
Dr. Sci., Leading Researcher
Institute of Archeology, RAS, Moscow, Russia
amastykova@mail.ru

Michel M. Kazanski,
Dr. Habil., Leading Researcher
National Center for Scientific Research, UMR 8167 “Orient and Mediterranean”
Collège de France, Paris, France
michel.kazanski53@gmail.com

FEMALE COSTUME OF THE EAST GERMANIC TRADITION FEATURING LARGE TWO-PLATE BROOCHES IN THE CIMMERIAN BOSPORUS AND NORTH CAUCASUS IN THE MIGRATION PERIOD

Abstract. This article examines the female costume of the East Germanic tradition, which became widespread during the Migration Period in both the North Caucasus and Crimea. This costume is characterized by one or two large two-plate brooches worn on the chest or shoulders. In Crimea and Taman, this style was considered prestigious in the first half of the 5th century. In the Caucasus, most burials featuring this costume were found along the Black Sea coast of the North Caucasus, primarily at the Dyurso burial ground near Novorossiysk. In the 6th century, written sources document the presence of the Tetraxite Goths in this region. It is known that in the 5th century, these groups migrated from Eastern Crimea to the Northwestern Caucasus. The prominent two-plate brooches and their smaller versions have been identified at Proto-Adyghe sites in the Kuban and Northeastern Black Sea areas, specifically of the Pashkovsky-Karpovka type. The costume featuring two two-plate brooches has been established as prestigious, at least among the Tetraxite Goths, who are associated with the Durso necropolis. The graves containing these outfits typically had a rich assortment of burial goods. The costume featuring two-plate brooches on the chest and shoulders has its origins in the East Germanic tradition. Its prototype is known from sites of the Chernyakhov culture, where it was particularly widespread. During the Hunnic period, this costume, adorned with small two-plate brooches, spread to the Northern Black Sea region and laid the foundation for the development of the “princely” costume distinguished by large two-plate brooches. By the second half of the 5th century, this elite costume had become typical for the East Germanic “middle class” and was prevalent in Barbaricum. The transformation and adaptation of the prestigious Germanic costume with two-plate brooches across vast areas of Eurasia – from the Atlantic and Baltic to the Caspian and Aral Sea regions – occurred in the context of a significant dissemination of various components of material culture, including costume elements of different tribes and peoples. This transformation unfolded against the backdrop of an unprecedented growth of active and diverse ethnocultural ties during the Migration Period.

Keywords: Great Migration Period; Cimmerian Bosphorus; North Caucasus; Tetraxite Goths; brooch; female costume

For citation: A.V. Mastykova, M.M. Kazanski. Female costume of the East Germanic tradition featuring large two-plate brooches in the Cimmerian Bosphorus and North Caucasus in the Migration Period. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No 3. P. 651-667. doi: [org/10.32653/CH203651-667](https://doi.org/10.32653/CH203651-667)

Женский костюм восточногерманской традиции в эпоху Великого переселения народов характеризуется наличием в одежде одной или двух фибул-застежек, которые играли как утилитарную, так и эстетическую функции, и которые носили на груди или плечах. Особенно показательны большие (более 10 см) фибулы, чаще всего из металлического листа, с полукруглой или многоугольной головкой, сравнительно короткой дужкой и вытянутой пластинчатой ножкой. В данной работе будет рассмотрен механизм появления и распространения этого костюма на Боспоре Киммерийском (Восточный Крым и Тамань) на Северном Кавказе (рис. 1).

Германские элементы, в частности в женском костюме, распространяются в материальной культуре Боспора Киммерийского и Северного Кавказа уже на ранней стадии эпохи Великого переселения народов, в последней трети IV и в первые десятилетия V в. [подробнее см.: 1; 2]. Но в Восточном Крыму и на Северном Кавказе, как и повсеместно в Европе, убор с большими двупластинчатыми фибулами появляется немного позднее [3, с. 51, 52; 4].

Костюм с большими двупластинчатыми фибулами на груди или на плечах исследователи единодушно считают восточногерманским по происхождению, его прототип представлен на памятниках черняховской культуры. У носителей этой культуры женский убор включал в себя, как правило, пару малых (5–8 см) двупластинчатых фибул и ожерелье из бус, которые нередко сопровождалась поясной пряжкой, а также гребнем и/или набором туалетных принадлежностей, подвешенных к поясу, подвесками из ракушек и кости [5, там же библиография]. Этот костюм, являющийся разновидностью одежды восточногерманской традиции с двумя фибулами на плечах, известен в римское время, помимо черняховской, и в вельбаркской культуре [подробнее см.: 5], возникновение которой связывается с *миграцией* готов в южном направлении, и получает свое дальнейшее развитие в эпоху Великого переселения народов. За пределами черняховской и вельбаркской культур погребения, в которых встречены пары малых и средних двупластинчатых фибул восточногерманской традиции, довольно широко распространились в Европе в эпоху Великого переселения народов – от Южного Урала до Пиренеев [подробнее о них: 6, с. 76–91; 7; 8].

Именно на основе черняховского костюма с малыми двупластинчатыми фибулами, формируется «княжеский» костюм с подобной формы большими фибулами. Появляется он, как сейчас определенно представляется на основе археологических данных, в аристократической среде («престижные» погребения) на Дунае около 400 г., в период D2 по хронологии европейского Барбарикума, т.е. 380/400–440/450 гг., и впоследствии получает распространение на обширном пространстве от Пиренеев до Кавказа [6, с. 86–91; 9]. Этот «княжеский» костюм, рассматриваемый как типичный для стиля / горизонта Унтерзибенбрунн (Untersiebenbrunn), названный так по знаменитому богатому захоронению в одноименном могильнике, предстает многокомпонентным. Его элементы имеют своими истоками различные этнокультурные традиции, а именно: германскую, сармато-аланскую, или вернее понтийскую, которая представлена и у степных кочевников, и у оседлого населения Северного Причерноморья, и, наконец, римскую традиции [9; 10]. Крайним восточным аналогом ему по многим составляющим элементам этого богатого костюма (двупластинчатые фибулы, нашивные бляшки, броши, лунницы, зеркало, серьги, туалетный набор) выступает «княжеское» одеяние из известной гробницы Ираги в Горном Дагестане [11, с. 82–97].

Погребения – Унтерзибенбрунн, Ираги и др. – дают характерные примеры сочетания таких различных традиций: можно отметить, что использование пары двупластинчатых фибул в костюме типа Унтерзибенбрунн выступает заимствованием из убранства женского костюма черняховской культуры [12; 9, р. 113–117], тогда как зеркала с центральной петлей и различные мелкие нашивные золотые бляшки, предстающие характерными аксессуарами костюма, отражают сармато-аланский вектор влияния [10; 13]. Последние были популярны и у оседлого населения Боспора и Танаиса, отражая тесные культурные контакты со степняками, в меньшей степени – у жителей Юго-Западного Крыма. Поясные же пряжки больших размеров, получившие достаточно широкое распространение в Северном Причерноморье с VI в., вероятно, по мнению М. Мартина, демонстрируют заимствование и подражание престижному романскому костюму IV–V вв. [14, S. 34–42, 55, 56, 63–79].

Для горизонта Унтерзибенбрунн показательными являются большие двупластинчатые фибулы, обтянутые золотым листом, с полихромным декором, или серебряные, гладкие [15; 16, S. 185–190]. Последние доминируют в аристократическом костюме восточногерманской традиции к середине V в., в период D2/D3 или горизонт Смолин (Smolin), что соответствует 430/440–460/470 гг. [16, S. 355].

Серия захоронений на территории Боспора Киммерийского, относящихся к горизонтам Унтерзибенбрунн и Смолин, содержит элементы германского женского костюма «княжеского» статуса, в том числе небольшие по размерам копии двупластинчатых фибул. Такие захоронения известны в Керчи (погр. 154, 1904 г. / захоронение 2, погр. 165, 1904 г. / захоронение 3), Фанагории (Восточный некрополь («С»), погр. 50, 1937 г. / восточная камера / заполнение¹) (рис. 2, 1) [17, S. 78, 79; 18, p. 186; 19, 4; 20]. Для Северного Кавказа большие двупластинчатые фибулы гуннского времени известны единично лишь на северо-западе региона – это беспаспортные находки в Майкопе и Масхако [3, с. 197, 208, рис. 24, 1, 2, табл. 16, 3, 63, 3].

Однако большинство женских погребений с большими двупластинчатыми фибулами в Европе, в частности у готов Северного Кавказа, Крыма, Дуная, а также в остроготской Италии и в визиготской Галлии и Испании, принадлежат более позднему времени, от 470–480-х по 600-е гг. [21]. Их характеризуют большие двупластинчатые фибулы с расширением ножки ближе к дужке (подгруппа Амброз II: [6, с. 86–91]), восходящие к дунайским типам середины V в., например, Смолин – с накладками в виде пальметты у дужки (рис. 8, 1–3), Косино (Kosino) – с треугольными накладками (ср. рис. 6, 6, 15–17; 8, 4–6, 11), Бакодпуста (Bakódpusztá) – с полукруглыми накладками (ср. рис. 6, 13, 14, 18; 8, 7–10) [3, с. 51, 52]. Некоторые фибулы подгруппы Амброз II имеют не полукруглую, а треугольную головку (рис. 7; 8, 6). Их прототипом, видимо, являлись дунайские двупластинчатые фибулы гуннского времени, например, как найденной в Унтерзибенбрунн, длиной 12,5 см [24, Taf. 229. 51,1, 51,164; 22, Cat. № 9, 8], однако за пределами Северного Причерноморья для постгуннского времени большие двупластинчатые фибулы с треугольной головкой неизвестны.

Большие двупластинчатые застёжки известны в Юго-Западном Крыму у готов страны Дори [напр.: 25, Taf. 22, 98; 24, Taf. 219. 51,1, 51,6, 51,7; 26, с. 255], а также у визиготов в Южной Галлии и Испании [27, fig. 14; 47, fig. 6; 28, S. 16–21; 29], у восточногерманских выходцев в Северной Галлии (подробнее см.: [30; 31; 32; 33; 34]).

В их погребениях представлен характерный костюмный инвентарь, который включает не только двупластинчатые фибулы, но также браслеты с расширенными концами, серьги с 14-гранниками, зеркала с центральной петлей, большие пряжки, в том числе с прямоугольным щитком и украшенные орлиной головой, пряжки с ромбическим щитком с зооморфным декором и др. Безусловно, этот предметный набор представляет собой «демократическую» реплику престижного «княжеского» костюма середины V в. [29], но теперь он характеризует уже более широкие слои населения, своего рода «средний класс»² эпохи Великого переселения народов и начала Средневековья. В это время, к концу V в., у германцев на Дунае и остроготов в Италии происходит определенная смена моды в костюмном аксессуаре. Она характеризуется, в частности, тем, что на смену большим двупластинчатым фибулам приходят пальчатые фибулы, вошедшие в обиход с середины V в. Причем следует заметить, что в этих регионах поздние двупластинчатые фибулы представлены немногочисленными экземплярами, что, как представляется, демонстрирует происходивший здесь более быстрый процесс смены моды, когда к концу V в. двупластинчатые фибулы сменяются пальчатыми в costume не только элиты, но и «среднего класса».

Конкретные механизмы распространения моды на двупластинчатые фибулы, скорее всего, связаны с миграциями каких-то престижных групп среднедунайского населения. В Испанию и Южную Галлию эта мода могла быть занесена людьми знатного представителя рода Амалов, Видимера, прибывшего со своей свитой к визиготскому двору в 473 г. [36]. В Северной Галлии большие двупластинчатые фибулы могли распространяться среди семей выходцев с Дуная, завербовавшихся в позднеримскую / раннемеровингскую армию [подробнее см.: 31]. Наконец, в Северное Причерноморье эта мода могла быть принесена германскими союзниками гуннов, такими как ангискиры, отступившими на восток вместе с сыновьями Атиллы после разгрома при Недао [37].

Погребений с двупластинчатыми фибулами очень немного на Боспоре Киммерийском после середины V в. В первую очередь следует назвать два погребения с престижным женским убором в Китее,

1. По декору и общей морфологии фибулы из Фанагории относятся к типу Смолин, но от больших смолинских застёжек фибула из Фанагории отличается более скромными размерами (рис. 2, 1). Последнее обстоятельство сближает её с парой небольших двупластинчатых фибул (длина 8,2 см), также украшенных пальметтой, из «княжеского» погребения Хохфельден (Hochfelden) в Эльзасе, относящегося к периоду D2 (рис. 2, 2, 3) [22, cat. № 13,3; 23, fig. 1, 1, 2].

2. К этой социальной категории для восточных германцев эпохи Великого переселения народов принято относить погребения со сравнительно недорогими, но довольно крупными по размеру украшениями из цветных металлов [см.: 21, с. 23; 34].

могильнике Джурга-Оба. Одно из них, женская ингумация в погребении № 29 (рис. 3), содержало две фибулы – уменьшенные копии больших двупластинчатых застежек типа Бакодпуста, середины – второй половины V в. (рис. 3, 11, 12) [18, p. 342–344]. Второе погребение, № 40, было разрушено, но в нем была найдена пара небольших двупластинчатых фибул (рис. 4, 6, 7), а также предметы богатого женского убора – в частности серьги второй половины V в. (рис. 4, 1, 2) [18, p. 346].

Помимо захоронений в Джурга-Обе можно назвать лишь погребение 78.1907 г. / захоронение 4, на северном склоне горы Митридат, в Керчи (рис. 5). В этой ингумации обнаружены две относительно небольшие двупластинчатые фибулы на плечах погребенной (рис. 5, 1, 2), бусы на груди (рис. 5, 3) и два бронзовых зеркала за головой (рис. 5, 4, 5) [38, с. 32; 4]. В то же время в Восточном Крыму и на Тамани имеется большое количество депаспортизованных двупластинчатых фибул крупных размеров. Часто это покупки у торговцев древностями или у гробокопателей, поэтому их точная привязка условна. В качестве места находок указывались Керчь (рис. рис. 6, 1, 2, 4, 5, 9-12, 18; 7, 3)³, Чокрак на Керченском полуострове (рис. 6, 6-8, 16, 17; 7, 4-6), Тамань (рис. 6, 15), а также «Крым» и «Южная Россия» (здесь не учтены)⁴.

На Северном Кавказе почти все археологически засвидетельствованные случаи присутствия такого костюма в погребальном контексте приходятся на Черноморское побережье Северного Кавказа, в районе современного г. Новороссийск (рис. 1, 1). Именно в этой зоне письменные источники VI в. помещают готов-тетракситов, которые, по данным Прокопия Кесарийского, мигрировали сюда из Восточного Крыма, где примерно после 429 г. (после утверждения вандалов в Северной Африке) во время вторжения отступающих из Европы гуннов-утигуров по результатам переговоров с последними были вынуждены присоединиться к ним и переселиться «по ту сторону [Меотийского] Болота», т.е. в Восточное Приазовье, Нижнее Прикубанье [48, VIII.5.15–22].

Можно полагать, что готы-тетракситы играли немаловажную роль в военно-политической жизни Северного Причерноморья в гуннский период. Как сообщает Прокопий, в 21 году правления Юстиниана (527–565), т.е. в 548 г., в Константинополь прибыло их посольство, которое провело с императором тайные переговоры [48, VIII.4.11–13]. Судя по тому, что во время войны утигуров против гуннов-кутригуров в 551 г. готы-тетракситы выставили двухтысячный отряд воинов во главе с Сандилом [48, VIII.18.22], они представляли довольно многочисленное племя. Наконец отметим, что на Черноморском побережье Северо-Западного Кавказа, у гавани Пагры (Πάγρας; в районе Геленджика?) Псевдо-Арриан, составивший в конце V в. «Перипл Понта Эвскинского», упоминает племя *Eudousianoí* (*Εὐδουσιανοί*), которое говорило на готском и таврском языках⁵ (Continuation du Périple anonyme, Codex Londonienses, § 22. Цит. по: [39, p. 139]), см. также [40, p. 130].

С готами-тетракситами исследователи связывают могильник Дюрсо, расположенный близ Новороссийска (рис. 1, 1) [41; 42]. Некрополь Дюрсо, в котором исследовано 525 погребений V–IX вв. и 16 захоронений лошадей, опубликован пока частично, однако погребения с двупластинчатыми фибулами уже введены в научный оборот [43]. Эти захоронения относятся А.В. Дмитриевым к начальному периоду (фазы 1–3) функционирования некрополя, дата которых сейчас определяется в рамках 450–530 / 540 гг. (подробнее см.: [44]). Большие двупластинчатые фибулы встречены в ряде женских и детских захоронений – это погребения 197, 259, 292, 408, 410, 420, 490, 500, 516, 517 (рис. 8). Имитации больших двупластинчатых фибул, отличающиеся малыми размерами, присутствуют в погребениях 483 и 510 (ср.: рис. 8, 12, 13). Кроме того, двупластинчатые фибулы в качестве приношений присутствуют в мужских погребениях 291 и 300. На памятниках побережья большие двупластинчатые фибулы происходят также из погр. 57 могильника Бжид-1 (рис. 1, 2) и в виде упоминавшейся случайной находки из Мысхако, которая, очевидно, несколько более ранняя и относится к гуннскому времени [45; 3, с. 197, табл. 16, 3].

Большие двупластинчатые фибулы и их копии уменьшенных размеров известны также на протоадыгских памятниках типа Пашковский-Карповка (рис. 1, 3–7), расположенных вне прибрежной зоны:

3. Кроме того, из Керчи происходят фибулы несколько меньших размеров (8,6 и 8,8 см.), имитирующие формы больших фибул: [24, Taf. 221.51, 44, 45].

4. Пользуемся случаем поблагодарить А.А. Строкова за любезно предоставленные фотографии фибул из архива Г. Кюна.

5. Ανονώμου Περίπλου Πόντου Εὐξίνου (Anonymi Periplus Ponti Euxini). §64: «Ἀπὸ οὖν Σινδικοῦ λιμένος ἕως Πάγρας λιμένος πρώην ὄκουν ἔθνη οἱ λεγόμενοι Κερκέται ἦτοι Τορίται, νῦν δὲ οἰκοῦσιν Εὐδουσιανοὶ λεγόμενοι τῇ Γοθτικῇ καὶ Ταυρικῇ χρώμενοι γλώττῃ». См. перевод А. Подосинова: «<The space> from the Sindian harbour as far as the harbour of Pagras was earlier inhabited by the peoples called the Kerketai or the Toritai, but now here live so-called Eudousianoí who are using the Gothic and the Tauric language»: Podossinov, *Anonymi*.

Хабль, погребение 1; Хутор Ленина-4; Краснодарское водохранилище; Майкоп⁶; Варнавинское-3, погр. 38 (рис. 6, 3, 13, 14; 7, 1, 2) [24, Taf. 221. 51, 52–54; 3, с. 51, 52, кат. 2.1,3,4; 46, рис. 3, 4]⁷.

Как правило, парные двупластинчатые фибулы фиксируются в могилах на плечах погребенных (Дюрсо, погр. 408, 410, 420; Хабль) (рис. 9, 1–3). В погребении 483 некрополя Дюрсо встречены три двупластинчатые фибулы: две из них располагались на плечах, и одна была положена поперек, в верхней части груди (рис. 9, 4). В могилах, в которых двупластинчатые фибулы представлены по одному экземпляру, они располагались, как правило, на правом плече погребенного (Дюрсо, погр. 292, 500, 516, 517; Бжид 1, погр. 57), и лишь однажды зафиксировано положение на левом плече (Дюрсо, погр. 490) (рис. 9, 5, 6) [3, с. 147].

Судя по довольно богатому сопровождающему погребальному инвентарю, костюм с двупластинчатыми фибулами, несомненно, расценивался у готов-тетракситов, с которыми связывается могильник Дюрсо, как престижный (подробнее см.: [45]). В состав аксессуара костюма погребенных с двупластинчатыми фибулами входили также дополнительные дуговидные фибулы (Бжид 1, погр. 57; возможно, Дюрсо, погр. 410 и 517), гривны (Дюрсо, погр. 292, 483, 500, 516), браслеты (Дюрсо, погр. 292, 408, 410, 420, 483, 490, 500, 516; Бжид 1, погр. 57), ожерелья из бус (Дюрсо, погр. 292, 408, 410, 483, 490, 516, 517; Хабль), серьги (Дюрсо, погр. 292, 410, 483, 490, 517; Бжид 1, погр. 57), поясная (Дюрсо, погр. 408, 410, 420, 500, 517) и обувная гарнитура (Дюрсо, погр. 408, 410, 483, 490, 500, 516, 517; Хабль), нагрудные цепочки (Дюрсо, погр. 408, 410, 483, 516; Бжид 1, погр. 57), цепочка с подвеской-когтем животного (Дюрсо, погр. 516), бусы-подвески (Дюрсо, погр. 420, 500) [3, с. 148, 149].

В отдельных случаях затруднительно определить принадлежность того или иного предмета, найденного на груди, у рук, на поясице или на ногах погребенных, к собственно костюму покойника. Нельзя исключать, что некоторые вещи, судя по их местоположению в могиле, могли быть ритуальными подношениями [3, с. 149].

Северокавказские фибулы, вне всякого сомнения, являются репликой дунайских застезек, что вполне соответствует веяниям моды того времени (см. выше). Скорее всего, они изготавливались в мастерских Боспора Киммерийского [3, с. 51]. На Северном Кавказе фиксируется, как представляется по археологическим материалам, начало процесса аккультурации костюма с большими двупластинчатыми фибулами, занесенного сюда готами-тетракситами. В некрополе Дюрсо этот костюм относительно часто сопровождается шейными гривнами (погр. 292, 483, 500, 516), что не свойственно для собственно германского костюма. В четырех эпизодах из восьми отмечено нахождение на погребенном пары фибул (Дюрсо, погр. 408, 410, 420, 483) – черта, характеризующая балкано-дунайский костюм. Следует отметить и отсутствие в захоронениях некрополя Дюрсо больших поясных пряжек, которые часто встречаются в женском восточногерманском уборе того времени и даже считаются для него типичными. Выше уже обращалось внимание на наблюдение М. Мартина, который показал, что крупные поясные пряжки являются характерным атрибутом романского женского престижного костюма IV–V вв. Но при этом следует отметить, что пояса с такими пряжками свойственны одежде римлянок без фибул. Римский костюм V в. послужил основой для формирования женского одеяния романского населения Бургундии, Аквитании и Северной Галлии позднего VI–VII вв., в который входили большие поясные пряжки, иногда сопровождавшиеся небольшими фибулами-брошами римской традиции [14].

Вместе с тем, некоторые северокавказские погребения с небольшими фибулами (Дюрсо, погр. 490; Чми 1, погр. 4 – скелет девочки; Пашковский могильник № 1, погр. 4, 1949 г.), отчетливо демонстрируют происходившую на месте трансформацию германских прототипов двупластинчатых фибул (рис. 8, 14) при определенном сохранении традиции их парного использования в костюме. Здесь появляются свои, местные типы двупластинчатых фибул, но, как уже на то обращалось внимание, в погребении 4 аланского некрополя Чми 1 «зафиксирована обычная для германцев парность фибул, а в погребении 490 могильника Дюрсо – их позиция на плече строго соответствует восточногерманским канонам» [3, с. 151].

Археологически наблюдаемые процессы трансформации и адаптации престижного германского костюма с двупластинчатыми фибулами за пределами расселения собственно германских племен

6. Скорее всего, это место покупки предмета.

7. Кроме того, на памятниках Западного и Центрального Предкавказья имеются местные имитации двупластинчатых фибул, которые здесь не рассматриваются [о них см.: 3, с. 53–55].

на значительных пространствах Евразии от Атлантики и Прибалтики до Прикаспия (Буйнакский курган, Ираги, Паласа-сырт) и Приаралья (Джеты-Асар) происходили на фоне и в контексте широкого распространения различных компонентов материальной культуры (в том числе костюма) различных племен и народов в условиях небывалого ранее роста активных и разносторонних этнокультурных связей в эпоху Великого переселения народов.

Финансирование. Статья подготовлена в рамках выполнения темы НИР ИА РАН «Сохранение археологического наследия: методические аспекты и материалы полевых исследований 2010–2020 гг.» (№ НИОКТР 122011200265-6).

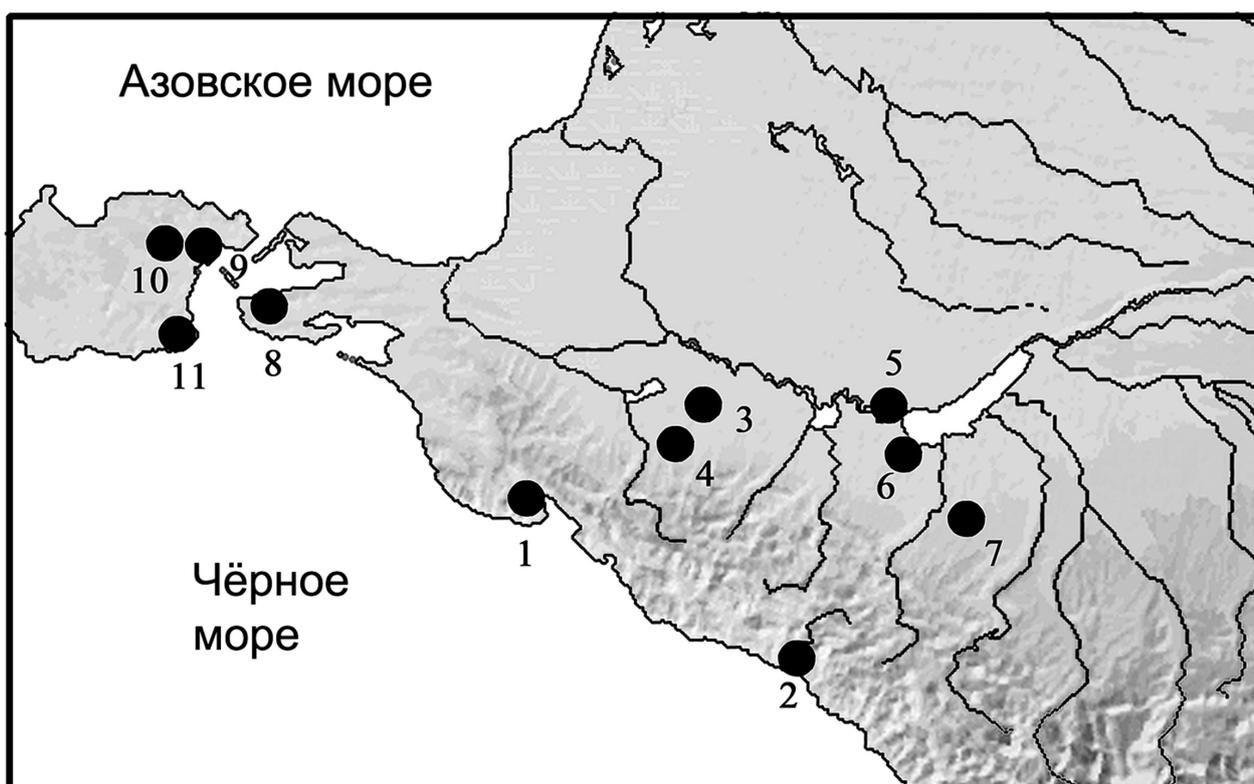


Рис. 1. Распространение двухпластинчатых фибул восточногерманской традиции в постгуннское время в Северо-Восточном Причерноморье.
1: Дюрсо; 2: Бжид-1; 3: Хабль; 4: Варнавинское-3; 5: Хутор Ленина; 6: Краснодарское озеро; 7: Майкоп; 8: Тамань; 9: Керчь; 10: Чокрак; 11: Джурга-Оба.
Учитывая масштаб карты, локализация археологических памятников приближительна

Fig. 1. Map of distribution of double-plate brooches of the East Germanic tradition in the post-Hunnic period in the North-Eastern Black Sea region.
1 – Durso; 2 – Bzhid-1; 3 – Habl; 4 – Varnavinskoe-3; 5 – Hutor Lenina; 6 – Krasnodar Lake; 7 – Maikop; 8 – Taman; 9 – Kerch; 10 – Chokrak; 11 – Djurga-Oba.
Considering the scale of the map, the localization of archaeological sites is approximate

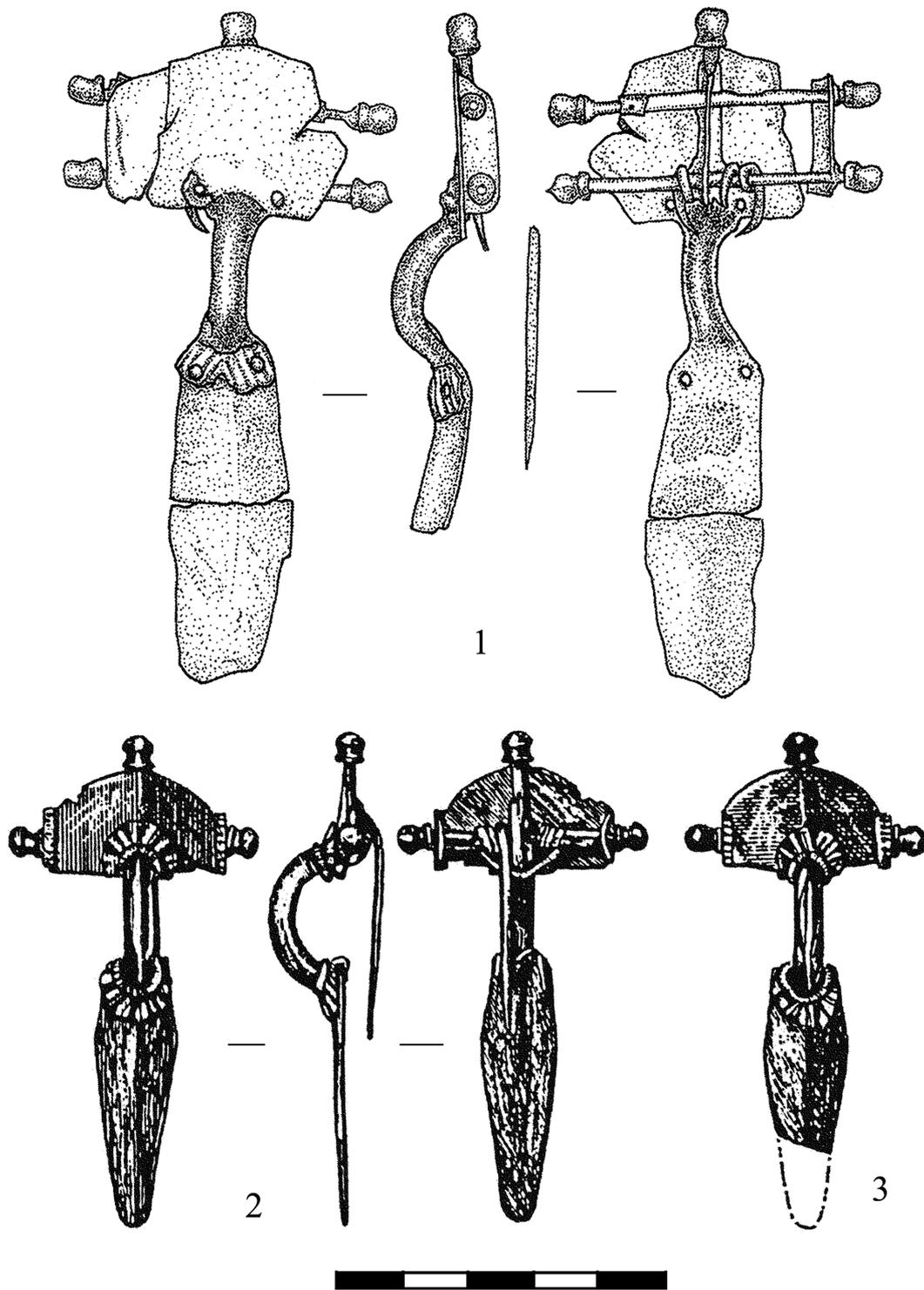


Рис. 2. Фибула из заполнения восточной камеры погребения Фанагория 50.1937 г. (1) и фибулы из «княжеского» погребения Хохфельден (2, 3).
1: по Строчков 2018, рис. 3, 2; 2: по Kazanski, Mastykova 2018, fig. 1, 1-2

Fig. 2. Fibula from the filling of the eastern burial chamber of Phanagoria 50.1937 (1) and brooches from the "princely" burial of Hochfelden (2, 3).
1 – after Strokov 2018, fig. 3, 2; 2 – after Kazanski, Mastykova 2018, fig. 1, 1-2

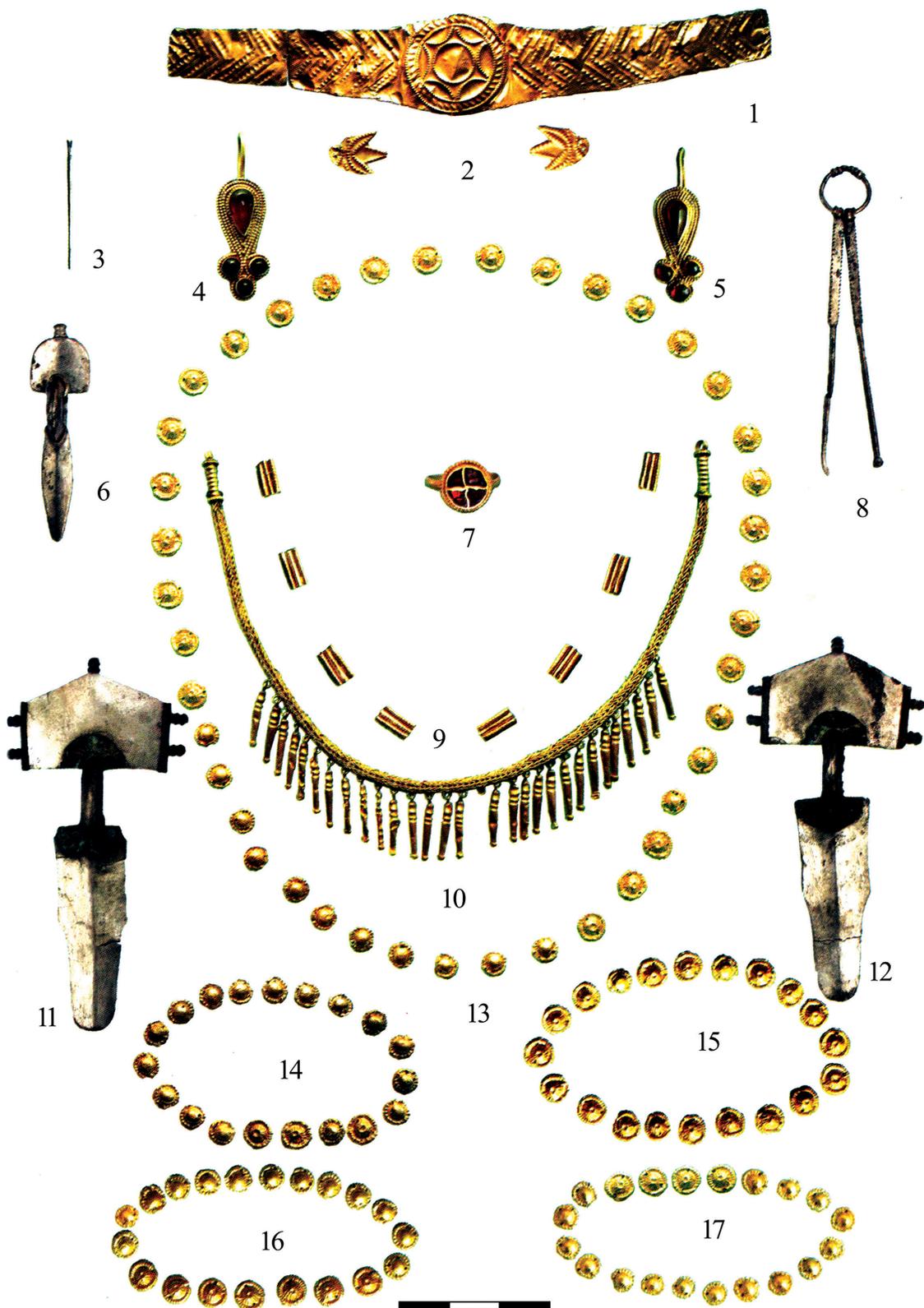


Рис. 3. Джурга-Оба, погребение 29. Предметы из ингумации женщины. По Ermolin 2012, fig. 3

Fig. 3. Djurga-Oba, burial 29. Items from the inhumation of a woman. After: Ermolin 2012, fig. 3



Рис. 4. Джурга-Оба, погребение 40. Предметы женского убора из заполнения. По Ermolin 2012, fig. 5
 Fig. 4. Djurga-Oba, burial 40. Items of women's clothing from the burial goods. After Ermolin 2012, fig. 5

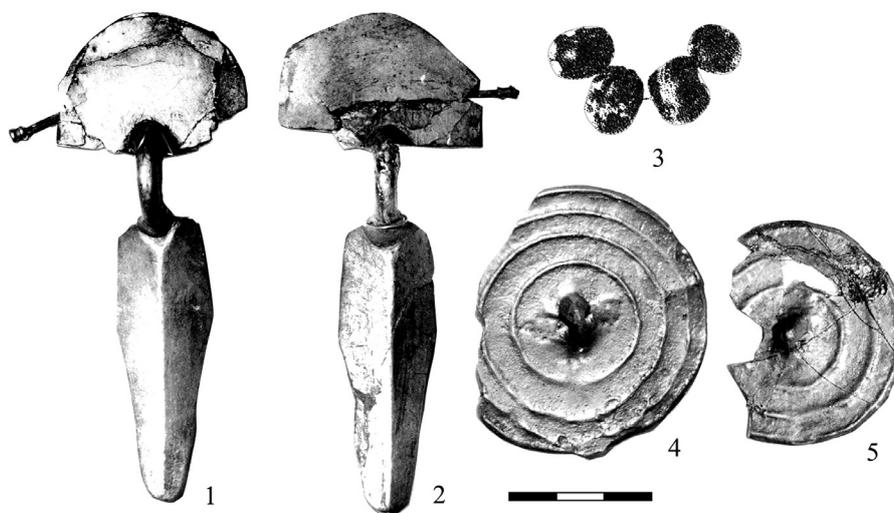


Рис. 5. Вещи из погребения 78.1907 г. / ингумация 4, в Керчи. Фото М.М. Казанского
 Fig. 5. Items from burial 78.1907, inhumation 4, Kerch. Photo by M.M. Kazanski

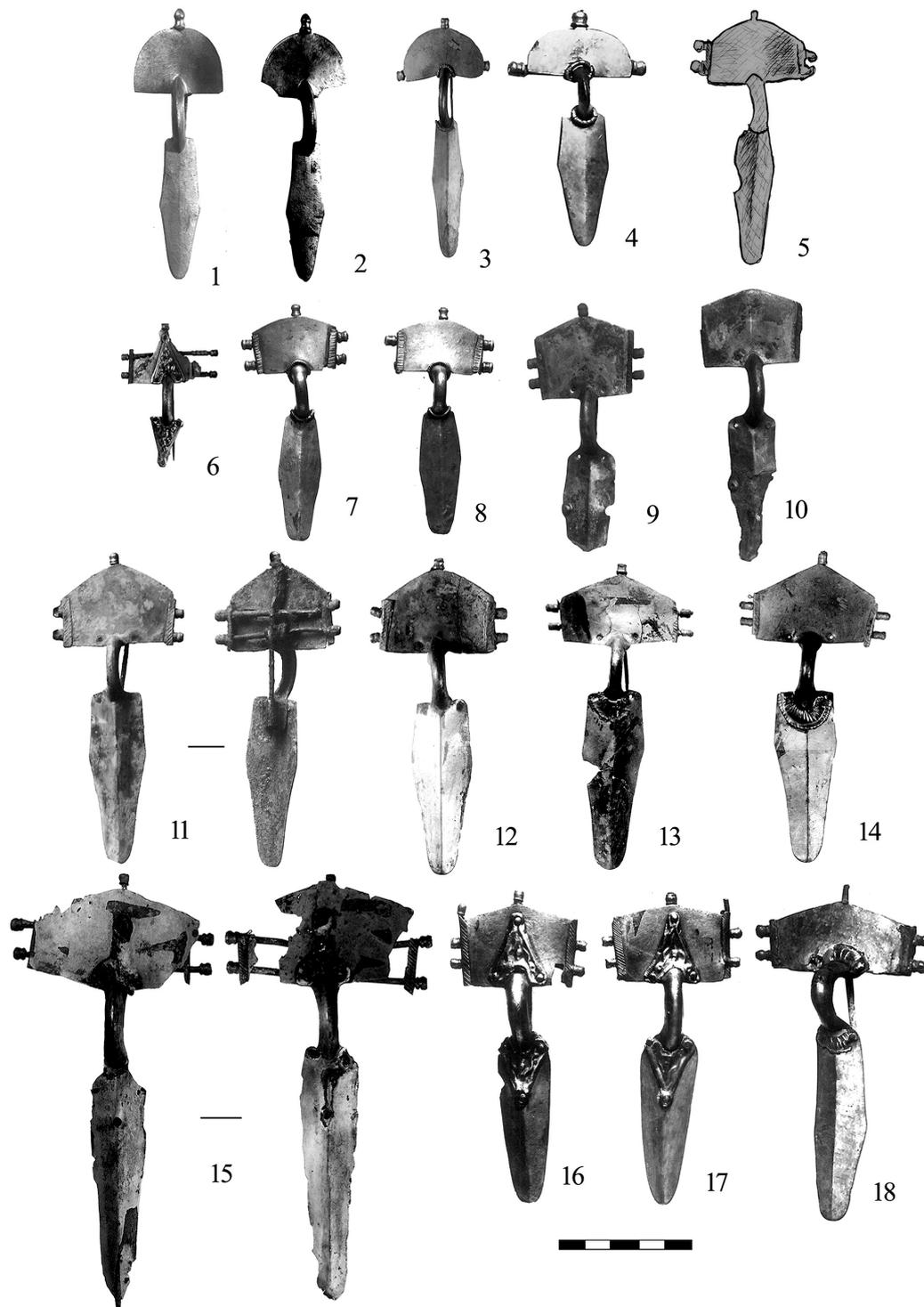


Рис. 6. Большие двухпластинчатые фибулы и их уменьшенные копии с территории Боспора Киммерийского и Северного Кавказа. 1, 2, 4, 5, 9, 10-12, 18 – Керчь; 3, 13, 14 – Майкоп; 6-8, 16, 17 – Чокрак; 15 – Тамань. 1, 2 – по Kühn 1974, Taf. 220. 51, 25; 3 – по Kühn 1974, Taf. 221. 51, 53; 4 – по Kühn 1974, Taf. 221. 51, 38; 5 – по Kühn 1974, Taf. 220. 51, 33; 6 – карточка Г. Кюна; 7, 8 – по Kühn 1974, Taf. 224. 51, 99; 9 – по Kühn 1974, Taf. 221. 51, 39; 10 – по Kühn 1974, Taf. 221. 51, 40; 11, 12 – по Kühn 1974, Taf. 220. 51, 30; 13, 14 – по Kühn 1974, Taf. 221. 51, 52; 15 – по Kühn 1974, Taf. 224. 51, 93; 16, 17 – по Kühn 1974, Taf. 224. 51, 100; 18 – по Kühn 1974, Taf. 220. 51, 35

Fig. 6. Large two-plate brooches and their smaller copies from the territory of the Bosphorus of the Cimmerian and Northern Caucasus. 1, 2, 4, 5, 9, 10-12, 18 – Kerch; 3, 13, 14 – Maykop; 6-8, 16, 17 – Chokrak; 15 – Taman. 1, 2 – after Kühn 1974, Taf. 220.51, 25; 3 – after Kühn 1974, Taf. 221.51, 53; 4 – after Kühn 1974, Taf. 221. 51.38; 5 – after Kühn 1974, Taf. 220. 51, 33; 6 – card index of G. Kühn; 7, 8 – after Kühn 1974, Taf. 224. 51, 99; 9 – after Kühn 1974, Taf. 221. 51, 39; 10 – after Kühn 1974, Taf. 221. 51, 40; 11, 12 – after Kühn 1974, Taf. 220. 51, 30; 13, 14 – after Kühn 1974, Taf. 221. 51, 52; 15 – after Kühn 1974, Taf. 224. 51, 93; 16, 17 – after Kühn 1974, Taf. 224. 51, 100; 18 – after Kühn 1974, Taf. 220. 51, 35

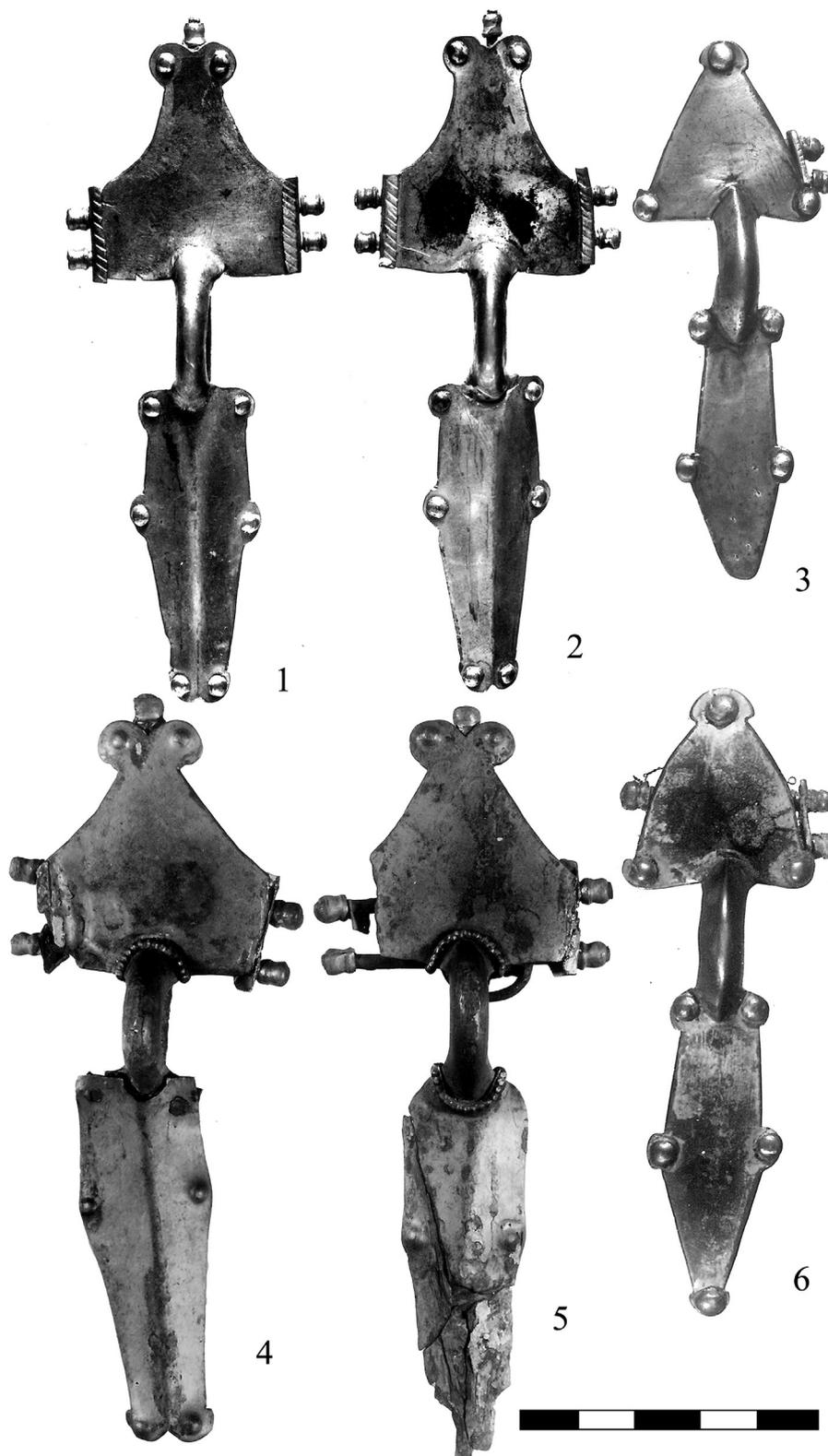


Рис. 7. Большие двухпластинчатые фибулы с треугольной головкой и их уменьшенные копии с территории Боспора Киммерийского и Северного Кавказа. 1, 2: Майкоп; 3: Керчь; 4–6: Чокрак.

1, 2: по Kühn 1974, Taf. 221. 51, 54; 3: Керчь: по Kühn 1974, Taf. 220. 51, 34; 4–6: Чокрак: по Kühn 1974, Taf. 224. 51, 101, 102

Fig. 7. Large two-plate brooches with a triangular head and their smaller copies from the territory of the Bosphorus of the Cimmerian and Northern Caucasus. 1, 2 – Maikop; 3 – Kerch; 4–6 – Chokrak.

1, 2 – after Kühn 1974, Taf. 221. 51, 54; 3: Kerch: after Kühn 1974, Taf. 220. 51, 34; 4–6: Chokrak: after Kühn 1974, Taf. 224. 51, 101, 102

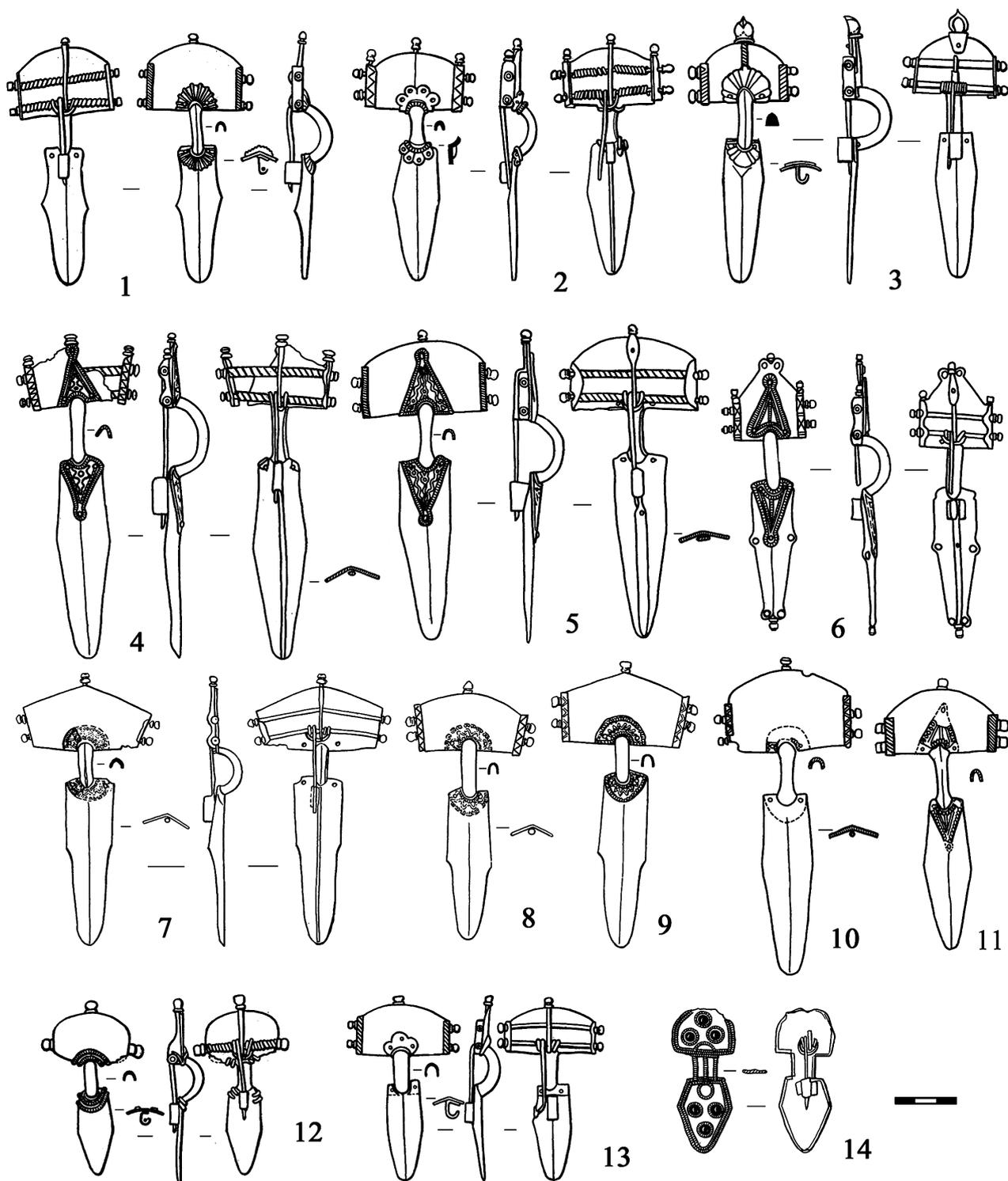


Рис. 8. Примеры двухпластинчатых фибул постгуннского времени из могильника Дюрсо.
 1, 12: погр. 483; 2, 3: погр. 300; 4: погр. 197; 5: погр. 292; 6: погр. 420; 7: погр. 259; 8: погр. 517; 9: погр. 410; 10: погр. 291; 11:
 погр. 500; 13: погр. 510; 14: погр. 490. По Дмитриев 1982, рис. 1

Fig. 8. Examples of double-plate brooches of the post-Hunnic period from the Durso burial ground.
 1, 12 – burial 483; 2, 3 – burial 300; 4 – burial 197; 5 – burial 292; 6 – burial 420; 7 – burial 259; 8 – burial 517; 9 – burial 410; 10 –
 burial 291; 11 – burial 500; 13 – burial 510; 14 – burial 490. After Dmitriev 1982, fig. 1



Рис. 9. Местоположение двупластинчатых фибул в погребениях могильника Дюрсо.
1: погр. 408; 2: погр. 410; 3: погр. 420; 4: погр. 483; 5: погр. 517; 6: погр. 516. По Дмитриев 1982, рис. 7, 1-6

Fig. 9. Double-plate brooches arrangement in the burials of the Durso burial ground.
1 – burial 408; 2 – burial 410; 3 – burial 420; 4 – burial 483; 5 – burial 517; 6 – burial 516. After Dmitriev 1982, fig. 7, 1-6

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

REFERENCES

1. Казанский М.М., Мастыкова А.В. Германские элементы в культуре населения Северного Кавказа в эпоху Великого переселения народов // Историко-археологический альманах Армавирского краеведческого музея. Вып. 4. 1998. С. 102–135.
2. Казанский М.М. Готы на Боспоре Киммерийском в начале эпохи Великого переселения народов // Боспорские исследования. Вып. XL. 2020. С. 140–156.
3. Мастыкова А.В. Женский костюм Центрального и Западного Предкавказья в конце IV – середине VI вв. М.: Институт археологии РАН, 2009. – 502 с.
4. Мастыкова А.В. Женский костюм германского происхождения в погребальном контексте ранневизантийских городов Северного Причерноморья (V–VI вв.) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. Т. 22. № 5. 2017. С. 239–251.
5. Мастыкова А.В. Женский костюм черняховской культуры с двупластинчатыми фибулами // Апокриф. Послание от Марка / Отв. ред. О.В. Шаров. Санкт-Петербург – Кишнев: Stratum plus, 2011. С. 341–366.
6. Амброз А.К. Фибулы юга европейской части СССР II в. до н.э. – IV в. н.э. М.: Наука, 1966. – 114 с.
7. Gauss F. Völkerwanderungszeitliche «Blechfibeln»: Typologie, Chronologie, Interpretation. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009. – 646 S.
8. Казанский М.М. Археологические следы миграции готов в эпоху переселения народов: черняховские находки на Римском Западе // Scripta Antiqua. Вып. V. 2016. С. 50–75.
9. Kazanski M. Les tombes "princières" de l'horizon Untersiebenbrunn, le problème de l'identification ethnique // L'identité des populations archéologiques. Actes des XVIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. Sophia Antipolis: APDCA, 1996. P. 109–126.
10. Казанский М.М., Мастыкова А.В. О происхождении «княжеского» костюма варваров гуннского времени (горизонт Унтерзибенбрунн) // II Городцовские чтения / Отв. ред. И.В. Белоцерковская. Москва: Государственный исторический музей, 2005. С. 253–267.
11. Давудов О.М. Погребальный комплекс Ирагинского могильника // Вестник Института истории, археологии и этнографии. № 1. 2013. С. 82–97.
12. Bierbrauer V. Zu den Vorkommen ostgotischer Bugelfibeln in Raetia II // Bayerische Vorgeschichtsblätter. Bd. 36. 1971. S. 131–165.
13. Мастыкова А.В. Золотые аппликации и трубочки-пронози в престижном женском костюме в гуннское время // Археологическое наследие. № 1 (4). 2021. С. 146–159.
14. Martin M. Zur frühmittelalterlichen Gürteltracht der Frau in der Burgundia, Francia und Aquitania // L'Art des invasions en Hongrie et en Wallonie / Dir. G. Donnay. Mariemont: Musée royal de Mariemont, 1991. S. 31–84.
15. Bierbrauer V. Das Frauengrab von Castelbolognese in der Romagna (Italien) -Zur chronologischen, ethnischen und historischen Auswertbarkeit des ostgermanischen Fundstoffs des 5. Jahrhunderts in Südosteuropa und Italien // Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz. Jg. 38. 1991. S. 541–592.
16. Tejral J. Einheimische und Fremde. Das norddanubische Gebiet zur Zeit der Völkerwanderung. Brno: Archäologisches Institut AW CR, 2011. – 466 S.
17. Damm I.G. Völkerwanderungszeitliche Frauentracht // Unbekannte Krim. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden / Hrsg. T. Werner. Heidelberg: Kehrler Verlag, 1999. S. 76–83.
18. Ermolin A. Džurga-Oba – a cemetery of the Great Migration period in the Cimmerian Bosphorus / A. Ermolin // The Pontic-Danubien Realm in the Period of the Great Migration / Dir.
1. Kazanski MM., Mastykova AV. Germanic elements in the culture of the population of the North Caucasus in the era of the Great Migration of Peoples. *Historical and Archaeological Almanac of the Armavir Museum of Local History*. 1998; 4: 102-135. (In Russ)
2. Kazanski MM. Goths on the Cimmerian Bosphorus at the beginning of the era of the Great Migration of Peoples. *Bosporan Studies*. 2020; Issue 40: 140-156. (In Russ)
3. Mastykova AV. *Female Costume of the Central and Western Ciscaucasia in the Late 4th - Mid 6th Centuries*. Moscow: Institute of Archaeology, RAS, 2009. (In Russ)
4. Mastykova AV. Women's Costume of Germanic Origin in the Funeral Context of the Early Byzantine Cities of the Northern Black Sea Region (5th–6th Centuries). *Bulletin of Volgograd State University. Series 4. History. Regional Studies. International Relations*. 2017; 22(5): 239-251. (In Russ)
5. Mastykova AV. Women's Costume of the Chernyakhov Culture with Two-Plate Fibulae. *Apocrypha. Epistle of Mark*. Ed. O.V. Sharov. Saint-Petersburg – Chisinau: Stratum Plus, 2011: 341-366. (In Russ)
6. Ambrose AK. *Fibulae of the South of the European Part of the USSR, 2nd Century BC – 4th Century AD*. Moscow: Nauka, 1966. (In Russ)
7. Gauss F. *Völkerwanderungszeitliche «Blechfibeln»: Typologie, Chronologie, Interpretation*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009.
8. Kazanski MM. Archaeological Traces of Goth Migration during the Migration Period: Chernyakhov Finds in the Roman West. *Scripta Antiqua*. 2016; 5: 50-75. (In Russ)
9. Kazanski M. Les tombes "princières" de l'horizon Untersiebenbrunn, le problème de l'identification ethnique. *The Identity of Archaeological Populations. Acts of the 16th International Conference on Archaeology and History of Antibes*. Sophia Antipolis: APDCA, 1996: 109-126.
10. Kazanski MM., Mastykova AV. On the origin of the "prince" costume of the barbarians of the Hunnic period (the Untersiebenbrunn horizon). *II Gorodtsov Readings / Ed. I.V. Belotserkovskaya*. Moscow: State Historical Museum, 2005: 253-267. (In Russ)
11. Davudov OM. Funeral complex of the Iraginsky burial ground. *Bulletin of the Institute of History, Archaeology and Ethnography*. 2013; 9(1): 82-97. (In Russ)
12. Bierbrauer V. Zu den Vorkommen ostgotischer Bugelfibeln in Raetia II. *Bayerische Vorgeschichtsblätter*. Bd. 36. 1971: 131-165.
13. Mastykova AV. Gold appliques and pierced tubes in prestigious women's costume in the Hunnic period. *Archaeological Heritage*. 2021; 1(4): 146-159. (In Russ)
14. Martin M. Zur frühmittelalterlichen Gürteltracht der Frau in der Burgundia, Francia und Aquitania. *L'Art des invasions en Hongrie et en Wallonie*. Dir. G. Donnay. Mariemont: Royal Museum of Mariemont, 1991: 31-84.
15. Bierbrauer V. Das Frauengrab von Castelbolognese in der Romagna (Italien) – Zur chronologischen, ethnischen und historischen Auswertbarkeit des ostgermanischen Fundstoffs des 5. Jahrhunderts in Südosteuropa und Italien. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*. Jg. 38. 1991: 541-592.
16. Tejral J. *Einheimische und Fremde. Das norddanubische Gebiet zur Zeit der Völkerwanderung*. Brno: Archäologisches Institut AW CR, 2011.
17. Damm IG. Völkerwanderungszeitliche Frauentracht. *Unbekannte Krim. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden / Hrsg. T. Werner*. Heidelberg: Kehrler Verlag, 1999: 76-83.
18. Ermolin A. Džurga-Oba – a cemetery of the Great Migration period in the Cimmerian Bosphorus. *The Pontic-Danubien Realm in*

- V. Ivanišević, M. Kazanski. Paris – Belgrade: ACHXCByz, 2012. P. 339–348.
19. Строчков А.А. Склеп эпохи Великого переселения народов из раскопок В. Д. Блаватского в Фанагории // Краткие сообщения Института археологии Вып. 251. 2018. С. 214–217.
20. Казанский М.М., Мастыкова А.В. Восточногерманские древности дунайской традиции на Азиатском Боспорое в ранневизантийское время (V–VI вв.) // ΕΤΟΣ ΙΕ ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ Α. ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ ΡΩΜΑΙΩΝ. ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ. Вып. 3. / Отв. ред. Н. А. Алексеенко. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2023. С. 13–34.
21. Амброс А.К. Дунайские элементы в раннесредневековой культуре Крыма (VI–VII вв.) // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 113. 1968. С. 10–23.
22. L'Or des princes barbares. Du Caucase à la Gaule Ve siècle après J.-C. Paris: Réunion des musées nationaux, 2000. – 224 p.
23. Kazanski M., Mastykova A. La tombe de Hochfelden // In Tempore Sueborum. Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 2018. Pp. 109–114.
24. Kühn H. Die Germanischen Bügelfibeln der Völkerwanderungszeit in Süddeutschland. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1974. – 528 S.
25. Werner J. Katalog der Sammlung Diergardt (Völkerwanderungszeitlicher Schmuck). Band 1. Die Fibeln. Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1961. – 68 S., 56 Taf.
26. Айбабин А.И., Хайреддинова Э.А. Крымские готы страны Дори (середина III – VII в.). Симферополь: Антика, 2017. – 368 с.
27. Sculler C., Hernandez J. La nécropole de Belou Nord à Saint-laurent-des-Hommes // Du royaume goth au Midi mérovingien / Ed. E. Boube, A. Corrochano, J. Hernandez. Bordeaux: Ausonius, 2019. P. 143–164.
28. Ebel-Zepezauer W. Studien zur Archäologie der Westgoten vom 5.–7. Jh. n. Chr. Mainz/ Verlag Philipp von Zabern, 2000. – 388 S.
29. Kazanski M., López Quiroga J., Périn P. Le costume féminin des élites germaniques orientales et ses répliques «populaires» dans le royaume wisigothiques aux Ve – VIe siècles. // Revue archéologique. N° 1. 2022. P. 127–151.
30. Bierbrauer V. Les Wisigoths dans le royaume franc // Antiquités nationales. N° 29. 1997. P. 167–209.
31. Kazanski M., Périn P. Les Barbares «orientaux» dans l'armée romaine en Gaule // Antiquités Nationales. Vol. 29. 1997. P. 201–217.
32. Kazanski M., Mastykova A., Périn P. Die Archäologie der Westgoten in Nordgallien. Zum Stand der Forschung // Zwischen Spätantike und Mittelalter / Hrsg. S. Brather. Berlin, New-York: Walter de Gruyter, 2008. S. 149–192.
33. Казанский М.М., Перен П. Визиготы в Галлии (по археологическим данным) // Археологический Сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 39. 2013. С. 240–266.
34. Kazanski M., Mastykova A., Périn P. Les Wisigoths en Gaule du Nord d'après les données de l'archéologie: état des recherches // Tractus Aevorum. T. 2. №1. 2015. P. 44–87.
35. Пинар Жил Ж. Украшения, топография и архитектура: индикаторы социальной стратификации на могильниках раннего вестготского периода в Испании и Южной Франции // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 244. 2016. С. 13–46.
36. Périn P. L'armée de Vidimer et la question des dépôts funéraires chez les Wisigoths en Gaule et en Espagne (Ve – VIe siècles) // L'armée romaine et les Barbares du IIIe au VIIIe siècle / Dir. F. Vallet, M. Kazanski. Saint-Germain-en-Laye: Association française d'archéologie mérovingienne, 1993. P. 411–424.
37. Казанский М.М. Древности постгуннского времени на юге Восточной Европы и ангискиры // Scripta Antiqua. Вып. I. 2011. С. 27–49.
- the Period of the Great Migration. Dir. V. Ivanišević, M. Kazanski. Paris – Belgrade: ACHXCByz, 2012: 339–348.
19. Strokov AA. A Crypt from the Period of the Great Migration of Peoples from V.D. Blavatsky's Excavations in Phanagoria. *Brief Communications of the Institute of Archaeology*. 2018; 251: 214–217. (In Russ)
20. Kazanski MM., Mastykova AV. East Germanic Antiquities of the Danube Tradition in the Asian Bosphorus in the Early Byzantine Period (5th–6th Centuries). *ΕΤΟΣ ΙΕ ΙΝΔΙΚΤΙΩΝΟΣ Α. ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ ΡΩΜΑΙΩΝ. ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ*. Issue 3. Ed. N.A. Alekseenko. Simferopol: IT ARIAL, 2023: 13–34. (In Russ)
21. Ambrose AK. Danube elements in the early medieval culture of Crimea (VI–VII centuries). *Brief Communications of the Institute of Archeology*. 1968; 113: 10–23. (In Russ)
22. *L'Or des princes barbares. Du Caucase à la Gaule Ve siècle après J.-C.* Paris: Réunion des musées nationaux, 2000.
23. Kazanski M., Mastykova A. La tombe de Hochfelden. *In Tempore Sueborum*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 2018: 109–114.
24. Kühn H. *Die Germanischen Bügelfibeln der Völkerwanderungszeit in Süddeutschland*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1974.
25. Werner J. *Katalog der Sammlung Diergardt (Völkerwanderungszeitlicher Schmuck)*. Band 1. Die Fibeln. Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1961.
26. Aibabin AI., Khairedinova EA. *Crimean Goths of the Dori Country (mid-3rd – 7th Centuries)*. Simferopol: Antiqua, 2017. (In Russ)
27. Sculler C., Hernandez J. *La nécropole de Belou Nord à Saint-laurent-des-Hommes. Du royaume goth au Midi mérovingien* / Ed. E. Boube, A. Corrochano, J. Hernandez. Bordeaux: Ausonius, 2019: 143–164.
28. Ebel-Zepezauer W. *Studien zur Archäologie der Westgoten vom 5.-7. Jh. n. Chr.* Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2000.
29. Kazanski M., López Quiroga J., Périn P. Le costume féminin des élites germaniques orientales et ses répliques «populaires» dans le royaume wisigothique aux Ve - VIe siècles. *Revue archéologique*. 2022; 1: 127–151.
30. Bierbrauer V. Les Wisigoths dans le royaume franc. *Antiquités nationales*. 1997; 29: 167–209.
31. Kazanski M., Périn P. Les Barbares «orientaux» dans l'armée romaine en Gaule. *National Antiquities*. Vol. 29. 1997: 201–217.
32. Kazanski M., Mastykova A., Périn P. Die Archäologie der Westgoten in Nordgallien. Zum Stand der Forschung. *Zwischen Spätantike und Mittelalter*. Hrsg. S. Brather. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008: 149–192.
33. Kazanski MM., Peren P. Visigoths in Gaul (based on archaeological data). *Archaeological Collection of the State Hermitage*. 2013; 39: 240–266. (In Russ)
34. Kazanski M., Mastykova A., Périn R. Les Wisigoths en Gaule du Nord d'après les données de l'archéologie: état des recherches. *Tractus Aevorum*. 2015; 2(1): 44–87.
35. Pinard Gil J. Decorations, topography and architecture: indicators of social stratification in early Visigothic burial grounds in Spain and Southern France. *Brief Communications of the Institute of Archaeology*. 2016; 244: 13–46.
36. Périn P. L'armée de Vidimer et la question des dépôts funéraires chez les Wisigoths en Gaule et en Espagne (Ve – VIe siècles). *L'armée romaine et les Barbares du IIIe au VIIIe siècle*. Dir. F. Vallet, M. Kazanski. Saint-Germain-en-Laye: Association française d'archéologie mérovingienne, 1993:411–424.
37. Kazanski MM. Antiquities of the post-Hunnic period in the south of Eastern Europe and the Angiscira. *Scripta Antiqua*. Vol. I. 2011: 27–49. (In Russ)

38. Шкорпил В.В. Отчет о раскопках в г. Керчи и на Таманском полуострове в 1907 г. // Известия Императорской Археологической Комиссии. Вып. 35. 1910. С. 12–47.
39. Baschmakoff A. Le synthèse des périples pontiques. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner 1948. – 188 p.
40. Diller A. The Tradition of the Minor Greek Geographers. Lancaster Ph. Oxford: Lancaster Press, Blackwell, 1952. – 200 p.
41. Дмитриев А.В. Могильник Дюрсо – эталонный памятник древностей V–IX веков // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья IV–XIII века / Ред. Т.И. Макарова, С.А. Плетнева. Москва: Наука, 2003. С. 200–206.
42. Могильник Дюрсо: Каталог. Часть I / Отв. ред. А.А. Малашев. Москва: МАКС Пресс, 2021. – 448 с.
43. Дмитриев А.В. Раннесредневековые фибулы из могильника на р. Дюрсо // Древности эпохи Великого переселения народов V–VIII веков / Ред. А.К. Амброс, И. Эрдели. М.: Наука, 1982. С. 69–107.
44. Казанский М.М. Хронология начальной фазы могильника Дюрсо // Историко-археологический альманах Армавирского краеведческого музея. Вып. 7. 2001. С. 41–58.
45. Мастыкова А.В. Социальная иерархия женских могил северокавказского некрополя Дюрсо V–VI вв. (по материалам костюма Дюрсо // Историко-археологический альманах Армавирского краеведческого музея. Вып. 7. 2001. С. 59–69.
46. Суханов Е.В., Свиридов А.Н. Новые раннесредневековые погребения с территории Западного Предкавказья // Российская Археология. № 4. 2018. С. 114–129.
47. Cazes J.-P. La nécropole wisigothique de Pezens (Aude) // Du royaume goth au Midi mérovingien / Ed. E. Boube, A. Corrochano, J. Hernandez. Bordeaux: Ausonius, 2019. P. 199–210.
48. Прокопий из Кесарии. Война с готами / Перевод с греческого С.П. Кондратьева, вступительная статья З.В. Удальцовой. М.: Издательство АН СССР, 1950. – 516 с.
38. Shkorpil VV. Report on excavations in the city of Kerch and on the Taman Peninsula in 1907. *News of the Imperial Archaeological Commission*. 1910; 35: 12–47. (In Russ)
39. Baschmakoff A. Le synthèse des périples pontiques. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1948.
40. Diller A. The Tradition of the Minor Greek Geographers. Lancaster Ph. Oxford: Lancaster Press, Blackwell, 1952.
41. Dmitriev AV. The Durso burial ground – a standard site of antiquities of the V – IX centuries. In: *Makarova T.I., Pletneva S.A. (eds.) Crimea, North-Eastern Black Sea Region and Transcaucasia in the Middle Ages IV–XIII centuries*. Moscow: Nauka, 2003; 200–206. (In Russ)
42. *Durso burial ground: Catalog. Part I*. Ed. A.A. Malashev. Moscow: MAKS Press, 2021.
43. Dmitriev AV. Early medieval fibulae from a burial ground on the river Durso. In: *Ambrose A.K., Erdeli I. (eds.) Antiquities of the Great Migration Period of the 5th–8th centuries*. Moscow: Nauka, 1982: 69–107. (In Russ)
44. Kazanski MM. Chronology of the initial phase of the Durso burial ground. *Historical and Archaeological Almanac of the Armavir Museum of Local History*. 2001; 7: 41–58. (In Russ)
45. Mastykova AV. Social hierarchy of women's graves of the North Caucasian necropolis of Durso, 5th–6th centuries (based on the materials of the Durso costume). *Historical and Archaeological Almanac of the Armavir Museum of Local History*. 2001; 7: 59–69. (In Russ)
46. Sukhanov EV., Sviridov AN. New early medieval burials from the territory of the Western Ciscaucasia. *Russian Archaeology*. 2018; 4: 114–129. (In Russ)
47. Cazes J.-P. La nécropole wisigothique de Pezens (Aude). In: *E. Boube, A. Corrochano, J. Hernandez (eds.) Du royaume goth au Midi mérovingien*. Bordeaux: Ausonius, 2019: 199–210.
48. Procopius of Caesarea. *War with the Goths*. Translated from Greek by S.P. Kondratieva, introductory article by Z.V. Udaltsova. Moscow: USSR Academy of Sciences, 1950. (In Russ)

Поступила в редакцию 05.04.2024 г.

Принята в печать 02.05.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 05.04.2024

Accepted 02.05.2024

Published 15.09.2024

ЭТНОГРАФИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203668-682>



Исследовательская статья

Магомедханов Магомедхан Магомедович,
д.и.н., заведующий отделом этнографии
Институт истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия
mkhan@yandex.ru

Садовой Александр Николаевич,
д.и.н., профессор, главный научный сотрудник
Субтропический научный центр РАН, Сочи, Россия
sadovoy.a.n@gmail.com

Магдилов Мажид Магдиевич,
к. ю.н., доцент кафедры теории государства и права
Дагестанский государственный университет, Махачкала, Россия
madgmag65@gmail.com

МОНЕТИЗАЦИЯ ЛАНДШАФТНО-РЕКРЕАЦИОННОГО И ЭТНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ГОРНЫХ ТЕРРИТОРИЙ ДАГЕСТАНА И АЛТАЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация. В статье предпринята попытка на примере горных территорий Дагестана и Алтая определить методологические подходы и алгоритмы исследования современных этносоциальных процессов, сопутствующих монетизации ландшафтно-рекреационного и этно-экономического потенциала в историческом контексте. Актуальность данной проблемы обусловлена необходимостью оптимизации социальных технологий обеспечения безопасности в трансграничных районах юга России – национальной, экологической, продовольственной, апробированных российским государством. В статье акцентируется внимание на «рациональной составляющей» реализуемой в течение XX – начале XXI столетия государственной политики на Кавказе и Саяно-Алтае. Авторами проведены территориальные исследования нескольких таксонов, в границах которых наиболее отчетливо прослеживается взаимодействие и взаимообусловленность демографических, социально-экономических и этнокультурных процессов, изучение проблемы в комплексе (история, этнография, география, экономика) обусловлено самой природой горных местностей с их известными природно-климатическими, хозяйственно-культурными, социально-структурными, демографическими спецификами регионального, субрегионального, межэтнического и этнического уровней. Результаты изучения проблемы на примере Кавказа и Саяно-Алтая имеют перспективу формирования базы для научного прогнозирования основных трендов изменения этно-социальной обстановки.

Ключевые слова: монетизация; горные территории; ландшафтно-рекреационный потенциал; этно-экономический потенциал; государственная политика; Кавказ; Саяно-Алтай

Для цитирования: Магомедханов М.М., Садовой А.Н., Магдилов М.М. Монетизация ландшафтно-рекреационного и этно-экономического потенциала горных территорий Дагестана и Алтая: методологические аспекты исследования // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. No 3. С. 668-682. doi.org/10.32653/CH203668-682

ETHNOGRAPHY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203668-682>



Research paper

Magomedkhan M. Magomedkhanov,
Dr. Sci., Head of Dept. of Ethnography
Institute of History, Archaeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Centre of the RAS, Makhachkala, Russia
mkhan@yandex.ru

Alexander N. Sadovoy,
Dr. Sci., Prof., Chief Researcher
Subtropical Research Centre of the RAS, Sochi, Russia
sadovoy.a.n@gmail.com

Mazhid M. Magdilov,
Cand. of Legal Sciences
Dagestan State University, Makhachkala, Russia
madgmag65@gmail.com

MONETIZATION OF LANDSCAPE-RECREATIONAL AND ETHNO-ECONOMIC POTENTIAL OF MOUNTAIN TERRITORIES OF DAGESTAN AND ALTAI: METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE RESEARCH

Abstract. This article aims to define methodological approaches and algorithms for examining contemporary ethnosocial processes associated with the monetization of landscape-recreational and ethno-economic potential in a historical context, using the mountainous territories of Dagestan and Altai as case studies. The relevance of this research stems from the need to optimize social technologies for ensuring national, environmental, and supply security in the transboundary areas of southern Russia, as approved by the Russian state. The study focuses on the “rational component” of state policies implemented in the Caucasus and Sayan-Altai regions during the 20th and early 21st centuries. The authors conducted territorial studies of several taxa within which the interaction and interdependence of demographic, socio-economic, and ethno-cultural processes are most evident. The multidisciplinary approach to the problem (encompassing history, ethnography, geography, and economics) is necessitated by the inherent nature of mountainous areas, characterized by specific natural-climatic, economic-cultural, socio-structural, and demographic features at regional, subregional, interethnic, and ethnic levels. The findings from this study of the Caucasus and Sayan-Altai regions have the potential to form a basis for scientific forecasting of major trends in evolving ethno-social situations.

Keywords: monetization; mountainous territories; landscape and recreational potential; ethno-economic potential; state policy; Caucasus; Sayan-Altai

For citation: M.M. Magomedkhanov, A.N. Sadovoy, M.M. Magdilov. Monetization of landscape-recreational and ethno-economic potential of mountain territories of Dagestan and Altai: methodological aspects of the research. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No 3. P. 668-682. doi.org/10.32653/CH203668-682

Введение

Проводимый в последние три десятилетия курс по изменению форм земельной собственности и аграрного сектора экономики, «оптимизации» расходов на содержание социальной инфраструктуры (здравоохранение, образование), развертывание сети особо охраняемых природных территорий обусловил трансформацию региональной системы социальных коммуникаций, включая внутри- и межэтнические. Этнические и конфессиональные процессы, инициированные «модернизацией» региональной экономики, ее переориентацией на раскрытие рекреационного потенциала территорий и проводимым курсом на «монетизацию» сельской экономики в поисках устойчивых источников доходов семей, как правило, имеют латентную форму. Это определяет их слабую изученность в отечественной историографии, периодически проявляющиеся проблемы методологического и методического плана в поиске «преемственности» национальной политики России на «национальных окраинах», определении факторов и цикличности дестабилизации этносоциальной обстановки при столкновении национальных (государственных), региональных и групповых (этнических и конфессиональных интересов).

Объектом исследования выступает механизм трансформации коммуникационных связей под воздействием проводимых государством проектов и программ сохранения природного и историко-культурного наследия, нейтрализации последствий этнической и этно-социальной стратификации, расширения сети особо охраняемых природных территорий и связанных с этим отчуждением этнической территории под развертывание инфраструктуры туризма, современные (1990–2020 е гг.) процессы трансформации аграрного сектора (модели монетизации) сельских полиэтничных по составу анклавов, его интеграции в стратегии рекреационного развития горных территорий.

Перед авторами исследования стоит задача определить круг противоречий между двумя стратегиями – сохранения традиционных социальных институтов, систем жизнеобеспечения и природопользования этнических форм предпринимательства и культуры населения сельских анклавов. То есть, курсом, объективно сужающем возможности монетизации сельской экономики, определения устойчивых источников формирования семейных бюджетов через процессы модификации традиционной культуры. А также альтернативной стратегией – решением проблем занятости и бедности сельского населения на основе формируемых в субъектах РФ стратегий раскрытия рекреационного потенциала территорий путем привлечения инвестиций со стороны бизнес-сообщества и развертывания на этнических территориях «рекреационных центров», использующих формы этнографического и экологического туризма в качестве бренда.

Научная значимость и актуальность решения обозначенной проблемы определяется прослеживаемыми в отечественной историографии проблемами согласования терминологии, методологии и техник исследования в проектах, объединяющих специалистов общественных (политология, экономика, социология) и гуманитарных (история, этнология) наук, в предметную область которых входит исследование социальных и экологических процессов в районах компактного проживания этнических меньшинств. Опыт пилотажных исследований интеграционного характера, направленных на получение и систематизацию материалов полевых исследований по современной системе внутри- и межэтнических и конфессиональных коммуникаций в границах, заданных (на основе выборочного метода), отражает возможность получения верифицированной информации по латентным социальным процессам, способствующим дестабилизации этносоциальной обстановки. Полученные результаты имеют перспективу неоднократного использования в системе регионального этнологического мониторинга. Отметим также, что актуальность исследования определяется ограниченным количеством работ, посвященных «рациональной» составляющей программ социальной модернизации XX – начала XXI в., инициированной государством, социальным процессам, методологическим подходам научного прогнозирования средне- и долгосрочных последствий реформ начала 1990-х гг. в условиях изменения этносоциальной и конфессиональной обстановки в отдаленных горных районах РФ.

Методическая и эмпирическая верификация предлагаемых исследовательских подходов заключается в: а) выявлении и анализе решений властных структур (федерального, регионального и местного уровня власти) в развитии рекреационного потенциала горных территорий РФ (на примере республик Дагестан и Горный Алтай); б) формировании методического комплекса полевых исследований

современных этнических (социально-экономических, социокультурных) процессов, систем социальных коммуникаций в среде бизнес-структур (аграрный рекреационный секторы), органов сельского самоуправления, национальных и природоохранных организаций, институтов гражданского общества, как формы «обратной» связи на проводимую на региональном уровне национальную и экологическую политику; в) апробации разработанного комплекса методик в ходе полевых исследований по выборочным районам республик Дагестан и Алтай; г) выявлении и описании современных (трансформированных) систем жизнеобеспечения и природопользования, форм этнического предпринимательства, механизма (комплекса причинно-следственных связей) монетизации сельской экономики, коммодификации культуры, проявлений «фольклоризма», межэтнической напряженности; д) определение основных трендов трансформации, адаптации и интеграции традиционных социальных институтов, систем жизнеобеспечения и природопользования к современным политическим, социально-экономическим и социокультурным процессам, инициированным раскрытием рекреационного потенциала горных экосистем.

Методологические аспекты

Методологической основой исследования выступает системный, процессный и выборочный подходы. В ходе выделения и анализа моделей (социальных технологий и сопутствующих процессов, системы коммуникаций) монетизации сельских экономик в районах рекреационного развития предлагается выдержать принцип иерархической соподчиненности. В соответствии с ним на уровне сельских анклавов проводится сбор полевого материала по процессам трансформации систем природопользования, генезису форм этнического предпринимательства, развертыванию инфраструктуры туризма и сети особо охраняемых природных территорий (разного уровня), системы социальных коммуникаций между низовыми структурами туристических фирм, этническими и семейными предприятиями, национальными общественными объединениями, бизнес-структурами, руководством ООП, сельскими и районными администрациями. На следующем уровне (внутрирегиональном) на основе процессного подхода рассматриваются процессы интеграции форм этнического предпринимательства и внутрипоселенческих коммуникаций в систему внутрирегиональных коммуникаций. Выборочный подход реализуется при оценке репрезентативности полученных на основе полевых материалов выводов в сравнении с другими районами республик.

На следующем уровне объектом исследования выступают нормативные акты федерального и международного уровня, определяющие стратегию правового регулирования реализуемых на региональном уровне программ сохранения природного и историко-культурного наследия. На основе процессного подхода планируется провести систематизацию и компаративный анализ современных концепций отечественной историографии (начиная с конца 1990-х гг. по наст. время) по этнической истории автохтонного населения Горного Алтая и Дагестана, содержанию национальной и экологической политики как перманентного фактора воздействия на изменение текущей этносоциальной обстановки.

Фундаментальный характер исследования (комплексность) определяется его системным и междисциплинарным характером (на стыке истории, этнической социологии, этнографии, социальной антропологии, географии, экономики), ориентацией на формирование алгоритма и комплекса методик, адаптированных к исследованию в полевых условиях латентных процессов. Степень охвата основных аспектов проблемы определяется использованием нескольких вариантов выборочного подхода, исследованием социальных коммуникаций в заданных полевых исследованиями территориальных рамках (выборочных полигонах). Предполагается анализ выявленных коммуникаций как динамической, иерархически соподчиненной системы социальных связей (внутрирегиональный, межрегиональный, межгосударственный уровни), выделение основных внутренних (имманентных) и внешних факторов ее изменения, социальных последствий трансформации. Социальные процессы, определяющие как трансформацию под воздействием стратегии рекреационного развития территории, так и характер обратной связи, планируется рассматривать в динамике и логической взаимосвязи. Особое внимание будет обращено на выявление системообразующих связей, изменение которых с конца 1980-х гг. выступило катализатором изменения роли экспертного сообщества в поиске выхода из системного кризиса, охватившего все сферы жизни РФ.

Методы и инструментарий

Использование широкого спектра методов исследований, который включает полевые исследования, анализ архивных и историографических (вторичных) источников, методы описательной статистики при обработке массовых источников (по выборочным сельским анклавам), обусловлено множеством граней и компонентов проблемы эффективного, «многомерного» освоения горных территорий. Не менее важно использовать и следующие методы сбора материала: а) наблюдение (включенное и стороннее); б) опрос (письменный и устный); в) обработку материалов ведомственных и личных архивов в районах полевых исследований. Методы камеральной обработки полевого материала и выявленного в ходе работы в государственных архивах, текущих архивах муниципалитетов комбинируются с разными вариантами компаративного анализа (историко-генетическим, историко-сравнительным, ретроспективным и т.д.). Инструментами исследования выступают анкеты для проведения опроса, инструкции для интервьюеров и фотофиксации и другие необходимые документы.

Историографический аспект

Обзор историографии политических, социально-экономических, социокультурных, этнических процессов показывает, что в массе своей они были инициированы местными и федеральными органами власти и нацелены на комплексное (системное) решение проявившихся с начала 1990-х гг. проблем бедности сельского населения, сохранения историко-культурного и биоразнообразия на основе стратегии рекреационного развития горных регионов.

Проводимые в РФ с начала 1990-х гг. как политические, так и земельные реформы, объективно, выступают детерминирующим фактором воздействия на системы природопользования и этнические секторы сельской экономики, что позволяет рассматривать их в качестве одной из составляющих национальной политики. По отечественной историографии прослеживается не менее трех циклов воздействия административно-территориальных реформ конца XIX – начала XXI в., определяющих качественную переорганизацию системы социальных коммуникаций, органов местного (сельского) самоуправления, социальной стратификации (этнической, этносоциальной) и качественного изменения традиционной системы и культуры жизнеобеспечения (феномены коммодификации и фольклоризма) в среде автохтонного населения горных районов Кавказа и Саян. В качестве рабочей гипотезы можно предположить, что на каждом из этих циклов на уровне сельских анклавов происходила трансформация традиционных социальных регуляторов, изменение системы обмена продукции, товарно-денежных отношений, инициирующих переформирование социальных страт, т.е. процессов, объективно, отражающих процесс «монетизации» сообществ, относимых к «традиционным».

Первый цикл датируется концом XIX – началом XX в. и отражен в работах, посвященных исследованию миграционной политики, процессов землеустройства, формирования института общинной и частной земельной собственности в среде переселенцев и автохтонного населения. Историографические источники, посвященные этой проблематике по Саяно-Алтайскому и Северо-Кавказскому регионам не только обширны, но и специфичны [1; 2]. Однако важно подчеркнуть, что изученные отечественными историографами миграционные, хозяйственно-культурные, этносоциальные процессы в трансграничных районах юга имперской России имели глобальный характер.

Второй цикл (1920–1980-е гг.) ознаменован формированием социалистического сектора в аграрной сфере, процессами «перевода населения на оседлость», экономики обобществления движимой и недвижимой собственности. Эти процессы привели к углублению процессов изменения этнической и социальной структуры населения, систем расселения, природопользования (экстенсивные формы), социальной стратификации. Этнические аспекты социалистических преобразований (модернизации) в Алтае-Саянском экорегионе отражены в работах Л.П. Потапова [3], В.А. Демидова [4], Н.В. Екеева [5], А.Н. Садового [6], М.В. Белозеровой [7] Л.И. Шерстовой [8] и других исследователей. Анализ историографических источников позволяет выстроить рабочую гипотезу об углублении в советский период региональной специфики модернизации систем социальных коммуникаций в горных районах юга России. Так, в Горном Алтае проводилась повсеместная интенсификация аграрного сектора за счет

распашки долинных комплексов под зерновые и кормовые культуры, развертывания ирригационных систем, увеличения численности стад, табунов, нагрузки на летние пастбища, развитие пчеловодства и мараловодства. С изменением структуры населения за счет переселенцев в экорегионе происходило столкновение двух традиционно хозяйственных специализаций – коренного населения, базирующейся на экстенсивных формах природопользования (отгонное скотоводство, промыслы) и пришлого, ориентированного на интенсивные формы (земледелие, огородничество, пчеловодство). Здесь, в отличие от Дагестана, не проводилась политика массового переселения из горных районов, что привело к слому на обширной территории системы традиционного природопользования, и выводу из хозяйственного оборота антропогенных ландшафтов.

Применительно к Дагестану данный цикл системной модернизации нашел освещение в 3-ем и 4-ом томах академического издания «История Дагестана» [9–10], в монографиях о национально-государственном, культурном, колхозном строительстве в Дагестане [11–13], в написанных на основе материалов масштабных полевых этнографических и этносоциологических экспедиций трудов о современной культуре и быте народов Дагестана [14–15], о традициях и инновациям в современном быте и культуре дагестанцев-переселенцев [16] и др.

Анализ историографических источников позволяет выстроить рабочую гипотезу об углублении в советский период региональной специфики модернизации систем социальных коммуникаций в горных районах юга России. Выявленные тенденции раскрытия рекреационного потенциала сельских территорий, латентных форм этнической и теневой экономики, этнической стратификации (формирование национальных элит) и этносоциальной стратификации, способствующей формированию различий по уровню обеспеченности семей движимой и недвижимой собственностью, оставались за пределами внимания историков, социологов, этнографов. В то же время, полевые материалы авторов статьи отражают, что практика товарно-денежных отношений в границах сельских анклавов, неправовых форм землепользования и сельскохозяйственного производства, ремесленного производства и товарно-денежного обращения, опирающиеся и на многовековые традиции, в советский период сохранялись. Как и историческая память о династиях национальных элит.

Третий цикл (1990 г. – по настоящее время) – ликвидация социалистического сектора аграрной экономики и проведение земельных реформ, получивших отражение в отечественной историографии последних десятилетий, переформатирование социальных страт в среде сельского населения, обусловленных процессами приватизации, «восстановлением» института частной земельной собственности, развертыванием сети особо охраняемых природных территорий, воздействующих на режимы природопользования, объемы изымаемых сельским населением природных ресурсов [17–36]. Объективно эти процессы инициировали коммодификацию (коммерциализацию) традиционной культуры, проявления фольклоризма, формирование нетрадиционных источников семейных бюджетов на основе реализуемых республиканскими органами власти стратегий ландшафтно-рекреационного и этно-экономического освоения горных территории [37]. «Раскрытие» рекреационного потенциала национальных районов, по мнению исследователей, рассматриваются в качестве самостоятельного фактора формирования широкого спектра проявлений феномена фольклоризма [38–40].

Историография национальной политики и этнических процессов советского периода отражает концепцию о «прогрессивном характере» курса на модернизацию социальных отношений на основе раскрытия «рекреационного потенциала» горных районов, вне зависимости от того, как к этому курсу относится сельское население.

Эти оценки по своему характеру мало чем отличаются от проводимых как в отечественной, так и зарубежной историографии подходов к оценке процессов, приобретающих в течение XX – начала XXI в. форму социальных установок о *прогрессивном характере* «перевода кочевников на оседлость» и «обобществления» движимой (Горный Алтай, Дагестан) и недвижимой (Дагестан) собственности, массовых переселений «с гор на равнину» и формирования горно-кутанного животноводства (Дагестан), распашки и ирригации долинных комплексов (зимних пастбищ) под кормовые культуры (Горный Алтай), развития земледелия в горно-таежных ландшафтах (Горный Алтай, Шория, Тофалария), в районах, природно-климатические характеристики которых ограничивают возможности его развития. Т.е. своеобразным проявлением приемов «социальной инженерии», направленных на осознанное изменение этнического состава, мировоззрения, традиционной хозяйственной специализации, образа жизни, быта в среде этносов, в среде которых регуляция социальных отношений столетиями базировалась

на нормах обычного права/ адатов (Горный Алтай, Дагестан) и шариата (Дагестан). При этом особо следует отметить, что консервативность социальных регуляторов горных сообществ определяла имманентную природу этнической самоидентификации, как основы выживания в периоды системных кризисов (войн, пандемий, распада государств). По мнению авторов статьи, в зонах экстремального природопользования, к которым относятся горные и высокогорные ландшафты (не только Дагестана и Горного Алтая), иных моделей адаптации к перманентным процессам изменения как природной, так и социальной среды человечество за всю свою историю не выработало. В силу этого все «социальные эксперименты» по рациональному освоению этих ландшафтов институтами государственной власти, включая современные «стратегии рекреационного развития», не имеют долгосрочной перспективы.

Объединяют концепции «прогресса» методологические подходы «государственной школы» отечественной историографии, в соответствии с которой этносоциальные (этнические) процессы рассматриваются исключительно в контексте политических процессов, направленных на интеграцию национальных районов в административно-территориальную, социально-экономическую и социокультурную инфраструктуру страны. Для этого подхода характерно, что процессы «модернизации» однозначно трактуются как проявление «прогрессивной» направленности проводимой политики патернализма. Как следствие – любые формы ее отторжения со стороны субъекта политики – этносов, рассматриваются представителями этой школы в контексте проявления противопоставления групповых интересов общенациональным, «сепаратизма», «национальной ограниченности» и так далее. Однако, с позиции специалистов в области классической этнографии и этнологии, проблема заключается в том, что процессы модернизации традиционных обществ, к которым относится автохтонное население горных районов Кавказа и Саяно-Алтая, на разных этапах исторического развития не могут иметь однозначной оценки. В этой связи экспертным сообществом Дагестана и Горного Алтая последствия процессов социальной модернизации последних десятилетий рассматриваются не только с точки зрения декларируемого курса социально-экономического развития горных сельских анклавов на основе раскрытия их рекреационного потенциала, но и в контексте специфики историко-культурных, этнических процессов в рассматриваемых регионах. С одной стороны, отмечается необходимость вариативности форм развития этнического предпринимательства в сфере туризма, что, объективно, способствует увеличению значимости товарно-денежных отношений как одного из социальных регуляторов. С другой стороны, акцентируется внимание и на необходимости соблюдения интересов органов сельского самоуправления в их взаимодействии с крупными бизнес-структурами. Подразумевается, что монетизация сельской экономики не должна нести риски исчезновения социальных регуляторов (на уровне населенных пунктов) и коммодификации традиционной культуры. То, что этот процесс углубляется, прослеживается на территории Республики Горный Алтай, для которой характерно, что развертывание инфраструктуры туризма (сети отелей, баз, маршрутов и т.д., в которые вовлечены крупные внешние бизнес-структуры), начало охватывать уже территории традиционного экстенсивного природопользования автохтонного населения. Насколько эти процессы оказывают воздействие на изменение структуры населения (демографической, социальной, этнической), системы расселения и регуляции социальных отношений, включая межэтнические, остается открытым вопросом. Не вызывает сомнения, что, с одной стороны, процессы «монетизации» сельской экономики, при которой на смену традиционным регуляторам приходит система внутри-поселковых товарно-денежных отношений, в Горном Алтае имеет ту же природу, что и на Северном Кавказе. А, с другой, в средне- и долгосрочной перспективе может выступить фактором дестабилизации этносоциальных отношений, аналогичным движению «бурханства» в 1905–1907 гг. или Гражданской войне в послереволюционный период как на Алтае, так и на Северном Кавказе, состав участников которой и интенсивность конфликта во многом определялись характером противостояния этнических и общенациональных интересов, проявившихся в конце XIX – начале XX столетий.

Историко-географический аспект. Автохтонное население гор и мировой рынок

Преставления о том, что горы представляют собой своеобразные «каменные мешки» с населением, изолированным от внешнего мира, не соответствуют действительности. Сохранение традиционной

экстенсивной экономики, только на первый взгляд, имеющей «архаичную» природу, определяется не многовековой «изоляцией», а системой торговых коммуникаций, объединяющей микроэкономические модели сельских анклавов с региональным и мировым рынком.

Одним из приоритетных принципов традиционной горной экономики является и ее способность перехода на «замкнутый цикл» в случае внешней угрозы (войн, эпидемий, системных кризисов и т.д.). Горы во все времена рассматривались автохтонным населением не только в контексте транзитной торговли, объединяющей районы отличной друг от друга хозяйственной специализации, но и в качестве «убежища», что несомненно накладывало отпечаток и на характер международного и регионального товарооборота. В то же время, история международных контактов, характер многоукладности горной экономики, традиционная хозяйственная специализация автохтонного населения накладывала отпечаток на региональную специфику «вхождения» в мировой рынок. Выявить эту специфику возможно только на основе компаративного анализа.

Дагестан

Логистическая система Кавказа, еще с албано-сарматского времени (III в. до н.э. – IV в. н.э.) обеспечивавшая по транскавказской, волжско-каспийской магистралям и Шелковому пути экономические, культурные, технологические коммуникации с сопредельными территориями, между Севером и Югом, Востоком и Западом практически до середины XIX в., в основном состояла из маршрутов, проходящих по труднодоступным горным перевалам и функционирующих по несколько месяцев в году. Ремесленная продукция народов Дагестана на протяжении столетий имела устойчивые рынки сбыта в Закавказье, Передней Азии, России, Европе.

В конце XIX – начале XX в. социально-экономическое положение Дагестанской области, особенно Прикаспийской её части, в целом вписывалось в русло общеимперских тенденций развития капиталистических отношений. Что касается сохранности хозяйственно-культурных традиций (зональная *горы-равнина*) специализации в видах и формах хозяйствования (террасное земледелие, горно-долинное садоводство, отгонное овцеводство, промыслы и ремёсла, отходничество, традиционная система хозяйства оказалась вполне жизнестойкой и адаптивной. Более того, система эта сохранила вплоть до нашего времени немалый внутренний, позитивный для экономических преобразований в Дагестане потенциал. Не потеряли своего значения и сформировавшиеся за многие века, оптимизированные к нуждам и запросам каждой сельской общины, модели землепользования, в которой органично сочетались институты частной (*мульк*) и сельской (*хIарим*) и завещанной в ведение мечети (*вакуф*) собственности, т.е. те формы, к восстановлению которых неосознанно и осознанно стремится население горных анклавов. Отметим также, что в Дагестане товарная значимость продукции скотоводства до «социалистических преобразований», в отличие от Горного Алтая, базировалась на концентрации не только движимой, но и недвижимой (террасные земельные участки, пастбища) собственности преимущественно в «руках» сельских общин.

Горный Алтай

В отличие от Дагестана территории Алтае-Саянского экорегиона в районах с экстенсивными формами (отгонные, кочевые) скотоводческого хозяйства институт земельной собственности на пастбищные участки, ни частной, ни родовой, с момента присоединения этого региона к России и вплоть до революции 1917 г. так и не был сформирован. Во многом это определялось системой расселения, при которой рода (*сеоки*) автохтонного населения не были жестко привязаны к долинным комплексам, низким уровнем развития земледелия (отсутствие товарной значимости), полным отсутствием ремесленных центров, мобильностью населения, этнической стратификацией исключительно на основе института частной (не родовой) движимой собственности. На Горном Алтае, как и в Дагестане, традиционные социальные регуляторы определяли приоритетное право семей *зайсанов* и *демичи* выпаса своих отар, стад, табунов в прилегающих к территориально-общинным (айльным) зимним и летним пастбищам

(долинные комплексы рек 2-3 порядка). Но, и в силу того, что весь Горный Алтай являлся собственностью Императорской фамилии (Кабинета), эти земельные угодья не могли быть выделены в собственность, только в пользование (включая аренду). Все это привело к тому, что на территории Горного Алтая, с одной стороны, доминировала территориально-общинная система поземельных отношений с ограниченным числом моделей природопользования [6; 23; 27]. С другой стороны, товарной значимостью исключительно продукции скотоводства, контролируемой несколькими десятками фамилий. В ряде районов (Горная Шория, Хакасия) – продукцией охотничьего промысла.

Проблема регуляции русско-джунгарской торговли была актуальной и до включения Горного Алтая в состав Российского государства [42, с. 250]. Джунгарское купечество, как социальная страта, было широко представлено со второго десятилетия XVIII в. на внутрорегиональных ярмарках (например, Ирбитской) и за границами Сибири. Стороной переговоров по российско-джунгарским торговым связям после распада Джунгарского государства стал Китай [43, с. 396–397, 401; 44, с. 61; 45, с. 105–106]. Протяженная граница между государствами позволяла вести практически бесконтрольный провоз товаров населением Горного Алтая и сопредельной Монголии. Не могли его регулировать и таможенные пикеты [46, с. 28; 47, с. 86].

Оформившиеся в XIX в. линии грузопотока позволяют проследить: а) отношения между стратами торговцев автохтонного населения, переселенцев, «китайских» и «русских» торговых домов; б) формирование этнических секторов экономики и предпринимательства; в) втягивание традиционных форм в капиталистический сектор экономики сектор экономики через систему кредитов.

Основной транспортной артерией региона с 1788 г. выступал Чуйский тракт, соединивший г. Бийск – с. Алтайское – п. Черга – п. Кош-Агач – пикет Юстыд – г. Кобдо (территория Монголии).

Население Чулышманской долины (Северо-Восточный Алтай) с первой половины XIX в. выполняло посреднические функции по переброске товаров из Тувы на Алтай и обратно. Реализация товаров, закупленных на территории Алтая, Шории, северо-западной Монголии, шла по двум направлениям: пушнина и кедровый орех шли через Тюмень, Ирбитскую ярмарку в западном направлении, большая часть скота перегонялась по территории Монголии в Восточную Сибирь, меньшая – по Чуйскому тракту в города Западной Сибири: Бийск, Барнаул, Томск, Тюмень [48, с. 28].

Для традиционной экономики во второй половине XIX – начале XX в. не была характерна «монетизация»: свободное денежное обращение, по факту, отсутствовало. В качестве товарного эквивалента выступал скот («толкун» – годовалый баран), пушнина (белка на Алтае, соболь в Шории), плитки китайского чая, серебро [49, с. 477–488; 3, с. 204]. В отличие от Северного Кавказа на Горном Алтае отсутствовали ремесленные центры, продукция которых была бы востребована на региональном и мировом рынке. Объектом обмена и торговли выступали или продукты питания, или сырье (пушнина, мед, кожи). В силу этого, представители страты «выездных» торговцев, вне зависимости от их этнической принадлежности (русские, китайцы, алтайцы, шорцы и др.), не меняя систему прямого товарообмена, стали использовать систему кредита под ростовщические проценты, определяемые не в денежной, а в той же *товарной форме* [50, с. 136–137; 6; 23; 51].

Специфика трансграничной зоны проявлялась в том, что в ее границах торговля велась лицами, имевшими подданство сопредельных государств, что определяло ее включение уже в мировой рынок: на территории Монголии шла торговля не только китайскими, но американскими и английскими товарами. Китайское правительство более активно, в сравнение с русским, проводило протекционистскую политику по отношению к своим предпринимателям, создавая сеть банков для кредитования торговли, занимаясь реконструкцией трактов, оказывая прямую политическую поддержку [44, с. 57–58]. С открытием Транссибирской железной дороги, в регион вошли не только московские, но и польские (г. Лодзь) фирмы. В г. Бийске были открыты филиалы Сибирского, Русско-Китайского банков, биржи, экспортной палаты [52, с. 80]. Развитие торгово-финансовой инфраструктуры, объективно, мало повлияло на товарно-денежное обращение на уровне внутри- и межпоселковых коммуникаций, отражающих характер внутри- этнических связей. В условиях отчуждения получаемой продукции по условиям предоставляемых кредитов доминировал натуральный обмен, обеспечивающий выживание, ограничивающий этническую стратификацию и формирующий очаги межэтнической напряженности.

В целом можно отметить, что как Горный Алтай, так и Дагестан, из столетия в столетия выступают своеобразными транзитными зонами международной торговли, что, несомненно, определяло и определяет систему как межэтнических (межгосударственных), так и внутри-этнических коммуникаций,

связанных как с производством, так и распределением получаемой продукции (сельскохозяйственной, промысловой, ремесленной и т.д.). Система товарно-денежного обращения оказывала в обоих регионах воздействие на процесс социальной стратификации, определение состава национальных элит и условий для их преемственности вне зависимости от форм государственного устройства, политических режимов, идеологием. Эти процессы, прямо или косвенно относимые к процессу «монетизации», до сих пор не получили отражения в отечественной историографии,

Этносоциальный аспекты раскрытия рекреационного потенциала горных территорий

В реализуемой в субъектах РФ стратегии раскрытия рекреационных возможностей горных территорий превалирует чисто прагматический подход, согласно которому потенциал территории определяется по перспективам расширения сети туристических потоков, ожидаемых прибылей и отчислений в бюджеты органов управления различных уровней. При этом подходе «монетизация» сельской экономики выступает как проявление реакции населения на предлагаемые государством альтернативные традиционным формы занятости сельского населения, как переориентация сельскохозяйственного и ремесленного производства на сферу обслуживания туристических потоков, на первый взгляд, не несущая рисков изменения экологической и этносоциальной обстановки. Однако, опираясь на апробированные в прикладной антропологии исследования механизма трансформации систем традиционного природопользования, можно рассматривать «туризм» в долгосрочной перспективе в качестве фактора этносоциальной напряженности, не менее значимого, чем административно-территориальные реформы. Так как в отечественной историографии проблематика эта разработана явно недостаточно, акцентируем внимание на важнейших, на взгляд авторов статьи, трендах этносоциальных процессов, обусловленных реализацией стратегии развития рекреационного потенциала горных территорий. Прежде всего это *сужение этнической территории*, которая в горных районах идентична понятию территории традиционного природопользования. Так, на Алтае, с начала 1990-х гг. сеть особо охраняемых природных территорий (ООПТ) выступает за решение проблем сохранения биоразнообразия, сохранение историко-культурного наследия и материального обеспечения местных сообществ, раскрытие рекреационного потенциала подконтрольных территорий. Однако бесконтрольная реализация продукции промыслов «туристам» (вопреки угрозе сохранения биоразнообразия, как основы традиционных форм экономики) стала одним из основных источников формирования семейных бюджетов и монетизации внутри-поселковых коммуникаций [24, с. 41–44]. В Горной Шории и Тофаларии объем заготавливаемой и реализуемой пушнины (соболь, белка) в 1990–2000-е гг. на порядок превышал «плановые» показатели «кооппромпхозов».

Отметим также, что в границы ООПТ были включены комплексы «летних пастбищ», что объективно привело также к переформатированию всего комплекса социальных связей как местного населения с руководством ООПТ, так и, собственно, внутриэтнических. Связано это было с тем, что эффективность отгонных форм скотоводства, напрямую зависит от численности стад, табунов и характера распределения движимых форм собственности. Земельные реформы 1990-х гг. на территории Горного Алтая, как и других национальных районах РФ, где практиковались экстенсивные формы землепользования, инициировали процессы этнической стратификации. Одним из социальных механизмов выступала концентрация не столько земельной собственности, сколько производственной инфраструктуры ликвидированных совхозов и движимой собственности (скота).

При всех негативных проявлениях этого процесса, объективно, он способствовал сохранению высокопродуктивных видов, результата селекционных работ в советский период и формированию вокруг «новых» собственников социальных институтов (включая кровнородственные объединения), решившие отчасти проблему занятости сельского населения и сохранения созданной в советский период инфраструктуры. Однако, это способствовало также переформатированию состава акторов, определяющих в настоящее время содержание аграрного производства и современной системы поземельных связей.

Средне- и долгосрочные этносоциальные последствия «монетизации» промыслов и переориентации традиционных форм экономики на программы «рекреационного развития горных территорий

трудно прогнозируемы. Реализуемые в этой сфере научно-исследовательские проекты всегда имели инициативный характер, отражая потенциальные области столкновения групповых интересов между автохтонными группами и бизнес-структурами в сфере туризма [24, с. 37–38], этносоциальные последствия трансформации на рыночной основе традиционных форм природопользования [24, с. 41–44], важность сохранения традиционной хозяйственной специализации горных территорий, формирования «своего» (этнического) сектора в системе местных экономических связей. При этом уровень развития рыночной экономики сам по себе является фактором, дающим коренному населению возможность доступа к ресурсам «своей» территории.

Формирование инфраструктуры туризма на территории Горного Алтая, объективно, инициирует процессы этносоциальной стратификации, для которых характерно, что на территориях традиционного природопользования создаются объекты частной (вариант – корпоративной) недвижимой собственности (гостиницы, базы, кемпинги, сеть дорог и т.д.), оказывающей прямое воздействие на формы занятости сельского населения, формирование рынка сельскохозяйственной / промысловой продукции и услуг. При исследовании системы межэтнических коммуникаций следует акцентировать внимание, что в туристическом сегменте рынка выделяются несколько групп собственников, представляющие устойчивые страты населения. Это: 1) представители национальных элит, сформировавшиеся в «советский период», принявшие активное участие в приватизационных процессах и ориентированные на комбинирование аграрного и рекреационного сектора экономики; 2) представители сельского населения, как из числа автохтонных, так и пришлых этнических групп, ориентированных на развитие семейного (мелкого и среднего) бизнеса в сфере туризма- сельского, этнографического, водного и т.д. и производства востребованной туристами ремесленной продукции; 3) руководство ООПТ федерального и республиканского уровней, реализующих на своей территории программы расширения сети экологических и историко-культурных маршрутов и создание рекреационной инфраструктуры (дороги, стоянки, кемпинги и т.д.); 4) представители крупных бизнес-структур, являющихся для сельских районов республики «нерезидентами», инвестирующими в строительство туристических комплексов, одновременно принимающих несколько сотен туристов (например, «Бирюзовая Катунь», «Империя туризма» и т.д.). Инвестиционная привлекательность Горного Алтая, таким образом сформировала качественно новую систему социальных коммуникаций, устойчивость развития которой в «мирный период» не вызывала никаких сомнений. Проблема заключается в другом: насколько она покажет свою устойчивость в условиях системного кризиса (пандемии, война и т.д.) когда рекреационный сегмент сельской экономики не будет обеспечивать семейные бюджеты, а значительная часть территорий традиционного природопользования выведена из сельскохозяйственного оборота. Не вызывает сомнения, что часть сельских, моноэтнических по составу, сельских анклавов, как и в кризисные 1990-е гг., будет способна выработать на основе традиции социальные регуляторы земельных отношений и обеспечения минимальных потребностей. Однако, можно полагать, что здесь, в отличие от внутренних районов Дагестана, эти регуляторы будут менее устойчивы в силу того, что они не имеют религиозной составляющей.

Дагестан

С распадом СССР Дагестан по социально-экономическим показателям качества жизни занимал среди субъектов Российской Федерации одно из последних мест. Богатая природными и трудовыми ресурсами республика имела бюджет до 90%, сформированный за счет субсидий из Москвы. Средний доход на душу населения в Дагестане составлял одну треть от среднего показателя по России. Из более чем 800 тыс. человек экономически активного населения каждый пятый не имел постоянной работы. В 1990-е гг. из примерно 2 млн населения Дагестана более 40% проживали в сельской местности, преимущественно в горных районах с крайне низким уровнем механизации сельского хозяйства и сезонной занятостью. И еще около 700 тыс. дагестанцев проживали за пределами Дагестана.

В советское время в Нагорном Дагестане основной акцент делался на горно-кутанном скотоводстве и массовых переселениях с гор на равнину. Это оказало прямое воздействие на трансформацию как в республике, так и на сопредельных территориях, системы и структуры населения, производственного цикла, комплекса поземельных связей, но не привело к исчезновению традиционных социальных институтов – семьи, рода, джамаатов, этнической хозяйственной специализации и форм экономики,

определяющих повседневную жизнь [29–31; 34; 37]. Вопреки негативным социально-экономическим и политически дискурсам колхозного строя, можно утверждать, что для Дагестана упразднение колхозов, которые, как известно, были основаны в пределах сельских общин, исторически составляющих первичную матрицу социальной структуры и традиционной политической культуры Страны Гор, *de facto* означало ликвидацию базисных основ воспроизводства социальных связей, локальных идентичностей, традиций жизнеобеспечения. [31]. В отличие от Горного Алтая, на территории Дагестана политика отчуждения территорий традиционного природопользования под особо охраняемые природные территории менее выражена, что выводит природоохранные организации из списка субъектов как экологической, так и национальной политики [53, с. 333].

Заключение

Безопасность институтов государственной власти во многом определяется сформированной ею системой информационного обеспечения и научного прогнозирования проводимого политического курса, в котором решение проблем обеспечения продовольственной, информационной безопасности, сохранения и оптимального использования возобновляемых природных ресурсов, сохранение сбалансированной экологической и этносоциальной сред, рассматривается (на уровне экспертных сообществ) в логической взаимосвязи и взаимообусловленности. То, что научное прогнозирование базируется на процедурах компаративного анализа и моделирования (методика поиска аналогов, на основе выборочного подхода и исторических прецедентов) определяет особое внимание экспертного сообщества к населению горных экосистем в трансграничных зонах. Внимание определяется исключительной устойчивостью традиционных социальных институтов и механизмами вне-биологической адаптации к меняющейся экологической среде, что позволяет «вписать» исследование этого феномена в концепции новой «экологической парадигмы» и «устойчивого развития».

Взятый в настоящее время федеральными и региональными органами власти курс на развитие рекреационного потенциала территорий, с одной стороны, как и предпринимаемые в течение XX в. административно-территориальные и земельные преобразования, объективно выступает фактором прямого воздействия на экологическую и этносоциальную среду как Дагестана, так и Горного Алтая. С другой стороны, как показывает проведенный анализ источников, принимаемые политические решения основываются на оценке ситуации «*in situ*». Этот курс игнорирует исторический опыт национальной политики в этих регионах и базируется на представлениях незыблемости и перманентном характере развития рекреационных секторов экономики, исключительно мирной направленности интеграции полиэтничного населения трансграничных зон в модернизационные процессы. Эти положения с учетом того, что в течение XX столетия только несколько десятилетий были «мирными», далеко не бесспорны. Современные глобальные процессы свидетельствуют, что Российская Федерация входит в стадию кардинальной реорганизации форм государственного устройства, институтов собственности, придания экономике «мобилизационного характера».

В связи с вышеизложенным, по мнению авторов, в отечественной исторической науке сложилась ситуация качественного изменения предметного поля исследования, критического анализа имеющихся концепций и эффективности апробированных методик выявления и анализа современных социальных процессов (включая этнические) в контексте имеющихся исторических прецедентов. И здесь, горные экосистемы выступают одним из наиболее перспективных «исследовательских полигонов», в границах которого на основе синтеза методов общественных и гуманитарных наук проявляется возможность научного прогнозирования изменений экологической и этносоциальной среды в случае резкого изменения международной ситуации, определяющей в настоящее время системный кризис и реорганизацию системы международных, межэтнических и внутри-этнических коммуникаций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. / Отв. ред. А.А. Али-Заде. М.: Издательство восточной литературы, 1963. – 266 с.
2. Дагестанские исторические сочинения. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
3. Потапов Л.П. Очерк по истории алтайцев. Новосибирск: Политиздат, 1948. – 506 с.
4. Демидов В.А. К социализму, минуя капитализм. Очерк социалистического строительства в Горно-Алтайской автономной области. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1970. – 224 с.
5. Екеев Н.В. Социально-экономическое развитие деревни Горного Алтая в 1920-х годах. Горно-Алтайск: Алтайское книжное изд-во, Горно-Алтайское отд., 1988. – 208 с.
6. Садовой А.Н. Территориальная община Горного Алтая и Шории (конец XIX – нач. XX вв.). Кемерово: Кузбассвуиздат, 1992. – 160 с.
7. Белозерова М.В. Шорцы: жизнь и реформа (20–60-е гг. XX в.). Кемерово, 2004. – 319 с.
8. Шерстова Л.И. Аборигены Южной Сибири в контексте российской модернизации начала XX века: выбор пути // Сибирское общество в контексте модернизации XVIII–XX вв. Сборник материалов Всероссийской конференции «Сибирское общество в контексте модернизации XVIII–XX вв.» / Под редакцией В.А. Ламина. 2003. С. 145–159.
9. История Дагестана. Т. III. М.: Наука, 1968. – 426 с.
10. История Дагестана. Т. IV. М.: Наука, 1969. – 302 с.
11. Казанбиев М.А. Национально-государственное строительство в Дагестанской АССР (1920–1940 гг.). Махачкала, 1960.
12. Каймаразов Г.Ш. Культурное строительство в Дагестане (1920–1940 гг.). Махачкала, 1960.
13. Османов Г.Г. Коллективизация сельского хозяйства в Дагестане. Махачкала, 1961.
14. Современная культура и быт народов Дагестана: Сб. / Ред. кол.: С.Ш. Гаджиева (отв. ред.), Г.Д. Даниялов и др. М.: Наука, 1971. – 232 с.
15. Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане: Сб. ст. / А.И. Исламмагомедов. Махачкала: Даг. науч. Центр, 1984. – 151 с.
16. Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанцев переселенцев. М.: Наука, 1988. – 316 с.
17. Милешина, Н.А., Потапова Л.А. Восстановление усадебного наследия России: проблемы законодательного обеспечения // Современный ученый. 2017. №3. С. 241–244.
18. Обухова О.В. Особенности проведения земельной реформы в Российской Федерации на примере Приморского края // Аграрный вестник Приморья. 2016. №3 (3). С. 55–58.
19. Пустовалова О.В. Реалии земельной реформы 1990 гг. Историко-правовой анализ // Интерэкспо ГЕО-Сибирь. Глобальные процессы в региональном измерении: опыт и современность. 2015. Т. 6. №2. С. 34–43.
20. Палладина М.И. Правовое регулирование земельной реформы: возникновение и развитие права частной собственности на земли сельскохозяйственного назначения // Аграрное и земельное право. 2013. №3 (99). С. 19–25.
21. Серогодский Н.А. Земельная реформа и ее реализация на Кубани (1991 – начало 2000 – х гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2015. №1. Ч. 1. С. 182–184.
22. Хубиев К.А., Макаров А.И. Альтернативный подход к земельной реформе в России: отношения собственности и проблема их декриминализации // Вопросы политической экономики. 2016. №2. С. 76–87.
23. Садовой А.Н. Народы Южной Сибири в XIX–XX вв. Этносоциальные аспекты патернализма. Автореф. дисс... докт. ист. наук. Санкт-Петербург, 2000.

REFERENCES

1. Minorsky V.F. *History of Shirvan and Derbent in the 10th–11th centuries*. Ed. A.A. Ali-Zade. Moscow: Vost. Lit., 1963. (In Russ)
2. *Dagestan Historical Works*. Moscow: Nauka-Vost. Lit., 1993. (In Russ)
3. Potapov LP. *Essay on the History of the Altaians*. Novosibirsk: Politizdat, 1948. (In Russ)
4. Demidov VA. *Toward Socialism, Bypassing Capitalism. Essay on Socialist Construction in the Gorno-Altai Autonomous Region*. Novosibirsk: Nauka. Siberian Branch, 1970. (In Russ)
5. Ekeyev NV. *Socio-economic Development of the Village of Gornyy Altai in the 1920s*. Gorno-Altai: Altay Book Publ., Gorno-Altai Branch, 1988. (In Russ)
6. Sadovoy AN. *Territorial Community of Gornyy Altai and Shoria (late 19th – early 20th centuries)*. Kemerovo: Kuzbassvuzdat, 1992. (In Russ)
7. Belozerova MV. *Shors: Life and Reform (1920s–1960s)*. Kemerovo, 2004. (In Russ)
8. Sherstova LI. *Aborigines of Southern Siberia in the Context of Russian Modernization at the Beginning of the Twentieth Century: Choosing the Path*. In: Lamin V.A. (ed.) *Siberian Society in the Context of Modernization in the 18th–20th Centuries. Collected Materials of the All-Russian Conference “Siberian Society in the Context of Modernization in the 18th–20th Centuries”*. 2003: 145–159. (In Russ)
9. *History of Dagestan*. Vol. III. Moscow: Nauka, 1968. (In Russ)
10. *History of Dagestan*. Vol. IV. Moscow: Nauka, 1969. (In Russ)
11. Kazanбиеv MA. *National-state construction in the Dagestan ASSR (1920–1940)*. Makhachkala, 1960. (In Russ)
12. Kaimarazov GSh. *Cultural construction in Dagestan (1920–1940)*. Makhachkala, 1960. (In Russ)
13. Osmanov GG. *Collectivization of agriculture in Dagestan*. Makhachkala, 1961. (In Russ)
14. Gadzhieva SSH., Daniyalov GD., et al (eds). *Modern Culture and Life of the Peoples of Dagestan: Collection*. Moscow: Nauka, 1971. (In Russ)
15. Islammagomedov AI. (ed). *Modern Cultural and Everyday Processes in Dagestan: Collection of Articles*. Makhachkala: DSC Publ., 1984. (In Russ)
16. *Traditional and New in Modern Life and Culture of Dagestan Settlers*. Moscow: Nauka, 1988. (In Russ)
17. Mileshina NA., Potapova LA. *Restoration of the estate heritage of Russia: problems of legislative support*. *Sovremennyy Uchennyi*. 2017; (3): 241–244. (In Russ)
18. Obukhova O.V. *Features of land reform in the Russian Federation on the example of Primorsky Krai*. *Agrarian Bulletin of Primorye*. 2016; 3(3): 55–58.
19. Pustovalova OV. *Realities of the Land Reform of the 1990s. Historical and Legal Analysis*. *Inter Expo GEO-Siberia. Global Processes in the Regional Dimension: Experience and Modernity*. 2015; 6(2): 34–43. (In Russ)
20. Palladina MI. *Legal Regulation of Land Reform: Emergence and Development of Private Ownership Rights to Agricultural Land*. *Agrarnoe I Zemelnoe Pravo*. 2013; 3(99): 19–25. (In Russ)
21. Serogodsky NA. *Land Reform and Its Implementation in Kuban (1991 – Early 2000s)*. *Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art Criticism. Theory and Practice Issues*. *Tambov: Gramota*. 2015; 1(1): 182–184. (In Russ)
22. Khubiev KA., Makarov AI. *Alternative approach to land reform in Russia: property relations and the problem of their decriminalization*. *Questions of Political Economy*. 2016; (2): 76–87. (In Russ)

24. Поддубиков В.В., Садовой А.Н., Белозёрова М.В. Экспертиза и мониторинг традиционных форм природопользования коренных малочисленных этносов: методы прикладной этнологии. Кемерово: ООО «Практика», 2014. – 358 с.
25. Шерстова Л.И. Аграрный вопрос и межэтнические отношения в Южной Сибири // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы Международной научно-практической конференции / Отв. ред. М.А. Демин, Т.К. Щеглова. 2005. С. 63–68.
26. Садовой А.Н. Опыт землеустройства в зонах сохранения традиционных систем жизнеобеспечения (Аляска – Южная Сибирь, XX в.) // Сибирь в панораме тысячелетий (Материалы международного симпозиума). Т. 2. Новосибирск: Изд-во ИАиЭ, 1998. С. 433–440.
27. Садовой А.Н., Болдырева С.А. Система жизнеобеспечения населения долинных комплексов Горного Алтая конца XIX в. (опыт клиометрической реконструкции) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: Изд-во ИЭ РАН, 1996. Вып. 2. С. 98–118
28. Садовой А.Н. К формированию института частной земельной собственности в трансграничных зонах юга России: этнический аспект // Вестник Кемеровского государственного университета. 2020. №3(83). С. 664–676.
29. Османов М-З. О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана в советскую эпоху (закономерности развития и трансформации, вымывание традиционных форм). М.: Наука, 2002. – 222 с.
30. Агларов М.А. Хиндалал. Аварцы горных долин Центрального и Западного Дагестана: очерки традиционной культуры и этноэкономики / Под ред. Амирханова Х.А. Махачкала: МавраевЪ, 2018. – 151 с.
31. Магомедханов М.М. Дагестанцы: веки этносоциальной истории. Махачкала, 2007. – 254 с.
32. Магомедханов М.М., Садовой А.Н., Ченсинер Р., Баканов А.В., Гарунова С.М. «Зеленая дорога» монетизации этнотуризма: Дагестан. Проект АРЧИ // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16. № 1. С. 157–184.
33. Магомедханов М.М., Рамазанова З.Б. Трансформация традиций землепользования в Нагорном Дагестане: исторический опыт и социально-экономический эффект // Региональные проблемы преобразования экономики. 2016. № 12 (74). С. 56–62.
34. Карпов Ю.Ю., Капустина Е.Л. Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX – начале XXI века: их социальные и этнокультурные последствия и перспективы. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», 2011. – 450 с.
35. Капустина Е.Л. Землячество и региональная власть в контексте изучения миграции из Дагестана в Западную Сибирь // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 188–218.
36. Капустина Е.Л. Глобальное селение: судьба локальности применительно к современной социальной жизни в Дагестане // История, археология и этнография Кавказа. 2019. Т. 15. № 4. С. 769–782.
37. Этнокультура освоения гор: Северный Кавказ / П.Х. Акиева, З.В. Атаев, М.А. Багомедов [и др.]; Под общей редакцией М.М. Магомедханова, А.Н. Садовой, З.В. Атаева. Махачкала: АЛЕФ, 2022. – 218 с.
38. Карпова Г.А., Хорева Л.В. Коммодификация нематериального культурного наследия в системе услуг культурного туризма // Сервис в России и за рубежом. Теоретические аспекты экономики и социологии. 2016. Т. 10. №9 (70). С. 6–14.
39. Куринских П.А. Проблемы фольклоризма в зарубежной историографии // Научный диалог. 2016. №2 (50). С. 250–260.
40. Куринских П.А. Методологические подходы в исследовании фольклоризма в зарубежной и отечественной
23. Sadovoy AN. *Peoples of Southern Siberia in the XIX-XX centuries. Ethnosocial aspects of paternalism. Abstract of PhD thesis.* Saint-Petersburg, 2000. (In Russ)
24. Poddubikov VV., Sadovoy AN., Belozerova MV. *Expertise and monitoring of traditional forms of nature management of indigenous ethnic groups: methods of applied ethnology.* Kemerovo: OOO Praktika, 2014. (In Russ)
25. Sherstova LI. Agrarian issue and interethnic relations in Southern Siberia. In: M.A. Demin, T.K. Shcheglova (eds). *Ethnography of Altai and Adjacent Territories. Materials of the International Scientific-Practical Conference.* 2005: 63-68. (In Russ)
26. Sadovoy AN. Experience of land management in zones of preservation of traditional life support systems (Alaska – Southern Siberia, 20th century). In: *Siberia in the Panorama of Millennia (Materials of the International Symposium).* Vol. 2. Novosibirsk: IAE, 1998: 433-440. (In Russ)
27. Sadovoy AN., Boldyreva SA. Life support system of the population of the valley complexes of the Altai Mountains at the end of the 19th century. (experience of cliometric reconstruction). In: *Problems of Ethnic History and Culture of the Turkic-Mongol Peoples of Southern Siberia and Adjacent Territories.* Moscow: IAE RAS, 1996. Issue 2: 98-118. (In Russ)
28. Sadovoy AN. On the formation of the institution of private land ownership in the transboundary zones of the south of Russia: ethnic aspect. *Bulletin of the Kemerovo State University.* 2020; 3(83): 664-676. (In Russ)
29. Osmanov M-ZO. *Economic and cultural types (areas) of Dagestan in the Soviet era (patterns of development and transformation, leaching of traditional forms).* Moscow: Nauka, 2002. (In Russ)
30. Aglarov MA. *Khindalal. Avars of the mountain valleys of Central and Western Dagestan: essays on traditional culture and ethno-economics.* Ed. Amirkhanov H.A. Makhachkala: Mavraev, 2018. (In Russ)
31. Magomedkhanov MM. *Dagestanis: milestones in ethnosocial history.* Makhachkala, 2007.
32. Magomedkhanov MM., Sadovoy AN., Chensiner R., Bakanov AV., Garunova SM. Green Path of Ethnotourism Monetization: Dagestan. The ARCHI Project. *History, Archeology, and Ethnography of the Caucasus.* 2020; 16(1): 157-184. (In Russ)
33. Magomedkhanov MM., Ramazanova ZB. Transformation of Land Use Traditions in Mountainous Dagestan: Historical Experience and Socio-Economic Effect. *Regional Problems of Economic Transformation.* 2016; 12(74): 56-62. (In Russ)
34. Karpov YuYu., Kapustina EL. *Highlanders after the Mountains. Migration Processes in Dagestan in the 20th – Early 21st Century: Their Social and Ethnocultural Consequences and Prospects.* Saint-Petersburg: Center for Petersburg Oriental Studies, 2011. (In Russ)
35. Kapustina EL. Community and regional power in the context of studying migration from Dagestan to Western Siberia. *Anthropological Forum.* 2020; 46: 188-218. (In Russ)
36. Kapustina EL. Global settlement: the fate of locality in relation to modern social life in Dagestan. *History, Archeology, and Ethnography of the Caucasus.* 2019; 15(4): 769-782. (In Russ)
37. *Ethnoculture of mountain development: the North Caucasus.* P.Kh. Akieva, Z.V. Atayev, M.A. Bagomedov [et al.]; under the general editorship of M.M. Magomedkhanov, A.N. Sadovoy, Z.V. Atayev. Makhachkala: ALEF, 2022. (In Russ)
38. Karpova GA., Khoreva LV. Commodification of intangible cultural heritage in the system of cultural tourism services. *Service in Russia and Abroad. Theoretical Aspects of Economics and Sociology.* 2016; 10(9): 6–14.
39. Kurinskikh PA. Problems of folklorism in foreign historiography. *Nauchni Dialog.* 2016; 2(50): 250-260. (In Russ)
40. Kurinskikh PA. Methodological approaches to the study of folklorism in foreign and domestic historiography. *Bulletin of Tomsk State University.* 2016; 403: 79-81. (In Russ)

историографии // Вестник Томского государственного университета. 2016. №403. С. 79–81

41. Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала: Юпитер, 2002. – 304 с.

42. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1638–1758) Изд. 2. М.: Наука, 1983. 331 с.

43. Сладкевич М.И. История торгово-экономических отношений народов России с Китаем (до 1917 г.). М.: Наука, 1974. – 437 с.

44. Лузянин С.Г. Проникновение иностранного капитала в экономику Внешней Монголии в нач. XX в и русско-монгольская торговля // Взаимоотношения России со странами Востока в сер. XIX – нач. XX вв. Иркутск, 1982. С. 55–66.

45. Чимитдоржиев Ш.Б. Россия и Монголия. М.: Наука, 1987.

46. Шмурло Е. Описание пути между Алтайской станцией и Кош-Агачем в Южном Алтае // Записки ЗСОПГО. Омск, 1898. Т. XXIII. С. 1–53.

47. Малевский Г. Отчет о путешествии по юго-восточной границе Алтайского горного округа // Горный журнал. 1870. Вып. 10. С. 72–106.

48. Отчет начальника Алтайского округа действительного статского советника В.П. Михайлова по ознакомлению с Горным Алтаем в лето 1910. Барнаул, 1910. – 303 с.

49. Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. III–IV. С. 477–488

50. Тьжнов И.И. Из Алтайских этюдов. Чулышманская долина // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб.: 1909. Т. XXXIV. С. 99–140.

51. Садовой А.Н. «Русский кредит» в торговой системе Южно-Сибирского региона в XIX–XX вв. // Коренные народы Саяно-Алтая: в прошлом, настоящем и будущем. Материалы международной научной конференции. Горно-Алтайск, 2006. С. 25–39.

52. Старцев А.В. Сибирские предприниматели в Монголии во второй половине XIX – начале XX века // Материалы Всесоюзной Байкальской исторической школы «История и общество в панораме веков». Иркутск, 1990. Ч. 1. С. 79–81.

53. Баденков Ю.П. Жизнь в горах. Природное и культурное разнообразие – разнообразие моделей развития. М.: ГЕОС, 2017. – 479 с.

41. Aglarov MA. *Andis: Historical and ethnographic study*. Makhachkala: Jupiter, 2002. (In Russ)

42. Zlatkin IYa. *History of the Dzungar Khanate (1638–1758)*. Publ. 2. Moscow: Nauka, 1983. (In Russ)

43. Sladkevich MI. *History of trade and economic relations of the peoples of Russia with China (before 1917)*. Moscow: Nauka, 1974. (In Russ)

44. Luzyanin SG. Penetration of foreign capital into the economy of Outer Mongolia at the beginning of the 20th century and Russian-Mongolian trade. Relations between Russia and the countries of the East in the mid. 19 – early 20 centuries. Irkutsk, 1982: 55–66. (In Russ)

45. Chimitdorzhiev ShB. *Russia and Mongolia*. Moscow: Nauka, 1987. (In Russ)

46. Shmurlo E. Description of the route between the Altai station and Kosh-Agach in the Southern Altai. *Notes of ZSORGO*. Omsk, 1898; 23: 1–53. (In Russ)

47. Malevsky G. Report on a trip along the southeastern border of the Altai mining district. *Gornyi Zhurnal*. 1870; 10: 72–106. (In Russ)

48. *Report of the head of the Altai district, actual state counselor V.P. Mikhailov on familiarization with the Altai Mountains in the summer of 1910*. Barnaul, 1910. (In Russ)

49. Kalachev A. Trip to the Telengits in Altai. *Zhivaya Starina*. 1896; 3–4: 477–488. (In Russ)

50. Tyzhnov II. From the Altai Sketches. Chulyshman Valley. *Notes of the IRGO on the Department of Ethnography*. Saint-Petersburg, 1909; 34: 99–140. (In Russ)

51. Sadovoy AN. Russian Credit in the Trade System of the South Siberian Region in the 19th–20th Centuries. *Indigenous Peoples of Sayano-Altai: Past, Present, and Future. Proceedings of the International Scientific Conference*, Gorno-Altai, 2006: 25–39. (In Russ)

52. Startsev AV. Siberian Entrepreneurs in Mongolia in the Second Half of the 19th – Early 20th Century. *Proceedings of the All-Union Baikal Historical School “History and Society in the Panorama of Centuries”*. Irkutsk, 1990, Part 1: 79–81. (In Russ)

53. Badenkov YuP. *Life in the mountains. Natural and cultural diversity – diversity of development models*. Moscow: GEOS, 2017. (In Russ)

Поступила в редакцию 26.06.2024 г.

Принята в печать 10.09.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 26.06.2024

Accepted 10.09.2024

Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203683-696>

Исследовательская статья

Асатрян Гарник Серобович
д.филол.н., профессор, директор
Институт востоковедения
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван, Армения
garnikasatryan@gmail.com

О ЗОРОАСТРИЗМЕ В ДАГЕСТАНЕ

Аннотация. В данной статье, на фоне анализа отдельных аспектов религиозного ландшафта Северного Кавказа в домусульманский период, делается попытка рассмотрения следов возможного присутствия зороастризма в Дагестане. Изложены методологические принципы идентификации среднеиранских лексем, несущих потенциальную религиозную нагрузку в дагестанских языках, преимущественно в аварском. Приводятся почти все релевантные данные в виде отдельных лемм, прямо или косвенно указывающих на распространение – судя по всему, в довольно ограниченном формате – религии магов на территории Дагестана. Детально анализируется каждая лексема, имеющая по лингвистическим параметрам отношение к среднеиранскому периоду; рассматриваются также и некоторые арменизмы и иранизмы, идущие из армянской и скифо-сарматской среды, непосредственно не относящиеся к зороастрийской тематике. При этом, если термины, указывающие на христианский след, имеют ярко выраженную религиозную семантику (обозначения христианских реалий, креста и т.д.) и поэтому сравнительно легко выделяемы, то большинство так называемых зороастрийских терминов, в силу отсутствия религиозной маркировки, распознаются с трудом, причем при строгом следовании определенным методологическим принципам. Постулирование некогда присутствия зороастризма в Дагестане, почти при тотальном отсутствии имеющих зороастрийскую атрибуцию религиозных памятников, основано во многом на известном тезисе Эмиля Бенвениста, обусловившем проецирование зороастрийского прошлого для той или иной этнической общности обязательным наличием в языке ряда знаковых терминов (или одного из них), отражающих зороастрийскую догматику. Отдельно, в качестве приложения, представлен также этюд о мечети в северокавказских языках, содержащий материалы и обобщения в русле нашей темы.

Ключевые слова: зороастризм в Дагестане; среднеиранские элементы в дагестанских языках; христианство в Дагестане; арменизмы в языках Дагестана; термин «мечеть» на Северном Кавказе; «пророк» в аваро-андийском; «ведьма» в аварском

Для цитирования: Асатрян Г.С. О зороастризме в Дагестане // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 683-696. doi.org/10.32653/CH203683-696

© Асатрян Г.С., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203683-696>

Research paper

Garnik S. Asatrian,
Prof., Dr. Sci., Director
Institute of Oriental Studies
Russian-Armenian (Slavonic) University, Yerevan, Armenia
caucasoiranica@gmail.com

ON ZOROASTRIANISM IN DAGESTAN

Abstract. This article explores possible traces of Zoroastrianism in Dagestan within the context of the pre-Islamic religious landscape of the North Caucasus. It presents methodological principles for identifying Middle Iranian lexemes with potential religious connotations in Dagestani languages, particularly Avar. The relevant data are presented as individual lemmas indicating, directly or indirectly, the spread of the religion of the Magi in Dagestan, apparently in a limited format. The study provides a detailed analysis of each lexeme related to the Middle Iranian period based on linguistic parameters. Additionally, it considers some Armenisms and Iranisms coming from Armenian and Scythian-Sarmatian milieus, though not directly related to Zoroastrianism. Meanwhile, if terms manifesting Christian influences have pronounced religious guise (such as designations of Christian objects and symbols, like the cross), and are thus easily identifiable, most purported Zoroastrian terms lack explicit religious markers, making them difficult to recognize without strict adherence to specific methodological principles. The hypothesis of a Zoroastrian past in Dagestan, despite the near-total absence of religious monuments with Zoroastrian attribution, is largely based on Emile Benveniste's thesis conditioning a Zoroastrian inheritance for a particular ethnic community on the obligatory presence in the language of a number of diagnostic terms (or at least one of them) that reflect Zoroastrian dogma. The article also includes an appendix discussing the concept of the mosque in North Caucasian languages, providing materials and generalizations relevant to the main topic.

Keywords: Zoroastrianism in Dagestan; Middle Iranian elements in the Dagestan languages; Christianity in Dagestan; Armenisms in the Dagestan languages; concept of "mosque" in the North Caucasus; "prophet" in Avaro-Andic; "sorceress" in Avar

For citation: G.S. Asatrian. On Zoroastrianism in Dagestan. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 683-696. doi.org/10.32653/CH203683-696

© G.S. Asatrian, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Вопросы, касающиеся религиозного ландшафта Северного Кавказа в прошлом, особенно на этнических территориях народов, исповедующих сегодня ислам, составляют без преувеличения наиболее актуальную и к тому же весьма интригующую область современного кавказоведения. Во многом благодаря усилиям северокавказских учёных к настоящему времени создана внушительная библиография по всему спектру проблем этой многоаспектной тематики – от духовной культуры, мифологии и ранних форм религиозных представлений горцев Кавказа, засвидетельствованных в археологических находках и в фольклоре, от примитивных культов, народных поверий, языческих пантеонов и пантеонии и до следов христианства, ясно прослеживаемых в регионе в виде останков культовых сооружений, надписей и соответствующей терминологии в местных языках (см., например, следующие работы, снабженные обширными библиографиями вопроса [1–8], о христианстве в Дагестане см. [9; 10], общий обзор языческого наследия Кавказа см. [11].

Что же касается возможного присутствия зороастризма в религиозной палитре Северного Кавказа, в частности, Дагестана в период до проникновения христианства или параллельно с ним, то, насколько мне известно, по этой теме, за исключением немногочисленных работ (см. ниже), ничего существенного ни зарубежом, ни в российском кавказоведении опубликовано не было. Более того, собственно, проблема до сих пор не была четко сформулирована. Существует лишь расплывчатая идея, никем не оспоренная, но и ничем не подтвержденная, что когда-то скоро зороастризм (в каких-то своих проявлениях) существовал в Армении, Грузии и Кавказской Албании до христианизации этих стран, то, соответственно, он не мог каким-либо образом не коснуться и Северного Кавказа. При этом, данное вполне логичное и, судя по всему, верное умозаключение, по сути, лишено фактологической базы. Можно смело говорить об отсутствии каких бы то ни было достоверных данных – археологических, исторических и проч., – за исключением единственного обнаруженного до сих пор несомненно зороастрийского памятника – скального погребального комплекса вблизи Дербента, начало функционирования которого восходит к позднеасанидскому времени [12], и отдельных отзвуков попыток внедрения маздаизма на Северном Кавказе во времена Сасанидского царя Хосрова Ануширвана (VI в.) сохранившихся в арабо-персидской историографии, например, у историка IX века Абу Али Мискава ал-Рази [13, р. 102–103]. Вот в чем, собственно, и кроется причина неразработанности “зороастрийской” тематики в кавказоведении.

Несмотря на крайнюю скудость фактологической базы, тем не менее зороастрийская тематика в последние десятилетия активно разрабатывалась рядом дагестанских ученых, в частности можно упомянуть ценные публикации М.С. Гаджиева [12; 14; 15; 16] и М.М. Маммаева [17–19].

Впрочем, что касается стран Южного Кавказа, то, несмотря на наличие огромного корпуса разнородных источников, с превалированием у армян письменных материалов, а у грузин – археологических, до сих пор нет системного представления о формах и сути маздаистской религии, господствовавшей в Армении, Грузии и, соответственно, Кавказской Албании до принятия христианства (см. последнюю обобщающую работу по этой проблематике [20], см. также [21; 22].

1. Таким образом, к настоящему времени более или менее надежной основой для постулирования зороастрийского присутствия на Северном Кавказе могут стать лишь лингвистические данные, релевантная лексика, почерпнутая из местной языковой среды. При этом, если словарные единицы, свидетельствующие о христианстве, имеют ярко выраженную христианскую окраску (например, аварское *хъапс*, *гъапс*, *хансI*, *ханс*, даргинское *къапс*, *хъапс*, лакское *qqapс* и лезгинское *хас*, *хас*, прямо восходящие к арм. *хац* ‘крест’, или чеченское *žIara*, ингушское *žIar*, каб. *žor*, адыг. *žor* и т.д., идущие из груз. *žvari*, также означающие ‘крест’)¹ и потому сравнительно легко выделяемы, то большинство так называемых «зороастрийских» терминов, в силу отсутствия религиозной маркировки, распознаются с трудом, причем при строгом следовании определенным методологическим принципам.

1.1. Прежде всего следует определиться с понятием «зороастризм» – что мы подразумеваем, говоря о зороастризме в преломлении к Дагестану? Разумеется, трудно предположить наличие в крае существенных очагов древнеиранской религии, иначе сохранились бы, несомненно, материальные

1. Что касается аварского *gъatIan* (= *hačân*) «воскресенье» и «церковь» (в смысле «место воскресной молитвы»), традиционно считающегося «христианизмом», на самом деле, оно вряд ли идет из армянского, как я полагал раньше [23, р. 11]; это, скорее, из араб. *fadan* ‘дворец, павильон’ (вторично извлеченное из *afdân*, воспринимаемое как мн. число, из ср.-перс. *afđân*, ср. маних. парф. *ʔdn/ aʔdan*, *ʔdn/ arpađan* “дворец” < др.-перс. *apadâna*-), через **pad/tan* (с *f* > *p*-, как в *pakʔir* < араб. *faqīr*, *purgun* < русск. *фургон*, и т.д.), со свойственным северным диалектам переходом */p/* в */h/*, как, например, *per* > *her* “лук (растение)” (иную интерпретацию данного термина в качестве исконного элемента, см. [24]).

следы культовых сооружений, храмов огня и даже, возможно, пехлевийские надписи (Дербентский оборонительный комплекс и найденные там надписи на среднеперсидском не имеют отношения к культуре.) Скорее всего, можно допустить лишь существование островков последователей зороастризма, причем с разной степенью интегрированности в весьма сложную догматическую систему религии магов, составлявших, наверно, причудливые контаминации с языческими или даже с христианскими элементами. Иначе говоря, «чистого» зороастризма на Северном Кавказе быть не могло (впрочем, ведь его не было и в странах Южного Кавказа). По всей видимости, речь может идти о некой синкретической форме народного зороастризма в южном Дагестане, прежде всего в Дербенте.

Как бы то ни было, по мнению Эмиля Бенвениста [25, р. 129], для утверждения о существовании в какой-либо этноязыковой среде зороастрийского наследия, *l'héritage mazdéen*, достаточно идентификации трех знаковых лексем: слова, происходящего из протоиран. **īazata-* (ав. *yazata-*, ср.-перс. *yazat*, н.-перс. *ēzad*), а также терминов, восходящих к соответствующим иранским обозначениям рай и ада. Более того, Бенвенист считает наличие даже одного из них веским основанием для постулирования маздаистского прошлого, *le passé mazdéen*. В контексте Северного Кавказа, первое из трех отсутствует;² а понятие «рай» повсеместно представлено разными адаптациями арабского *jannat*. Но зато «ад» в лексическом оформлении зороастрийской чеканки засвидетельствован (см. ниже, § 5.1).

В любом случае, тезис Бенвениста можно считать обоснованным, особенно если под «зороастрийским» наследием понимать элемент древнеиранской религии в широком смысле. В связи с этим, наличие одного из важных маздаистских маркеров, по определению Бенвениста, в купе с рядом среднеиранских лексических единиц, которые нам удалось идентифицировать в дагестанских языках, дает полное основание утверждать, что зороастрийские веяния – возможно, именно в Сасанидский период – охватывали если не весь Северный Кавказ, то, по крайней мере, Дагестан.

2. При выделении «зороастрийской» лексики в дагестанских языках, нужно, как я уже отметил, не выходить за рамки определенных методологических положений.

2.1. Предполагаемая форма должна быть рассмотрена лишь с учетом ее принадлежности к среднезападно-иранскому – среднеперсидскому или, в редких случаях (через ср.-перс.), парфянскому – словарю³. Термины, идущие из классического персидского (VII/ VIII – XV вв.) или новоперсидского (XVI – по сей день), даже если они указывают на зороастрийские реалии, не являются диагностическими. Очень хороший пример – авар. *yarīman* «негодяй, бесстыжий (о муже)», которое Я.Г. Сулейманов [32] считает «лингвистическим свидетельством зороастризма» у аварцев, задумываясь лишь над «протезой у- перед гласным», не имеющей, по его мнению, однозначного объяснения. На самом же деле, мы имеем простой случай адаптации н.-перс. *ahrīman* (via **aurīman* и далее с метатезой *yarīman*), проникшее в аварский через некое тюркское посредство. Более того, *yarīman* в аварском – апеллятив, абсолютно лишенный культовой нагрузки, и обозначает только социально порицаемого персонажа. В зороастризме же Ахриман (ср.-перс. *ʾhlmn* / *ahrīman*, маних. ср.-перс. *ʾhrmy(y)n* / *ahrīmēn*, арм. *ahrmn*, из авест. *aṅra.maiiīu-* < **ahra-maīīu-*) – прежде всего, враг или *alter ego* бога, Охрмазда, имеющий многочисленные манифестации и в других иранских религиозных течениях – зурванизме, манихеизме, в классической новоперсидской мифоэпической традиции (в *Шахнаме*) и т.д. (см. с подробной библиографией [33]). Так что авар. *yarīman* ничего общего с собственно зороастризмом не имеет. Кстати, адаптация *ahrīman* → *yarīman* в тюркской среде могла происходить под влиянием *yaman* 'беда, несчастье'.

2. Даргинское *издаг* «женщина благородного происхождения» и имя собственное (ж.) *Издагг*, выводимые из скифо-сарматского (см. [6, с. 216]), и даже осет. *(i)zæd* не могут рассматриваться в данном контексте [26, р. 93-94, fn. 46, 253]. Последнее, возводимое В.И. Абаевым [27, с. 280-281] к иран. **īazata-*, должно быть, вероятнее всего, заимствованием из среднезападно-иранского, возможно, в период аланских нашествий на регион. Заимствование из новоперсидского *īzad* (класс. *ēzad*), как полагал Х. Хюбшманн [28, р. 125], было попросту невозможно, ибо, во-первых, прямых общений между осетинами и носителями персидского языка в новоиранский период не отмечено, а во-вторых, данное слово встречается исключительно в классической литературе и в разговорной речи никогда не употреблялось.

3. Не имеет смысла говорить о заимствованной лексике более ранних периодов, скажем, Аршакидского или, тем более, Ахеменидского. Поэтому возведение авар.-анд. *wagan(i)* «верблюд» к древнеиранскому (индо-иранскому, восточно-иранскому) источнику, предложенное Г.А. Климовым [29, с. 228] и повторенное позднее [30, с. 224] на основе сравнения с санскр. *varaṇā-*, не представляется правомерным, поскольку, во-первых, *varaṇā-* означает не «верблюд», а «вид дерева» и, во-вторых, совершенно неясны исторические обстоятельства заимствования. Правда, есть в ведическом санскрите и *vāraṇā-* (с долгим гласным в первом слоге), которое действительно означает «верблюд», но картина от этого не меняется. Верблюд был непривычным животным в равной степени и для индоиранцев, и для горцев Кавказа: основное обозначение верблюда в индоиранском, *(H)uštra- (санскр. *uṣtra-*, авест. *uštra-*, др.-перс. *uša-*) – по сути, субстратное (не исконное) слово [31, р. 313]. И вообще, почему, собственно, кавказцы должны были заимствовать у ариев маргинальное слово неясного происхождения (даже если бы *varaṇā-* означало «верблюд») вместо основного термина *uṣtra-*?

Вообще нужно воздерживаться от упрощенного сопоставления и сравнения необычных (скорее, кажущихся необычными) для местной этноязыковой среды элементов духовной и материальной культуры с теми или иными зороастрийскими реалиями. Например, М.М. Маммаев в своей в целом фундаментальной монографии о Зирихгеране/ Кубачи [18], на основе данных исторических источников, существовавший у кубачинцев погребальный обряд расчленения усопшего и освобождения кости от мяса и мозга с дальнейшей отдачей их на съедение птицам считает отражением зороастрийской погребальной традиции [18, с. 103]. Разумеется, сбор очищенных костей в отдельных мешках, которые подвешивались в доме с указанием имени покойного, рассматривается автором как отдаленная параллель иранских оссуариев, *астоданов* (*astōdān*). Между тем, выставление трупов у зороастрийцев на возвышенности, холмах и скалистых образованиях, называемых *дахма* (*daxma*), вопреки распространенному мнению, не было повсеместным явлением – даже в сасанидское время ингумация широко практиковалась в Иране, хотя и считалась грехом, но не смертным (*margarzān*), в отличие от кремации, которая абсолютно исключалась в зороастрийской ортопраксии. Вообще, выставление трупов на съедение птицам с дальнейшим сбором костей не является ритуалом, исключительно универсальным для зороастризма. Отклонения от этой традиции сплошь и рядом наблюдались не только в прошлом, но и в поздних зороастрийских общинах. Кстати, авестийское слово *daxma* буквально означает «могила в земле»; оно восходит не к др.-иран. **daǰ-* «сжигать» (как считалось со времен Хр. Бартоломе), а к иранскому **dafma-* (< инд.-иран. **dhabhma-* < и.-е. **dhmbh-* «предавать земле, хоронить в земле») [34]. Кстати, не всякое выставление трупа соответствовало зороастрийскому канону, например, подобный обряд в древней Арахосии (провинция Кандагар и бассейн реки Хельманд в современном Афганистане), называемый *nasuspaiia-* (букв. «выставление трупа»), строго порицается в первой главе Видевдада, почти равняясь *nasā-nikanīh*, то есть, ингумации [35]. Одним словом, упомянутый кубачинский погребальный обряд, описанный М.М. Маммаевым вполне мог быть исконным языческим, домусульманским пережитком. Далее, тот же автор усматривает зороастрийский след и в образе «красного быка» в фольклоре кубачинцев [18, с. 124], что опять-таки не может быть обосновано, равно как и отождествление термина *агъру* «яд» в языке кубачинцев [18, с. 125] с первой частью имени Ахримана в Авесте (см. выше). Сказанное, конечно, отнюдь не означает, что зороастризм не имел хождения в Зирихгиране, но приведенные М.М. Маммаевым факты и аргументы не могут считаться доказательными.

2.2. При выявлении среднеиранских/ «зороастрийских» элементов в языках Дагестана⁴ следует проявлять особую осторожность по отношению к словам, допускающим двоякую атрибуцию: так, под явными иранскими формами могут оказаться простые арменизмы, как в случае, например, с бежтинским *к̆arakī* «сливочное масло», заимствованное через грузинский из арм. *karag* «тж.» (ср.-иран. **karag*, н.-перс. *kara*), или авар. *bambak* «хлопок, вата», из арм. *bambak* «тж.» (ср.-перс. *pmbk* / *pambak*, н.-перс. *pamba*), но, скажем, дарг. *vač(č)ar* «торговля», в силу наличия среднеперсидских дериватов в диалектах, рассматривается нами, скорее, как иранизм (см. ниже, § 5.6), хотя вероятность заимствования из армянского полностью исключить нельзя. Между тем, в аваро-андийском обнаружено ценное свидетельство раннего армянского иранизма – обозначение «ведьмы», которое имеет не зороастрийскую, а явно христианскую основу (см. ниже, §3).

Другая категория иранизмов в кавказском языковом континууме, имеющая древние корни, но напрямую не соприкасающаяся с западно-иранским миром и, соответственно, с зороастризмом, – лексика, идущая из скифо-сарматских диалектов, что, естественно, составляет немалую долю в иранском сегменте северокавказского словаря. Вот два *ad hoc* выбранных примера, доселе не рассмотренных в литературе: 1) дарг. *vağigg* (= *vahigg*) «ведьма, злое существо» [8, с. 238-240], восходящее, несомненно, к сарматской праформе **wayik* (< **uāi-ka-*), ср. ос. *wæjy/ug*, персонаж в осетинской народной демонологии [27, р. 68-69]; и 2) авар. *basī, basīko* «бычок» (мн. *basīkabi*) [36, с. 55-56], из сарм. **wasik* (< протоиран. **uasa-*/ индо-иран. **uāt-sa-* < и.-е. *uēt-(e)s-ó-* «годовалый»), ср. ос. *wæs* «теленок» (см. подробно [37], s.v. *bahī*).

Кстати, сюда можно отнести и обозначение «терновник, колючка, колючее растение» в кавказских языках: авар. *zaz* (также *žaz̆/ žž* [38, с. 42], таб. *zaz/ žaž*, дарг. *zanze*, лезг. *saz/ž*, лак. *ссас*, ахв. *žāža*, чеч. *zez*, идущие, очевидно, из сарм. **zāz/(zāz)*, ср. осет. *zaz* «вид дерева», пашто *zoz* – из протоиран. **žāž-* (< и.-е. **ǵēǵ^(h)-*), ср. пехл. *z'z/ zāz* «сорная трава», маних. ср.-перс. *z'z/ zāz* «тж.»,

4. Вообще, любое слово, имеющее ср.-иран. происхождение, можно априори рассматривать как своего рода зороастрийский след в Дагестане.

н.-перс. *žāž*, курд. *žāž*, арм. *žāž* и т.д. (см. подробно [37], s.v. *žāž*). Или, например, цезское *med* «хмельной напиток», лезг. *med* «сироп» – очень возможно, из скиф.-сарм. **mad* «мед» (ср. осет. *tu/ud* «тж.») – вряд ли «странствующее культурное слово», как считал Абаев [27, р. 135], вкупе с рядом созвучных слов в кавказских языках.

2.2.1 В настоящем контексте заслуживает внимание еще один показательный пример следа ранних ирано-дагестанских культурно-языковых связей – наличие парадигмы ряда формально и семантически близких лексем в кавказско-армяно-иранском языковом пространстве, восходящих, очевидно, к единому источнику, если вообще это не обычный регионализм.

Речь идет об обозначении домового у некоторых аварских субэтнических групп – *karž* (или *kaž*). *Каржи* выступают преимущественно в виде змеи или иных зооморфных существ (козла, кошки, лягушки и т.д.), а также в образе бородатого старика. У хунзахцев они называются *каржин* (*karžin*). Другие обозначения: у бежтинцев *clīn*, генухцев *kīn*, дидойцев *kīne* (взятых, очевидно, у соседних дагестанских народов, ср. лак. *kīni*, дарг. *kīne*). Это – дух-покровитель дома, хранитель домашнего очага, семьи, скота и т.д. (см. подробно [39, с. 56-57; 40, с. 96-98; 41, с. 96-97; 8, с. 26]).

Судя по всему, собственно термин *ka(r)ž* в Дагестане имеет хождение только среди аварцев; у других северокавказских народов он не прослеживается (осет. параллель см. ниже).

В армянской же традиции, с самого зарождения письменности в V в., широко известна категория духов, злых и добрых, которые называются *каджк* (арм. *k'aj-k'*, мн. число) и обитают в ущельях, пещерах, глубоких оврагах, лесных чащах, руинах, покинутых домах и т. д. В классической литературе *каджки* приравниваются к *дэвам*, т.е. бесам, демонам, а в поздней армянской традиции они устойчиво выступают как разновидность *чарков* (арм. *č'ar-k'*, мн. число), т.е. злых существ. Несмотря на это, в единственном числе *кадж* (*k'aj*) в армянском – довольно знаковый термин, имеющий целую гамму позитивных значений – «храбрый, хороший, добрый, честный, благочестивый, порядочный, красивый, могучий, сильный», а также «большой, гигантский, величественный, статный» и т. д.

Точно такое же сообщество духов с тем же почти названием, *каджи* (*kaǰi*), существует и у грузин и отмечено, как и у армян, в классической литературе и в эпической традиции (в «Витязе в тигровой шкуре» Ш. Руставели). Грузинские *каджи* – умные, но очень злые бесы, живущие в тех же местах, что и их армянские собратья [42, s. 133-134]. Ж. Дюмезиль считает *kaǰi* заимствованием из армянского [43, s. 34, 119]. Кстати, в югоосетинских говорах *kaǰi* «бес, дух преисподней» однозначно восходит к грузинской праформе, как отмечает В. И. Абаев [27, р.566-567].

Итак, с первого взгляда армянская форма выступает как источник грузинской, а последняя, – соответственно, аварской, тем более что переход *-j-* в *-ž-* для аваро-андийского является регулярным (ср., например, *алжан/alžan* «рай», из араб. *al-ǰannat*, или *жаваб/žavab* «ответ», из араб. *ǰawāb*, *жанавар/žanavar* «зверь», из н.-перс. *ǰānavar* и т.д.). Конечно, как я отметил, мы могли бы иметь дело с простым регионализмом, так сказать, общей армяно-грузинско-кавказской изоглоссой. Но, кажется, это не тот случай, поскольку возможный очаг данного термина-обозначения категории демонических существ на Кавказе обнаруживается в иранском, точнее – в восточноиранском языковом пространстве. В западноиранском же ничего подобного мы не находим.

Речь идет о согд. *krz* (*krz/krj/qrž*)/*karž* в значении «чудо, магия», ср. композиты *krzk'rk/karž-karē* «чудесный», *krzwrz/karž-warz* «диво». В поисках объяснения этой согдийской лексемы на фоне армянского *k'aj*, Освальд Семереньи [44, р. 424-425] предлагает иранское **karj-* как протоформу согдийско-армянского термина, хотя и без ясного изложения окончательной картины происхождения слова. Сюда он, кстати, привлекает и осет. *karz* «крепкий (про напиток), резкий, напряженный», которое не имеет установленной этимологии [27, р. 572-573]. Понятно, что согдийская форма *karž* полностью совпадает с аварской – различие в значении тут не существенно: понятие «дух, потустороннее существо» и «чудо, диво», разумеется, находятся в одной семантической плоскости. Но как быть с армянским и грузинским терминами, которые ни в коей мере не могли служить передающим звеном от иранского в аварский (из-за наличия *-r-*)? Можно лишь предположить, что *karž* существовало либо в среднеперсидском, либо, скорее, в парфянском; оно и проникло на Северный Кавказ. Армянская и грузинская формы тогда должны быть рассмотрены как возникшие от **karj-* – диалектные варианты с отпадением *-r-*.

Впрочем, хунзахское *каржин* (*karžin*) может привнести новый элемент в обоснование иранской атрибуции аварского *ka(r)ž*. Окончание *-in*, будь оно аварским грамматическим показателем, могло

создать только отглагольное имя, что, конечно, невозможно, потому что *karž-* тут – не глагольная основа. Следовательно, *-in* должно быть частью оригинальной формы, проникшей в аварский. Полагаю, это отражение суффикса относительного прилагательного в среднеиранском, т.е. *-ēn* (< др.-иран. **-aina-*). Посему хунзахское *каржин* (*karžin*) вполне может быть аварской адаптацией среднеиранского **karjēn* «чудный, наделенный потусторонней силой и т.д.», если реконструкция Семереньи верна.

3. Нами отмечен интереснейший случай арменизма из иранского источника в аварский, который указывает на довольно раннюю деятельность армянских христианских миссионеров в авароязычной среде. Речь идет об обозначении ведьмы в аваро-андийском, *хъарт* (*x̄artai*), у гунзибцев *къартай*. Это существо в женской ипостаси, с седыми распущенными волосами, крючковатым носом; уродливая старуха, которая ходит большими шагами и летает на метле; она нападает на людей, одиноких путников, крадет детей, красивых девушек и пожирает их (см. подробно [36, с. 358; 8, с. 232]). Одним словом, типичный пример антагониста человеческого рода, воплощающего в себе черты *Бабы Яги*, переднеазиатской *Āl*, среднеазиатской *Ālmastī* (этимологию см. [37], s.v. *āl*), а также разного рода прочей нечисти – пожирателей людей, типа арабо-персидского *yūl* или индийского *rākṣasa-* и т.д. Интересно, что самая распространенная аварская сказка называется *Хъарт и Члбик*, последний – умный мальчик, которому удается перехитрить *Хъарт*.

Данное обозначение демонического существа в аваро-андийском доселе остается без объяснения: поиск кавказских корней, видимо, не имеет перспектив. Очевидно, что это – заимствованный элемент, наиболее вероятным источником которого однозначно можно считать армянское *кахард*, точнее его разговорную форму **k(ə)xárt⁵*. В армянских народных повериях *кахарды* – злые ведьмы, чародейки, волшебницы, а слово *кахард* наделено большой деривативной валентностью в литературном языке и порой создает даже понятия с положительным значением, скажем, *кахардакан* «чудесный, привлекательный». В классической литературе, однако, особенно в теологических сочинениях, *кахард* олицетворяет, в первую очередь, антагонистические христианству понятия. Например, у Эзника, автора V в., *кахард* – атрибут жреца-огнепоклонника, зороастрийского мага, чародея.

Арм. *кахард* – фактически единственный пережиток авестийского *каx^varəda-* (*каx^varəidi-*), названия класса мужских и женских существ дэвовской природы, которое традиционно, еще со времен Бартоломе [45, р. 462], объясняется как композит, состоящий из пейоративного префикса *ka-* («что за! какой!») и *-x^varəda-* (< и.-е. **surdō-*) с приблизительным значением «что за/ какое (отвратительное) черное (существо)!». Удивительно, что это слово сохранилось только в армянском, его нет ни в одном из иранских языков; помимо армянского, оно отмечено лишь в буддийском санскрите как *kākhorda-*.

Вопреки древней, чисто иранской, причем, восходящей к Авесте, родословной, все же наличие данного слова в аваро-андийском отнюдь не показатель каких бы то ни было зороастрийских коннотаций: наоборот, мы имеем дело, очевидно, с явным негативным, антизороастрийским толкованием авестийского термина, принятым в армянском христианстве.

3.1 Еще один арменизм со значимой культурно-исторической нагрузкой, к тому же, почти общесеверокавказского охвата – это название меча или сабли. Ср. лезг. *tur*, агул. *tur*, цахур. *tur*, табас. *tur*, хинал. *tur*, дарг. *tur*, лак. *tur*, чечено-инг. *tur* и бацб. *tur*. Странно, что в аварском это слово не встречается. На основе кавказского материала не имеет объяснений. Несомненно, из арм. *t'ur* «меч, сабля», имеющего безупречную индоевропейскую этимологию – из и.-е. **torh_{1/3}-o-* «колющий, проникающий» (прото-и.-е. **terh_{1/3}-o-* «уколоть; тереть, растирать», ср. греч. *τορέω*) [46, р. 209].

4. О загадочном слове *ruzmán* «пятница» (*ružmán*, *ružmán-k̄o* «пятничный день») в аварском. Несомненно, иранского происхождения, выглядит даже «зороастрийским». И.Х. Абдуллаев считает его контракцией от *rūz-i mihr*, что, по его мнению, значит «воскресенье», букв. «праздничный день» [6; 283-284]. Известный кавказовед Джоанна Николс (Johanna Nichols) в письме М. Шварцу (от 11.06.2024, присланном мне последним со своими комментариями), упоминая ингушское *ruzba* – «пятничная молитва», отмечает что оно должно быть из арабского. «Косвенная основа, – пишет она, – *ruzban*, с дополнением назального, привела к развитию *-b-* в *-m-*», давая, с ее точки зрения, в результате *ruzmán*. Комментарии Шварца (там же): «Нет, конечно, не из арабского! Я бы взял за основу перс. *rūzbi/eh* ‘счастливы́й день’, откуда ингуш. *ruzba* > авар. *ruzma* > *ruzmán*, со вторичной назализацией в конце». Арабский, разумеется, не может быть здесь предметом обсуждения. Но и предложение Шварца тоже

5. На наличие сходной формы, *ktart⁵-k⁵* (= *kəyart⁵-*) «талисман», засвидетельствованной у автора XIII–XIV вв. Есаи Нчеци, указал мне Грач Мартirosян (письмо от 20.07.2024).

неприемлемо, потому что, во-первых, исходная форма не ингушская, а аварская, как справедливо отмечает Абдуллаев [6, с. 283-284], и, во-вторых, *rūzbi/eh* – не существительное со значением «auspicious day/ times», а прилагательное, имеющее значение «счастливым, благодатным». Тем не менее, именно Шварц, упоминая перс. *rūzbi/eh*, дает ключ к решению проблемы. Дело в том, что в персидском мы имеем *rūzbihān*, от *rūzbih* (с многофункциональным суффиксом *-ān*, образующим, помимо прочего, также название праздников и церемоний), которое в данном случае может означать «день/время счастливых, благодатных». В суфийской среде это слово могло восприниматься и как «день конгрегации, время встречи благодатных» – неслучайно, имя (титул) *Rūzbihān* было очень популярным у иранских мистиков (ср., например, *Rūzbihān Baqlī*, известнейший персидский суфий и поэт XII в. из Шираза).

Таким образом, перс. *rūzbihān*, судя по всему, и есть источник авар. *ruzmán*, через *ruzbán*, которое, собственно, и встречается в аварских диалектах как *ruzbán-kъo* [36, с. 300].

5. Теперь можно перейти к конкретному рассмотрению заимствованных лексем среднеиранского периода, которые так или иначе являются потенциальными свидетельствами зороастризма в Дагестане. Мне удалось, при довольно беглом просмотре дагестанского языкового материала выявить семь релевантных форм. Уверен, при более основательном подходе к изучению дагестанской лексики число так называемых среднеиранских/«зороастрийских» лексем может увеличиться в разы.

5.1. Авар. *žuržaxI* (= *žuržah*), *žuržaxI*, *južaxI* «ад, преисподняя» [36, с. 165] – отражает среднезападноиранское (парфянское) **dužax^v*, с ассимиляцией начального *d-* в *ž-* и конечным фарингализованным *-h*, из *-x^v*. Засвидетельствованные формы в иранском: авест. *daožanhuua-*, маних. парф. *dwjx/dōžax*, пехлевейское *dwšhw'/dušox*, маних. ср.-перс. *dwš(w)x/dušox*, арм. *džox-k'* (арм. *-o-* из более ранней формы **dužawx* (*-k'* показатель мн. числа) < парф. **dužawx*, с метатезой из **dužax^v*), груз. *jožox-* (в *jožoxet'i*), из более ранней **dojox*. Новосеверозападноиранские диалекты в основном следуют парфянскому, с *-ž-*, как, например, курд. *dō/ūžī*, белудж. *dūžah*, *dōžī* и т.д. Уникальный вариант лексемы представлен в персидском: *dōzax* (класс.), *dūzax* (совр.), с *-z-*. – Протоиранская праформа уверенно восстанавливается как **duš/ž-ahya-* «дурное/плохое существование, бытие».

Заимствование в аварском из персидского исключается, равно как и из грузинского. Грузинская версия слова в аварском (при регулярном *-j->-ž-*) отразилась бы как **žožox(eti)*.

Это слово встречается только в аварском; другие дагестанские и в целом северокавказские языки для понятия «ад» употребляют термины, восходящие к араб. *jahannam* (ср., напр., дарг. *žagʷannab* = *žahannab*, *žagʷannav* и т.д.).

5.2. Авар.-анд. *avárag* «пророк»; употребляется в отношении всех пророков, в том числе Мухаммада (ср. *ya Muḥammad*, *ya bičasul avárag!* «о, Мухаммад, о, Божий Пророк!» – точное соответствие араб. *yā Muḥammad*, *yā rasūl Allāh!*). Первая и единственная попытка серьезного анализа термина принадлежит Абдуллаеву [47, с. 342], который объясняет его как «скифо-сармато-аланское» наследие, из некоей общедагестанской праформы **idawag*, навеянной осетенским (*i*)*dawæg* (см. о последнем слове [27, р. 348-349]). Позже, ту же идею в целом повторяет и Элио Провази со ссылкой на Абдуллаева [48, 361 ff]. Эта попытка, однако, довольно уязвима, поскольку, несмотря на тождество конечного слога этих двух слов, никакие фонетические процессы не могут превратить **idawag* в *avárag*. Это просто невозможно. Тут не надо ходить далеко, объяснение, по сути, лежит на поверхности, что было подмечено еще в конце XIX в. Усларом, указывающим на генетическую связь аварского *avárag* с новоперсидским (у него – тюркским) *āvāra* «скиталец, бродяга» [49, с. 36]. По всем параметрам авар. «*avárag*» действительно скрывает в себе ср.-перс. антецедент н.-персидского *āvār(a)*, то есть **āvārag* в позднесасанидском произношении, со звонким конечным *-g* (ранняя форма - **āvārak*) и со значением «скиталец, бродяга, странствующий, бездомный и т.д.». Др.-иран. источник ср.-перс. **āvārak/g* можно восстанавливать как **ā-uāra-(ka-)* (протоиран. **uārH-* «срывать, вырывать; грабить, отнимать» < и.-е. **uelh₃-* «ударять») (см. подробно [37], s.v. *āvār*).

Семантическое развитие «скиталец» > «прорицатель» (а далее и «пророк» в широком смысле) имеет серьезную основу. Сакрализация бродяжничества, скитания, отшельничества, наряду с целым рядом прочих асоциальных, «профанных» элементов поведения, чуждых догматическому взгляду – важнейший элемент легитимизации (на популярном уровне), а затем порой и институализации (на догматическом уровне) альтернативного пути спасения для избранных. Ярким образцом феномена «сакрализации профанного» в собственно исламской традиции является особый статус бродячих мистиков,

в агиографии которых мотив странствования занимает существенное место⁶. Это особенно четко проявлено в раннем суфизме, а потому и отражено в указанном семантическом развитии, учитывая период становления окончательного значения термина. Формирование значения аварского *avárag* произошло в позднезороастрийско-христианской и раннемусульманской среде, потому что в догматическом зороастризме пророк – отнюдь не сакрализованный народной традицией бродяга-прорицатель, а носитель божественного послания (как и все канонические пророки). Судя по тому, что в среднеперсидском мы имеем *ptg'mbl/patgāmbār*, а в согдийском *ptγ'mbr/patyāmbār*, можно с уверенностью восстановить для древнеиранского **patigāma-bara-* как обозначение пророка, носителя божественного послания⁷. В современном персидском пережиток этого термина *peuyambar (payāmbār)* имеет хождение в некоторых южнодагестанских языках, в лезгинском, табасаранском, и т.д., но араб. *rasūl*, насколько мне известно, нигде в дагестанских языках не обнаружено.

5.3. Авар. *tunáǵ* (= *tunáh*), в южных диалектах *bunáǵ* «вина» [36, с. 259]. Из ср.-перс. *wn's/vināh* «грех, преступление»; ср. маних. ср.-перс. *w(y)n'h/wināh* «грех; ущерб; рана» *versus* маних. парф. *w(y)n's/winās* «тж.»; арм. *vnas* «ущерб» из парфянского; в н.-перс. *gunāh* «вина, грех». Авар. *m/bunáǵ*, из-за начального *m-/b-*, предполагает звонкий лабиальный *μ-*, иначе, если бы оно было заимствовано из н.-перс., мы бы имели, конечно же, *gunah*, как в лезгинском, цахурском и т.д. Что касается *-u-* в первом слоге, вместо ожидаемого *-i-*, то это результат внутриаварского развития (ср. авар. *purmán* «разрешение, дозволение» < перс. *firmān*, авар. *púkri* «мысль» < араб. *fikr*, но дарг. *pikri*) или влияние более распространенного и известного *gunah* (< н.-перс. *gunāh*).

5.4. Авар. *dastar* «жрец-язычник»; зафиксировано только в диалектах (указано Ш. Хапизовым). Прямое отражение ср.-перс. *dstwbl/dastvar*, маних. ср.-перс. *dstwr/dastwar* «жрец, учитель» (< **dastabara-*; протоиран. **danh-* «учить»), с падением *-v-* перед *-a-*. При заимствовании из н.-перс. *dastūr*, в аварском имели бы **dastur* (о соотношении *-var/-ūr* в персидском, см. [37], s.v. *vaxšūr*).

5.5. Авар. *ǵalmagǵ* (= *halmay*) «товарищ, приятель, попутчик». Среднеиранское происхождение очевидно: ср. ср.-перс. *hmb'g/hambāy* «подельник, друг», н.-перс. *anbāy* «сотоварищ, друг; жены многоженца по отношению друг к другу» < др.-иран. **ham-bāga-* «совместно разделяющий (что-то)» (др.-иран. **baǵ-* «разделять, распределять, делить»). Адаптация произошла, по-видимому, через метатезу *-mb->-βm-* с последующим переходом в *-lm-*.

5.6. Дарг. *vačar, vaččar* «торговля» [51, с. 113]. Конечно, из ср.-перс. *w'c'l/vāčār* «рынок, базар»; маних. ср.-перс. *w'c'lk'n'/vāčārakān* «торговец», маних. парф. *w'c'rg'n/wāžāragān* «тж.»; арм. *vačar* и *vačarakan* представляют раннесреднеперсидское состояние; в н.-перс. *bāzār* и, соответственно, *bāzargān* (см. подробно [37], s.v. *bāzār*). Но, как я отметил выше, дарг. *vač(č)ar* почти в равной мере может быть заимствованием и из армянского, что относится и к дериватам этого слова *vačrukъyan, vačarukJan, vačrikъyana* и т.д. «торговец» *versus* заимствованного из н.-перс. *bazrigan* [51, с. 57]. В любом случае, это среднеиранское наследие, хотя, возможно, не является диагностическим с точки зрения рассматриваемой темы.

5.7. Ш. Хапизов обратил мое внимание также на авар. *tagǵúš(š)* (= *taǵúš*), которое означает «аульный глашатай, чавуш» [36, с. 242]. Форма выглядит вполне иранской, хотя происхождение не очень ясно. Во всяком случае, это, несомненно, не новоиранское слово, но и в среднеиранском не имеет засвидетельствованных параллелей – ни в среднеперсидском, ни в парфяском. Тем не менее, исходя из формальных и семантических параметров, напрашивается среднеиранская праформа **taǵōš* для данного слова, возможно из др.-ир. **hama-gauša-* (др.-иран. **gauš-* «слушать, слышать»).

6.0 Я полагаю, приведенный материал не нуждается в интерпретации в виде отдельного заключения: можно лишь, пожалуй, отметить, что проникновение среднеиранского элемента в Дагестан как потенциальное свидетельство о зороастризме, судя по в целом скудным языковым данным, имело место во времена последних Сасанидов и, по-видимому, через авароязычную этнокультурную среду. Это относится в некоторой степени и к последующему раннемусульманскому периоду, то есть и позднее также иранское влияние шло, видимо, через аварцев. Это видно по ряду довольно архаичных/редких лексем, обнаруженных в аварских языках из раннеклассического новоперсидского, скажем *xediv*

6. Более подробно об асоциальных формах поведения и «сакрализации профанного» на популярном уровне, см. [50].

7. Кстати, основываясь на наличии в классическом персидском термина *vaxšūr*, также со значением «пророк», можно восстановить древнеиранскую праформу **vaxša-bara-* букв. «носитель Слова», то есть передающий некое откровение, божественное послание (см. [37], s.v. *vaxšūr*).

«муж, супруг» в цезском [52, с. 278], из *xadīv* «хозяин, правитель», довольно редкое и в самом персидском (восточноиранизм) слово; или *bel* «лопата» [36, с. 63-64], с классической огласовкой, из перс. *bēl* (с *маджхул -ē-*), и т.д. Правда, класс. н.-перс. формы отмечены и в других дагестанских языках, например, дарг. *tapavša* «фиолетовый» [51, с. 336], которое, кстати, могло рассматриваться и как среднеиранизм, из ср.-перс. *wnpšk' / vanafšak* «фиалка», с закономерным ср.-перс. *v-> m-* (ср. выше, §5.3), если суффикс фигурировал бы в полной форме, как *-ag*: а в данном случае мы имеем класс. перс. *-a*. Тем не менее, насыщенность лексики аварской языковой общности архаическими элементами из внекавказской среды – иранской, армянской, скифо-сарматской и т.д. – выступает наиболее отчетливо.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Этюд о «мечети»

Несмотря на абсолютную доминанту ислама на Северном Кавказе, регион этот – средоточие древнейших автохтонных культур, идущих из глубин тысячелетий и аккумулировавших в себе разнообразные компоненты иранской цивилизации, христианского мира и т.д. Это кладезь оригинальных и самобытных культур, сохраняющихся, в том числе в аутентичной религиозной терминологии. Так, абсолютное большинство северокавказских языков, с адаптацией общеисламских арабских терминов, сохранили и собственную сакральную терминологию, в том числе обозначения для бога (как, например, авар. *bečed*, лак. *žal*, дарг. *xalabčaw*, чечен. *delā*, лезг. *umcar* и т.д. – см. подробно [7, с. 155] или для молитвы (у аварцев – *kak*). Заимствованное из персидского слово *patāz*, употребляемое ныне в качестве синонима араб. *ṣalāt* у значительной части мусульман мира, насколько я заметил, в Дагестане не имеет хождения. Но интересно, что у горских евреев Кавказа синагога обозначается этим словом, *patāz*.

С этой точки зрения примечательно, что, например, название главного святилища мусульман у большинства народов Северного Кавказа – это не адаптации арабского *масджид*, а оригинальные формы, перенятые, скорее всего, в позднесасанидское время у иранцев. Но прежде надо взглянуть на историю арабского *masjīd*.

В классическом арабском *masjīd* просто обозначало «место поклонения», «место исполнения *suḥūd*», как и в домусульманской арабской поэзии. В Коране оно встречается 28 раз, в основном по отношению к Мекканскому храму, *Masjīd al-ḥarām*, а также к Иерусалимскому храму и церкви, построенной над пещерой Семи спящих отроков Эфесских.

Для Пророка Мухаммада *masjīd* – любое место отправления религиозного культа. Институционализация термина *masjīd* как названия исключительно мусульманского святилища произошла позднее, в первые века распространения ислама. Само слово *masjīd*, хотя и умещается полностью в модель семитского словообразования, от общесемитского корня **s-g-d-* (= араб. *s-ḡ-d-*) и спокойно могло образоваться от глагола *saḡada* по типу *kataba/maktab*, *jalasa/ majlis*, *ṭabaxa/maṭbax* и т.д., тем не менее, заимствовано, скорее, из арамейского через набатейский [53, р. 263-264]. В набатейских надписях I в. н.э. встречается форма *msgd' / masgidā* (редко *mšgd' / mašgidā*) как название алтаря или священного камня, посвященного, главным образом, домусульманскому арабскому божеству Душаре (*Dūšarā*) [53, р. 21, по 23, 22, по 24, 34, по 38, 71, по 96].

Примечательно, что в еврейской эпиграфике Йемена V в. *msgd* обозначало синагогу, выступая как синоним библейско-арамейского *kēnēset* или арам. *kēnīštā* [55, р. 72].

Но наиболее раннее употребление термина отмечено в Элефантинских папирусах V в. до н.э. на имперско-арамейском в форме *msgd' / masgidā* в значении места поклонения, в том числе и Иерусалимский храм [56, р. 147, по 44, 3]. Именно из арамейского заимствовано ср.-перс. *mzgt' / mazgit*, причем, я думаю, в довольно ранний период: озвончение *-s-* перед *-g-* свойственно арамейскому [57, с. 37]. Отсюда и класс. н.-перс. *mazgit*, породившее все новоиранские формы, как, например, абиянеи *māzge*, ханджани *mazgī*, южно-татск. *mazgī*, сорхеи *mezgat*, курд. (курманджи) *mizgaf* и т.д. [58, р. 276–277]. Почти с уверенностью можно сказать, что все новоиранские диалекты (во всяком случае, в западноиранском сегменте), употребляющие сегодня под влиянием стандартного персидского различные

адаптации *masʒid* (например, талыш. *mačīt*), в недавнем прошлом имели *mazgit*. Вообще в период раннего ислама в Иране вся терминология, связанная с мечетью, была исключительно персидской: пятничная мечеть (*al-masʒid al-ĵāmiʿ*) называлась *mazgit-i ādīna*, а, например, двор при мечети (*raḥba*) – *farāxnāy-i mazgit*, и т.д.

Арамейская версия названия мечети превалирует и в афразийских языках, но тюркские языки повсеместно используют арабский вариант термина.

Персидское *mazgit*, а не его арамейский оригинал, как обычно принято считать [59, с. 54-55], проникло в византийский греческий как *μζγιθα* [60, р. 63], в армянский как *mzkitʿ* и грузинский, *mizgit-i*. Интересно, что и на Индийском субконтиненте важнейшее культовое сооружение мусульман известно и в своем персидском обличье, то есть *masīti* в хинди и маратхи и *masīt* в панджаби, откуда, кстати, и белуджское *masitt* (явно из перс. *mazgit*: араб. *masʒid* дало бы **mašīt*).

Впрочем, др.-русс. *мизгитъ*, *мезгитъ* (XIV–XV вв.), не сохранившееся в современном языке, также восходит – через, видимо, литературный источник – к перс. *mazgit*.

Начальный период проникновения ислама на Северный Кавказ связан с арабским завоеванием Закавказья через Южный Дагестан, откуда новая религия распространилась среди большинства этнических групп, населявших регион до XIII–XIV вв. Горцы западной части края – черкесы, абазини и убыхи – приняли ислам в результате деятельности османских и крымско-татарских миссий.

Если исторические обстоятельства, обусловившие наличие арабского или арамейского/персидского вариантов названия мечети в той или иной части исламской ойкумены в целом так или иначе ясны, то превалирование форм, восходящих к персидскому *mazgit* на Северном Кавказе, нуждается в некотором осмыслении – тут вообще ожидалось бы доминирование арабского *masʒid*, учитывая всеобъемлющую роль арабского как *lingua franca* в регионе и тот факт, что Дагестан в средние века был заметным центром исламской учености на Кавказе.

Однозначно происходят из персидского *mazgit* следующие северокавказские формы: авар. *mazgit*, *mažgit*, *mižgit*, *maškIit*, закатальский авар. *miz(d)ikI* [36, с. 244], бежт. *mažgit*, *maždik*, дарг. *mižgit*, *mazgit*, *mizgit*, *mižit*, *mistikI* (но *misžit* и *mišit* [51, с. 344-345], судя по форме, отражают араб. *masʒid*), лезг. *miski* (< **miskit*), агул. *mazgit*, будух. *mezgit*, рутул. *mezdik* (< **mezgit*), карачай-балк. *mežgit*, чечено-инг. *maždig* (< **mažgit*) и осет. *mæzgyd/t*, *mæzgid/t*.

Как же объяснить теперь появление плотного слоя вариантов подобного культового термина, имеющего первостепенное значение для мусульманской религиозной практики, не в его арабской, а в персидской версии? Можно было допустить, конечно, активное участие персоязычных сообществ в процессе распространения ислама на Северном Кавказе. Но тут возникает существенное препятствие: если началом активной фазы исламизации Северного Кавказа считать XI–XII вв., то к тому времени слово *mazgit* в самом персидском было уже глубоким архаизмом. Неслучайно хорасанский лексикограф-поэт Асади Туси в составленный им для западных иранцев словарь сложных для понимания слов из Мавераннахра включил и слово *mazgit*, которое объяснял, как “мечеть – по-персидски” [61, р. 51]. Правда, как я уже отметил выше, иранские диалекты до сих пор почти повсеместно сохраняют *mazgit* (кстати, засвидетельствована также форма *mažgit*), но в персидском литературно-религиозном узусе оно полностью исчезло с X в., уступив место *masʒid*.

Знаковый культовый термин *mazgit*, причем принадлежащий к антагонистической по отношению к исламскому мейнстриму этноязыковой стихии, языку *маджусов* (*maĵūs*), мог закрепиться в кавказской среде, органично интегрируясь в словарь целой группы народов только в результате этнического смешения, субстратно-адстратных процессов. Исходная точка распространения термина – Дербент, этнический котел, который с середины III в. н.э. находился в фокусе влияния Сасанидов, а с V в. целиком вошел в состав Персии. Когда арабы впервые в 643 г. взяли Дербент, он был зороастрийско-христианским городом. Население по большей части состояло из зороастрийских персов, христиан – армян и албанцев, а также автохтонного населения. Сасаниды переселяли в Дербент определенное количество армян для защиты пограничного города [62, р. 364-365].

Как бы то ни было, рассматриваемое слово могло проникнуть в кавказские языки в процессе этнического смешения в течение последнего периода Сасанидского правления перед арабским нашествием. Это позволяет нам рассматривать указанный термин как среднеиранизм – прямое отражение ср.-перс. *mzgtʿ/mazgit*, как обозначение чужеродного святилища, несомненно имевшее хождение в речи зороастрийских иранцев и исповедующих христианство армян и албанцев. По сути, мы имеем дело

не с простым заимствованием, а с субстратным элементом, иначе бы оно очень скоро уступило бы место араб. *mas'ūd*. Как неотъемлемая часть словаря, подобные лексемы более устойчивы и редко поддаются отчуждению. Считать их заимствованиями в принятом смысле нельзя.

Таким образом, как бы странно это ни прозвучало, но само название мечети в форме *mazgit* – еще одно свидетельство о зороастризме в Дагестане.

Благодарность. Я искренне признателен моему другу Ш.М. Хапизову и проф. Мартину Шварцу (Martin Schwartz) за ценные консультации и за помощь, оказанную мне при написании этой работы, а также проф. М.С. Гаджиеву, сделавшему ряд дельных, весьма профессиональных замечаний по тексту статьи.

Финансирование. Статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Госкомитета по науке Республики Армения.

Acknowledgments. I am grateful to my friend Sh.M. Khapizov and Prof. Martin Schwartz for valuable consultations and assistance in writing this paper, as well as to Prof. M.S. Gadzhiev, who made a number of useful comments on the text of this article.

Funding. The study was prepared within the framework of the project 21AG-6A079 of the State Science Committee of the Republic of Armenia.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Атаев Д.М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье: по материалам археол. раскопок Аварии. Махачкала, 1963. - 254 с.
2. Seferbekov R. "Gods and Demons of the Dagestani Peoples (a Tentative Typology and Classification)" // *Iran and The Caucasus*. 1999. Vol. 3-4. P. 119-134
3. Seferbekov R. "On the Demonology of the Tabasaranians: Typology and Description" // *Iran and The Caucasus*. 2001. Vol. 5. P. 139-148.
4. Seferbekov R. "Patron Deities of the Hunt and Wild Animals in Dagestan" // *Iran and The Caucasus*. 2012. Vol. 16/3. P. 301-307.
5. Seferbekov R. "The House-Spirit (Domovoj) in Dagestan" // *Iran and The Caucasus*. 2015. Vol. 19/2. P. 139-144.
6. Абдулаев И.Х. Междажестанские и межкавказские языковые контакты: Историко-этимологические, ареальные и ономастические исследования, Махачкала, 2015. – 618 с.
7. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (Типология, характеристика, персонификации). Махачкала: ДИНЭМ, 2009. – 411 с.
8. Сефербеков Р.И. Персонажи низшей мифологии народов Дагестана. Махачкала: ИИАЭ ДФИЦ РАН, 2019. – 360 с.
9. Gasanov M. "On Christianity in Dagestan" // *Iran and The Caucasus*. 2001. Vol. 5. P. 79-84.
10. Хапизов Ш.М., Абдулмажидов Р.С., Акопян А.Е. "К вопросу о раннем этапе распространения христианства в Дагестане (На основе армянских источников)" // *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российской-Армянского (Славянского) университета*. Вып. VI. Ереван, 2021. С. 15-26.
11. Chirikba V.A. "Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus" // *Studies on Iran and The Caucasus in Honour of Garnik Asatrian*. Brill-Leiden, 2015. Pp. 145–191.
12. Гаджиев М.С. Зороастрийский погребальный комплекс близ Дербента // *Российская археология*. 2007. No 4. С. 51-63.
13. Miskawayh al-Rāzī. *Tajārib al-ūmam*, Abū al-qāsim Imāmī (ed.), Tehran, 1987.
14. Гаджиев М.С. К выделению и интерпретации зороастрийских символов в знаковой системе Дербента середины VI века // *Международная научная конференция "Археология, этнология, фольклористика Кавказа"*. Сборник кратких содержания докладов. Тбилиси, 25-27 июня, 2009 г. С. 104-110.

REFERENCES

1. Ataev DM. *Mountainous Dagestan in the Early Middle Ages: Based on Archaeological Excavations in Avaria*. Makhachkala, 1963. (In Russ)
2. Seferbekov R. Gods and Demons of the Dagestani Peoples (a Tentative Typology and Classification). *Iran and The Caucasus*. 1999; 3-4: 119-134.
3. Seferbekov R. On the Demonology of the Tabasaranians: Typology and Description. *Iran and The Caucasus*. 2001; 5: 139-148.
4. Seferbekov R. Patron Deities of the Hunt and Wild Animals in Dagestan. *Iran and The Caucasus*. 2012; 16(3): 301-307.
5. Seferbekov R. The House-Spirit (Domovoj) in Dagestan. *Iran and The Caucasus*. 2015; 19(2): 139-144.
6. Abdullayev IKh. *Inter-Dagestani and inter-Caucasian language contacts: Historical, etymological, areal and onomastic studies*. Makhachkala, 2015. (In Russ)
7. Seferbekov RI. *Pantheon of pagan deities of the peoples of Dagestan (Typology, characteristics, personifications)*. Makhachkala: DINEM, 2009. (In Russ)
8. Seferbekov RI. *Characters of the lower mythology of the peoples of Dagestan*. Makhachkala: IHAЕ DFRC RAS, 2019. (In Russ)
9. Gasanov M. On Christianity in Dagestan. *Iran and The Caucasus*. 2001; 5: 79-84.
10. Khapizov Sh.M., Abdulmashidov R.S., Akopyan A.E. On the Early Stage of the Spread of Christianity in Dagestan (Based on Armenian Sources). *Caucaso-Caspica: Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian-Armenian (Slavic) University*. Issue VI. Yerevan, 2021: 15-26. (In Russ)
11. Chirikba VA. Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus. *Studies on Iran and The Caucasus in Honour of Garnik Asatrian*. Brill-Leiden, 2015: 145-191.
12. Gadzhiev MS. Zoroastrian burial complex near Derbent. *Russian Archeology*. 2007; 4: 51-63. (In Russ)
13. Miskawayh al-Rāzī. *Tajārib al-ūmam*. Abū al-qāsim Imāmī (ed.), Tehran, 1987.
14. Gadzhiev MS. On the identification and interpretation of Zoroastrian symbols in the sign system of Derbent in the middle of the 6th century. *International scientific conference "Archaeology, ethnology, folklore studies of the Caucasus."* *Collection of brief contents of reports*. Tbilisi, June 25-27, 2009: 104-110. (In Russ)

15. Гаджиев М.С. Опыт интерпретации знаков строителей Дербента // Степи восточной Европы в средние века. Сборник статей памяти С.А. Плетневой. М., 2016. С. 81-114.
16. Гаджиев М.С. Религиозная жизнь в Кавказской Албании: Зороастризм *versus* христианство // Вестник древней истории. 2022. No 82/83. С. 672-699.
17. Маммаев М.М. "О зороастризме в средневековом Дагестане" // Древности Кавказа и Ближнего Востока. Сборник статей, посвященный 70-летию М.Г. Гаджиева. Махачкала, 2005. С. 103-128.
18. Маммаев М.М. Зирихгеран – Кубачи: очерки по истории и культуре. Махачкала: ИИАЭ, 2005. – 249 с.
19. Маммаев М.М. Еще раз о зороастризме в средневековом Дагестане // Вестник Института ИАЭ. 2006. No 2. С. 143-159.
20. de Jong A. Armenian and Georgian Zoroastrianism // M. Strausberg, S.-D. Vevaina (eds.) *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford, 2015. P. 119-128.
21. Russel J. *Zoroastrianism in Armenia*. Harvard, 1987.
22. Rapp S.H. *The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and The Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. Ashgate, 2014.
23. Asatrian G.S. *Do eṣṭelāh-e masiḥi dar zabānhā-ye šomāl-e Qafqāz* // *Pažūhešhā-ye zabāni-adabi-ye Qafqāz-o-Kaspiyan*, fasc. 5. Tehran, 2020. P. 7-12.
24. Магомедов М.А., Хазамов Д.-А.А. К этимологии топонимических апеллятивов *ГьатІан* 'капище' ('часовня') и *Гьа* 'клятва' в аварском языке // Кавказские языки: генетико-типологические общности и ареальные связи: тезисы докладов V Международной научной конференции. Махачкала, 02–03 июня 2016 года. Махачкала: 2016. С. 26-27.
25. Benveniste E. *Études sur la langue ossète*. Paris, 1959.
26. Cheung J. *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism (Beiträge zur Iranistik)*. Wiesbaden, 2002.
27. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л., 1958; Т. II. Л., 1973; Т. IV. Л., 1989.
28. Hübschmann H. *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*. Strassburg, 1887.
29. Климов Г.А. Кавказские этимологии (1-8) // *Этимология*. 1968: (1971). С. 223-230.
30. Климов Г.А., Халилов М.Ш. *Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики*. М., 2003.
31. Lubotsky A. *The Indo-Iranian Substratum // Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*. Helsinki, 2001. P. 301-317.
32. Сулейманов Я.Г. Об одном лингвистическом свидетельстве зороастризма у аварцев // *Этимология*. 1977 (1979). С. 151-153.
33. Duchesne-Guillemin J. *Ahrimen // Encyclopaedia Iranica*. 1984. Vol. 1 (6-7). P. 670-673.
34. Hoffmann K. *Av. daxma-* // *KZ* 79: 300. 1965.
35. Benveniste E. *Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne // A locust's leg: Studies in honor of S.H. Taqizadeh*. London, 1962. P. 39-43.
36. Саидова П.А. *Диалектологический словарь аварского языка*. М., 2008.
37. Asatrian G.S. *Forthcoming // Etymological Dictionary of Persian*. Berlin-Leiden: De Gruyter-Brill, 2010.
38. Алибекова П.М. Аварская лексика в лексикографических трудах Дибир-кади из Хунзаха. *Махачкала, 2017*.
39. Чурсин Г.Ф. Авары: этнографический очерк. Махачкала, 1995.
40. Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала: ИД «Наука плюс», 2006. — 160 с.
41. Ибраилова З.А. Домонотеистические верования даргинцев в XIX - начале XX в.: (Пантеон и Пандемониум): автореф. дисс. ... канд. ист. наук (07.00.07). Махачкала, 2011. – 24 с.
15. Gadzhiev MS. Experience of interpretation of signs of the builders of Derbent. *Steppes of Eastern Europe in the Middle Ages. Collection of articles in memory of S.A. Pletneva*. Moscow, 2016: 81-114. (In Russ)
16. Gadzhiev MS. Religious life in Caucasian Albania: Zoroastrianism versus Christianity. *Bulletin of Ancient History*. 2022; 82/83: 672-699. (In Russ)
17. Mammaev MM. On Zoroastrianism in Medieval Dagestan. *Antiquities of the Caucasus and the Middle East. A collection of articles dedicated to the 70th anniversary of M.G. Gadzhiev*. Makhachkala, 2005: 103-128. (In Russ)
18. Mammaev MM. *Zirikhgeran-Kubachi: essays on history and culture*. Makhachkala: IHAE, 2005. (In Russ)
19. Mammaev MM. Once Again on Zoroastrianism in Medieval Dagestan. *Bulletin of the Institute of HAE*. 2006; 2: 143-159. (In Russ)
20. de Jong A. Armenian and Georgian Zoroastrianism. In: M. Strausberg, S.-D. Vevaina (eds.) *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford, 2015: 119-128.
21. Russel J. *Zoroastrianism in Armenia*. Harvard, 1987.
22. Rapp SH. *The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and The Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. Ashgate, 2014.
23. Asatrian GS. "Do eṣṭelāh-e masiḥi dar zabānhā-ye šomāl-e Qafqāz." *Pažūhešhā-ye zabāni-adabi-ye Qafqāz-o-Kaspiyan*, fasc. 5. Tehran, 2020: 7-12. (In Pers)
24. Magomedov MA., Khazamov D-AA. On the etymology of toponymic appellatives *ГьатІан* 'temple' ('chapel') and *Гьа* 'oath' in the Avar language. *Caucasian languages: genetic and typological communities and areal connections: abstracts of reports of the V International scientific conference*. Makhachkala, June 2-3, 2016: 26-27. (In Russ)
25. Benveniste E. *Études sur la langue ossète*. Paris, 1959.
26. Cheung J. *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism (Beiträge zur Iranistik)*. Wiesbaden, 2002.
27. Abaev VI. *Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language*. Vol. I. M.-L., 1958; Vol. II. L., 1973; Vol. IV. L., 1989. (In Russ)
28. Hübschmann H. *Etymologie und Lautlehre der Ossetischen Sprache*. Strassburg, 1887.
29. Klimov GA. *Caucasian Etymologies (1-8)*. *Etymology*. 1968: (1971): 223-230. (In Russ)
30. Klimov GA., Khalilov MSh. *Dictionary of Caucasian Languages: Comparison of Basic Lexicon*. Moscow, 2003. (In Russ)
31. Lubotsky A. *The Indo-Iranian Substratum. Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*. Helsinki, 2001: 301-317.
32. Suleimanov YaG. On one linguistic evidence of Zoroastrianism among the Avars. *Etymology*. 1977 (1979): 151-153. (In Russ)
33. Duchesne-Guillemin J. *Ahrimen. Encyclopaedia Iranica*. 1984; 1(6-7): 670-673.
34. Hoffmann K. *Av. daxma-*. *KZ* 79: 300, 1965.
35. Benveniste E. *Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne. A locust's leg: Studies in honor of S.H. Taqizadeh*. London, 1962: 39-43.
36. Saidova PA. *Dialectological Dictionary of the Avar Language*. Moscow, 2008. (In Russ)
37. Asatrian GS. *Forthcoming. Etymological Dictionary of Persian*. Berlin-Leiden: De Gruyter-Brill, 2010.
38. Alibekova PM. *Avar Vocabulary in the Lexicographic Works of Dibir-kadi from Khunzakh*. Makhachkala, 2017. (In Russ)
39. Chursin GF. *Avars: Ethnographic Essay*. Makhachkala, 1995. (In Russ)
40. Seferbekov RI., Shigabudinov DM. *Mythological Characters of Traditional Beliefs of the Avars-Khunzakhs*. Makhachkala: Nauka Plus, 2006. (In Russ)

42. Fährnich H. *Lexikon georgische Mythologie*. Wiesbaden, 1999.
43. Haussig H.W. (ed.) *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*. Stuttgart, 1986.
44. Szemerényi O. *Iranica III // Henning Memorial Volume*. London, 1970. P. 417-426.
45. *Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
46. Ačařean Hr. *Hayeren armatakan bařaran*. Ht. 2. Erevan, 1973.
47. Абдулаев И.Х. К истории названий пророка в дагестанских языках // *Этимология*. 1970(1972). С. 339-348.
48. Provasi E. *Wanderers and Prophets in the Caucasus* // *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for V.I. Abaev*. Rome, 1998. P. 353-372.
49. Услар П.К. *Этнография Кавказа. Языкознание. Т. III: Аварский язык*. Тифлис, 1889.
50. Arakelova V.A. "On some Derogatory Descriptions of Esoteric Religious Groups" // *Medieval and Modern Iranian Studies, Cahier de Studia Iranica*. Paris, 2011. P. 33-44.
51. Темирбулатова С.М. *Диалектологический словарь даргинского языка*. Махачкала, 2022. – 576 с.
52. Абдулаев А.К., Халилов М.Ш. *Диалектологический словарь цезского (дидойского) языка*. Махачкала, 2023. – 434 с.
53. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda (2-nd edition). Brill-Leiden, 2007.
54. Littmann E. *Semitic Inscriptions, Section A. Nabatean Inscriptions from Southern Haurān*. Leiden, 1914.
55. Lindstedt I. *Muhammad and His Followers in Context: The Religious Map of Late Antique Arabia*. Leiden-Boston, 2024.
56. Cowley A. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford, 1923.
57. Nöldeke Th. *Persische Studien II // Sitzungsberichte der philosophisch-historische Classe*. Bd. 126. Wien, 1888.
58. Asatrian G.S. *A Comparative Dictionary of Central Iranian Dialects*. Tehran, 2011.
59. Чирикба В.А. О названиях мечети в языках Кавказа и в других языках // *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-Армянского (Славянского) университета*. Вып. VIII-IX. Ереван, 2024. С. 51-64.
60. Hoyland R.G. *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, New Jersey, 1997.
61. Eqbāl A. (ed.) *Ketāb-e Loyat-e fors ta'lif-e Asadī Tūsī*. Tehran, 1941.
62. Christensen A. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen, 1936.
41. Israpilova Z.A. *Pre-monotheistic Beliefs of the Dargins in the 19th – early 20th Centuries: (Pantheon and Pandemonium): Dissertation abstract (07.00.07)*. Makhachkala, 2011. (In Russ)
42. Fährnich H. *Lexikon Georgische Mythologie*. Wiesbaden, 1999.
43. Haussig H.W. (ed.) *Götter und Mythen der kaukasischen iranischen Völker*. Stuttgart, 1986.
44. Szemerényi O. *Iranica III. Henning Memorial Volume*. London, 1970, pp. 417–426.
45. *Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
46. Ačařean Hr. *Hayeren armatakan bařaran*. Ht. 2. Erevan, 1973.
47. Abdulaev IKh. On the history of the names of the prophet in Dagestan languages. *Etymology*. 1970(1972): 339-348. (In Russ)
48. Provasi E. *Wanderers and Prophets in the Caucasus*. *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for V.I. Abaev*. Rome, 1998: 353-372.
49. Uslar PK. *Ethnography of the Caucasus. Linguistics. T. III: Avar Language*. Tiflis, 1889. (In Russ)
50. Arakelova VA. On some Derogatory Descriptions of Esoteric Religious Groups. *Medieval and Modern Iranian Studies, Cahier de Studia Iranica*. Paris, 2011: 33-44.
51. Temirbulatova SM. *Dialectological Dictionary of the Dargin Language*. Makhachkala, 2022. (In Russ)
52. Abdullayev AK., Khalilov MSh. *Dialectological Dictionary of the Tsez (Dido) Language*. Makhachkala, 2023. (In Russ)
53. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda (2nd edition). Brill-Leiden, 2007.
54. Littmann E. *Semitic Inscriptions, Section A. Nabatean Inscriptions from Southern Haurān*. Leiden, 1914.
55. Lindstedt I. *Muhammad and His Followers in Context: The Religious Map of Late Antique Arabia*. Leiden-Boston, 2024.
56. Cowley A. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford, 1923.
57. Nöldeke Th. *Persische Studien II. Sitzungsberichte der philosophisch-historische Classe*. Bd. 126. Vienna, 1888.
58. Asatrian GS. *A Comparative Dictionary of Central Iranian Dialects*. Tehran, 2011.
59. Chirikba VA. On the Names of the Mosque in the Languages of the Caucasus and in Other Languages. *Caucaso-Caspica: Transactions of the Institute of Oriental Studies of the Russian-Armenian (Slavic) University. VIII-IX*. Yerevan, 2024: 51-64. (In Russ)
60. Hoyland RG. *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, New Jersey, 1997.
61. Eqbāl A. (ed.) *Ketāb-e Loyat-e fors ta'lif-e Asadī Tūsī*. Tehran, 1941.
62. Christensen A. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen, 1936.

Поступила в редакцию 29.08.2024 г.
Принята в печать 10.09.2024 г.
Опубликована 15.09.2024 г.

Received 29.08.2024
Accepted 10.09.2024
Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203697-708>

Исследовательская статья

Мусаева Майсарат Камиловна
К.и.н., ведущий научный сотрудник
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
majsarat@yandex.ru

ОГОНЬ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Аннотация. Обращение в данной статье к «огню», древнейшей «амбивалентной сущности» с утилитарными свойствами, прирученной человеком, как к атрибуту обрядовой культуры народов Дагестана, обусловлено тем, что многогранность такого символа, породившего многочисленные представления, поверья, атрибуты праздников, обрядов и ритуалов не в полной мере разработана и представлена в трудах дагестанских и других российских исследователей. Мы не рассматриваем утилитарную сторону огня, здесь огонь – символ многих граней традиционных представлений народов, как микрокосм, влияющий на людей и окружающую среду, орудие познания, с важнейшим гносеологическим потенциалом. Огонь, воспринимаемый как символ сакрального, практически у всех народов мира связан прочными корнями с историей, культурой, этнографической традицией и в этой связи представляет интерес для изучения истории религиозных представлений, праздничной культуры, ментальных предпочтений народов Дагестана. Системное исследование генезиса символики «огня» и его производных (пепла, угля, головни), как части общей системы, позволяет на фоне их материальных корней и исторической подосновы, их постоянной связи с реальной действительностью, показать эксплицитное двойственное восприятие огня, анализ иммерсии его супер-символов, солярных знаков, культа солнца и огня в представлениях народов Дагестана. Методологической основой исследования послужили работы российских и зарубежных ученых: историков, этнографов, фольклористов; собственные полевые исследования и наблюдения автора, с использованием сравнительно-исторических и ретроспективных методов с культурологическим подходом к этнокультурным взаимодействиям. Исследование позволяет сделать вывод, что прирученный огонь в очаге, его освоенная энергия, не могли не наложить свой отпечаток и на духовную культуру человека, его представления, заняв достойное место в обрядовой, как в семейной, так и общественной жизни народов Дагестана.

Ключевые слова: огонь и его освоение; угольки; факелы; символы, амбивалентность огня; представления и поверья, фольклор об огне, календарные праздники; очаг; семья; обряды

Для цитирования: Мусаева М.К. Огонь в традиционной обрядовой культуре народов Дагестана // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 697-708. doi.org/10.32653/CH203697-708

© Мусаева М.К., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203697-708>

Research paper

Maisarat K. Musaeva,
Cand. Sci., Leading Researcher
Institute of History, Archeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
majsarat@yandex.ru

THE ROLE OF FIRE IN THE TRADITIONAL RITUAL CULTURE OF DAGESTAN PEOPLES

Abstract. Fire is regarded as one of the earliest “ambivalent essences”, tamed by humans, and an integral part of the ritual culture of the peoples of Dagestan. The versatility of such a symbol – which has given rise to numerous ideas, beliefs, and attributes of holidays, rites, and rituals – is not fully explored or presented in the works of Dagestani and other Russian researchers. Rather than considering the utilitarian aspect of fire, this paper examines fire as a symbol encompassing many facets of the traditional ideas of people. It portrays fire as a microcosm that influences individuals and the environment, serving as a tool of knowledge with significant epistemological potential. Fire, as a sacred symbol, is deeply rooted in history, culture, and ethnographic traditions among nearly all peoples of the world. In this regard, it is of particular interest for studying the history of religious ideas, festive cultures, and the mental preferences of the peoples of Dagestan. A systematic study of the genesis of the symbolism of “fire” and its derivatives (such as ash, coal, and firebrands), examined as part of a comprehensive system, allows us to illustrate their material roots, historical bases, and their constant connection with reality. This approach reveals the dual perception of fire and provides an analysis of its super-symbols, solar signs, and the cult of the sun and fire within the belief systems of the peoples of Dagestan. The methodological foundation of this study encompasses the works of Russian and foreign scholars: historians, ethnographers, and folklorists, as well as the author’s own field research and observations. It employs comparative-historical and retrospective methods with a cultural approach to ethnocultural mutual influences. The findings suggest that tamed fire in the hearth, with its harnessed energy, indelibly marked the spiritual culture and ideas of humanity, securing a significant role in the rituals of both familial and public life among the peoples of Dagestan.

Keywords: fire; ember; torch; symbols; ambivalence of fire; beliefs; fire folklore; calendar festivals; hearth; family; rituals

For citation: M.K. Musaeva. The role of fire in the traditional ritual culture of Dagestan peoples. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 697-708. doi. org/10.32653/CH203697-708

© M.K. Musaeva, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Освоение или «приручение» огня древними людьми стало переломным моментом в социальной эволюции человека, позволившим людям разнообразить пищу, приготовив её, развить свою активность в ночное время, обогреть своё жильё и защититься от хищников [1]. По поводу времени приручения огня до сих пор идут споры. Древнейшие следы применения огня человеком обнаружены на стоянках синантропов (нижний палеолит) [2, с. 203]. Как предполагается, древнейшим способом добывания огня – вначале случайного, а затем целенаправленного – было трение дерева о дерево и высекание искры ударом двух камней [3]. Археологи из Лейденского университета и Технологического университета Эйндховена в Нидерландах, проанализировав результаты многочисленных научных исследований, в которых упоминаются находки костров в Европе, Израиле, Азии и Северной Африке, пришли к выводу, о том, что повсеместно находятся свидетельства распространения целенаправленного разведения огня более 400 тысяч лет назад, то есть задолго до того, как предки современного человека покинули Африку и начали расселение по другим континентам [4]. Результаты новейших раскопок на территориях древнейших стоянок *Номо* (в том числе и на стоянке Айникаб 1 в Акушинском районе Республики Дагестан) предоставляют бесспорные свидетельства использования человека огнем в еще более древний период [5; 6, с. 31].

Огонь можно рассматривать во всевозможных контекстах. У всех народов Дагестана (равнинных, горных и высокогорных) огонь в разной степени является атрибутом праздников, обрядов и ритуалов. С ним связаны различные народные представления, поверия. Было и остается актуальным отношение к огню, как к сверхъестественному явлению, особым образом влияющему на жизнь человека, не только в жизни земной, но и загробной.

Огонь – амбивалентная сущность. Эта двойственность и породила к нему особое отношение. Огонь небесный – это Солнце, культ которого был известен на Кавказе еще с энеолитической эпохи, в связи с чем исследователи считают его «универсальной основой всех первобытных культов» [7, с. 163; 8, с. 39]. Огонь земной – это костер. Между ними еще «промежуточный», связующий их костер – небесный огонь, спускающийся на землю – молния. И солнце, и молния, в отличие от огня, которому воздавали только земные почести (посвящение им календарных и семейно-бытовых праздников, различные поверия и представления, сакрализация и культовые явления), были персонифицированы [9, с. 41–102]. В мифах многих народов рассказывается, что огонь упал или был доставлен с небес. И это неудивительно, природный огонь, которым научились пользоваться люди, часто возникал вследствие удара молнии [10, с. 116].

Огонь был как полезен людям, так и опасен, падая с неба в виде молнии, он мог нанести непоправимый вред. Происходила метаморфоза – перевоплощение чудесного атрибута семейной жизни – очага с огнем, – в пожар, способный уничтожить жилище человека. От огня мог погибнуть собранный урожай; в огне могли погибнуть скот и люди. От огня целое поселение могло превратиться в пепелище, заставив людей переселиться на новое место. Огонь превращался в нечто противоположное своей сути и назначению. Именно здесь ярко проявлялась его амбивалентность.

Все это сделало огонь объектом сакрального отношения и поклонения. Понятие об огне, как сверхъестественной стихии, неизбежно проникало в ритуал, диктуя религиозное отношение к огню, создавая его культ. Есть предположение, что крест (фигура, очень распространенная в орнаментике и символике солярных знаков) – это изображение орудия для добывания огня трением: искра появлялась на перекрестии двух кусков дерева. Такое орудие для добывания огня имело и форму крючкообразного креста, свастики. Эта форма также в символике практически всех древних народов стала знаком жизни, Древа жизни [11, с. 31].

У многих народов принято было характеризовать человека, сравнивая с огнем. О девушке на Кавказе, в том числе и в Дагестане, говорили, «быстрая, как огонь»; о мужчине – «горяч и храбр, как огонь». В некоторых пословицах и поговорках об огне противовесом его позитивной энергии становится негативная сторона: «Искра становится иногда бедой»; «Искра мала, да огонь от нее очень жесток»; «Огонь с водой закаляют только сталь»; «Сталь закаляется огнем и водой, слабый человек укрепляется благими делами»; «Огонь силен, но тушит его вода»; «Огонь создает дым, иногда очень опасный», «Невозможно примирить только огонь и воду»; «У храбреца огонь должен быть только внутри» и др. В старину, у аварцев говорили: «Огонь в очаге и память должны быть вечными»; «Только смотря на огонь в очаге можно восстановить память». Кумыки утверждали: «Только у той жены, что ладит с огнем, в семье будет все гладко». В народных представлениях всегда очевидна как жизнеутверждающая сила огня, так и его негативная, разрушительная сторона.

Наиболее распространенный и, по всей вероятности, наиболее древний вид ритуального огня – костер (огонь земной) [12, с. 100–102].

Датами, в которые разжигание костров считалось обязательным, в народном представлении являются день (или канун) зимнего и летнего солнцеворота, весеннего и осеннего равноденствия. Разведение костров в поворотные дни солнечного календаря дает возможность предположить связь этого обряда с солярным культом. Второй момент, подкрепляющий это предположение, – разведение костров на возвышенных местах. Обычай раскладывать костры именно на возвышенностях существовал буквально у всех народов. Каково бы не было происхождение «огненных» обрядов, их смысл – всеобщее, коллективное, шумное веселье. Основная, свойственная ритуальным кострам, черта – их общественный характер. Костер сооружается, и вокруг костра собирается определенный коллектив. В сельской местности – это, как правило, квартальные костры; хотя, если село небольшое – это может быть и общесельский костер. Каков бы ни был генезис «огненных» обрядов, их выражение – всеобщее коллективное веселье, здесь нет хозяев и гостей, здесь все равны, все веселятся.

Вторая особенность, характерная «огненным» обрядам, – вера в сверхъестественную, «баракатную» (благо дающую, продуцирующую) силу пламени. Такие костры, по народным представлениям, должны были обеспечить, прежде всего, хороший урожай хлеба, приплод скота, шерстистость и тучность стад баранов и коз. Наблюдая, ярк ли костер и в какую сторону стелется дым, старались определить виды на урожай зерновых; а дети по количеству искр, всполохов, треска считали, увеличится ли стадо коз (эти всполохи так и называли «козьи вспышки»). Иногда на угольях обрядовых костров выпекали хлеб, считая его особенно целебным. Дети обжаривали здесь кукурузу и картофель.

Важно было прикоснуться к пламени костра. Огню (дыму) ритуального костра приписывали целительные свойства, больных и детей подносили к огню, к дыму костра. Через дым костра прогоняли скот, чтобы он был здоров (или же скотину обводили вокруг костра). Отсюда, очевидно, и произошел обычай перепрыгивать через костер. Для этого специально от головешки главного костра жгли вокруг меньшие: для женщин, детей, стариков. Перепрыгивая через такие костры, люди просили силы огня и здоровья телу.

Естественно, что коллективные костры разжигались по особым событиям. Прежде всего, у народов Дагестана это были различные календарные праздники, где демонстрировался культ огня, в образе разожжённого костра [13, с. 17–60].

Ярче всего культ огня проявлялся у народов Дагестана, как, впрочем, и у других народов мира, в праздниках начала весны. Одним из таких праздников является известный у народов Востока – *Навруз* (*Новруз*) – «Новый год». Возникновение обычая праздновать *Навруз*, как начало календарного года, в основном у народов Южного Дагестана и у лакцев (одного из народов Горного Дагестана) связывают с влиянием сасанидской Персии, приходящимся на первые века нашей эры, когда государственной религией иранцев был зороастризм [14]. По этой религии, огонь входит в священную троицу чистых стихий: земля, вода, огонь. Скорее всего, праздник *Навруз* (*Новруз*), был воспринят народами Дагестана довольно легко, так как он наслوился на более древние местные языческие представления, связанные с пробуждением природы весной, с культом солнца как светила, дарящего жизнь, и через него – с культом огня, оздоравливающего через очищение. Огонь и вода, чья противоположность вошла в поговорку, оказываются однозначны, играют в обрядах одну и ту же роль – очищающей стихии. Праздновали *Навруз* (*Новруз*) в Дагестане в основном три дня. Более пышно и дольше *Новруз*, как праздник Нового года и весны, генетически связанный с культом плодородия, умирающей и воскресающей растительности, отмечался у азербайджанцев-шиитов г. Дербента [15, с. 202]. В системе традиционных верований азербайджанцев поклонение огню занимало особое место, даже был специальный праздник *Сада*, который отмечался за пятьдесят дней до *Навруза* и характеризовался тем, что устраивались фейерверки и разжигались под открытым небом сотни костров [16, с. 530].

У всех народов, отмечавших праздник *Навруз*, как Новый год, в ночь с 21 на 22 марта было принято зажигать костры и огни. Терекеменцы зажигали в домах лампы или светильники, на крышах – факелы на длинных шестах. Зажигая огни и воспринимая их как очистительную силу, они приговаривали: «Пусть из года в год горит у нас огонь!» Рано утром зажигая костры у ворот домов, на площадях, они говорили, что это «для ног скота» (*мал аягына*), который должны были вывести на пастьбу. Наиболее пышно этот праздник отмечали народы лезгинской группы, называя его «*Яран сувар*». В лезгинских селениях каждый квартал обязательно, а по возможности и каждый дом, разжигал свой костер, так

что при взгляде со стороны, каждый аул с наступлением темноты в этот вечер напоминал пылающий факел. Это впечатление усиливалось еще и тем, что обитатели каждого дома в селении выходили на плоскую крышу с горящим факелом. Молодежь ходила по чужим кварталам и пыталась похитить горящее полено из чужого костра. Считалось похвальным совершить эту акцию и постыдным потерять часть «своего огня».

Важным ритуалом наступившего *Яран сувар* было обновление огня в очаге. Интересно, что в соседней Чечне тоже было важно в Новый год – в «период рождения нового солнца» – обновить огонь в очаге [17, с. 398]. Именно на новом огне должно было быть сварено и испечено все необходимое для трехдневного новогоднего праздника. Укладывание длинного, не разрубленного бревна в очаг было частью новогоднего ритуала. По мере сокращения бревна от горения начиналось домашнее веселье с обильной едой, питьем, танцами, представлениями. А до этого домочадцы и особенно маленькие дети перепрыгивали через конец бревна, как считали, для предохранения от какой-либо беды и порчи в наступающем году.

Лакцы засыпали в эту ночь кизячным пеплом верхнюю часть каменных оград своих дворов, более или менее ровные места на возвышенностях, видных как в селении, так и далеко за его пределами, поливали его керосином и поджигали. Характерно, что само лакское слово «праздновать» (*бьялакъан*) переводится как «зажечь кизяк». У лакцев существовала легенда, что якобы праздновать этот день лакцы начали с незапамятных времен: «со времен смерти жестокого царя Эш, смерть которого была возведена народу кострами, так как проявить эту радость, произнося вслух имя умершего, было невозможно». Уголькам костров этой ночи у лакцев придавался магический смысл оберегов, а также средства, обеспечивающего плодородие; их разбирали жители села и бросали под хлебный ларь, где они лежали до начала следующего праздника *Навруз* [18, с. 184–202].

У табасаранцев праздник, отмечаемый с 21 на 22 марта, назывался *Эбельцен*. Праздник состоял из сложного комплекса обрядов и обычаев, которые, по народным представлениям, должны были служить повышению плодородия полей, увеличению скота и изобилию всего, что было необходимо для жизни людей. Важным действием было разжигание вечерних костров, как на возвышенностях, так и в каждом сельском квартале, или на годекане. В некоторых табасаранских селах девушки и женщины разжигали костры в собственных дворах или домашних очагах и охраняли его до рассвета, поскольку считалось, что в эту ночь нельзя выносить огонь из дома. Молодежь и дети пытались раздобыть чужой огонь, чтобы отнести его к себе домой. В некоторых селениях Нижнего Табасарана в отдельных домах неженатая молодежь устраивала посиделки, проводя ночь в веселье и играх. Самой популярной была игра «дуть в огонь». Игра заключалась в следующем: в потолочную балку втыкали большую иглу с вдетой в нее длинной ниткой. Второй конец нитки вдевали в другую иглолку, на кончик второй иглы втыкали горящий уголек. Участники игры садились на пол, образовав круг. Игла должна была находиться на уровне лица сидящих. Они должны были все время дуть на нее и приводить в движение, раскачивать ее. Во время игры нельзя было наклоняться вперед или назад, в сторону. Человек, нарушивший эти правила, выходил из игры. Каждый из участников старался, чтобы уголек не попал на его губы [19, с. 197].

У рутульцев праздник «День весны» начинался ночью 18 марта. Юноши и девушки разжигали небольшие костры вокруг села, а на рассвете – большой костер в его центре, и все присутствующие прыгали через него со словами: «Мои болезни, моя лень – тебе! Твоя энергия и легкость – мне!» [20, с. 234]. В отдельных селениях в этот день к квартальному костру приносили хлеб, халву, мясо и раздавали присутствующим в качестве жертвоприношения за здоровье членов семьи в грядущем году. У рутульцев и их ближайших соседей агулов один из мужчин приносил к месту сбора еще с осени засушенную к этому дню тушу барана. Тот, кто втыкал в нее свой нож, брал на себя символическое обязательство принести в следующем году такую же жертву.

Практически у всех народов молодежь, отмечающая наступление весны у костров, веселилась, пела, танцевала. После того, как костры теряли силу, начинали тлеть, девушки и юноши собирались отдельно по кварталам, каждая группа в определенном доме. Дети же, главным образом мальчики, продолжали свои шумные забавы. У рутульских мальчиков было принято заранее заготавливать глиняные шарики с дырочками, куда как фитиль вставлялись сухие веточки и поджигались, а затем при помощи пращи, специально связанной из шерстяных ниток к этому дню, метали зажженный шарик вращательным движением. Все наблюдали, как шарики с огненными хвостами, описывая круги, летели, а потом

падали и с треском лопались. Стреляя такими же глиняными шариками, лакские мальчики поджигали остатки прошлогодней растительности на всех склонах. Считалось, что это хорошо очищает почву от прелых остатков прошлогодней зелени и приносит пользу [21, с. 94].

Подобные детские и молодежные весенние игры с горящими шариками, которые они бросали друг в друга с возвышенностей, бытовали и у даргинцев сел. Кунки [22, с. 305].

В течении трех дней, пока длились весенние новогодние дни, у девушек было принято гадать на пепле из коллективного квартального костра. Например, в лакском сел. Хурукра перед сном из квартальной хлебной печи *кара* выгребали свежую золу в специальное углубление перед ней – *вилах* и, тщательно разровняв ее, оставляли на ночь. Считалось, что, если утром на золе обнаружится след сапога, быть девушке замужем за состоятельным человеком, а если след чарыка – за пастухом. Развлечения молодежи в праздник *Навруз* длились три первых весенних дня.

Интересно, что другие дагестанцы не праздновали этот праздник как *Новый год*. Они называли его «день прихода весны» – каждый на своем языке. И в ночь наступления весны жгли костры. В горах Дагестана основным праздником весны считался «Праздник первой борозды», который не был приурочен к конкретному весеннему дню. В этом празднике, главной стихией была вода, а не огонь. День его проведения зависел от того, готово ли поле к пахоте, так как в суровых климатических условиях, настоящая весна приходила позже дня весеннего равноденствия. Но жечь костры и как-то обозначать календарное событие – ночь и день, когда пришла весна – 21-22 марта, было принято и у других народов Дагестана.

В даргинском сел. Нахки (Акушинский р-он) это был праздник мужской молодежи. Вечером 22 марта на сельской площади разводили большой костер, собрав сюда предварительно ненужное тряпье и старую изношенную обувь со всего села. Разжигать этот костер было принято *тармиками* – палочками, с помощью которых ярмо держится на шее быка во время пахоты [13, с. 34]. Очевидно, сжигание их имело какой-то символический смысл, связанный с обновлением сельскохозяйственного инвентаря. Молодые люди прыгали через костер, кидали туда шапки, снятые с головы друг у друга; хозяева спешили достать их из огня.

В некоторых аварских селениях (например, сел. Гергебиль) 22 марта принято было жечь можжевеловые веточки, которые горят с шумом и треском, в хлеву, якобы для изгнания оттуда нечистой силы, которая там в тепле могла поселиться зимой. Возможно, особые свойства приписывались горцами и пеплу этих весенних костров, поскольку аварцы сел. Чилдаб (Чародинский р-н), у которых обряды этой ночи происходили в сокращенной форме, сыпали пепел в сторону сел. Могроб, а могробцы пепел своего костра высыпали в сторону сел. Чантаб. Жители этих сел считали этот обряд демонстрацией пренебрежения по отношению друг к другу. В каких целях, никто не помнит. Но традицию соблюдают. В настоящее время эти действия имеют характер развлечения, но не исключено, что в более ранний период они были элементами какого-то важного магического ритуала.

Как мы отметили выше, только у некоторых народов Дагестана (лезгин, народностей лезгинской группы, лакцев, у небольшой части аварцев, южных даргинцев) наступление нового года отмечалось в день весеннего равноденствия, но в целом ряде лакских и аварских селений, малочисленных народов Западного и Юго-Западного Дагестана (ахвахцев, каратинцев, андийцев, багулал, чамалал, хваршин и т.д.), первым днем года считался первый день зимы – день зимнего солнцеворота – 22 декабря. В частности, в эту ночь принято было жечь костры у аварцев селений Хунзахского плато. Для этого мужчины поднимались на определенную вершину у села, откуда обязательно должно было быть видно соседнее селение, и здесь разжигали огромный костер из хвороста и кизяка. То же самое делали и в соседних селениях. Соседи должны были видеть костры друг у друга, что являлось непременным условием ритуала. Вокруг этих костров ходили дети с песнями о наступлении зимы. Они пели о том, что это самая длинная ночь, в которую надо есть по три раза, отчего у стариков увеличиваются в размерах желудки, а у детей быстрее изнашивается обувь, так как им много приходится бегать в поисках хвороста для костра.

Зима была относительно спокойным и более или менее свободным для горца временем года, поскольку годовой цикл хозяйственных работ к ее началу обычно завершался. Это было время заслуженного отдыха, спокойного размеренного быта для мужчин, а для женщин наступала пора переработки шерсти и занятий домашними промыслами.

В начале февраля отмечался весьма торжественно с кострами и другими огненными забавами праздник, известный у дидойцев как «*игби*» [23, с. 134], а у хваршин – «*къедоба*» [24, с. 187]. Центральное место в этих праздниках сельских жителей, которые группировались по гендерному и возрастному принципу, занимали костры и хороводы вокруг них, совместные трапезы. Кульминацией праздника становилось скатывание горящих деревянных колес, старых пеньков «*гъарада*», обмотанных соломой и облитых дегтем, с каких-либо возвышенных мест.

Возможно, горящее колесо символизировало некогда солнечный диск и имело тем самым прямое отношение к солярному культу, широко распространенному по всему миру [25, с. 60]. Персонификация солнца, как и других небесных светил, атмосферных явлений – характерный феномен в идеологических воззрениях и духовной культуре древних дагестанцев [9, с. 41–102]. Не случайно, у аварцев из сел. Мачада есть предание о всаднике в образе солнца, который добыл и подарил людям огонь [26, с. 31–32]. Как считали отмечавшие праздник «середины зимы» народы Дагестана, этими огненными действиями они прогоняли зиму, ускоряя приход солнца.

В начале февраля отмечали праздник *цуккула ца* («огонь углей») и даргинцы-кайтаги [13, с. 106]. Это был праздник мужской молодежи, и никто другой к участию в нем не допускался. Участники праздника срубали к этому дню дерево в лесу, к ветвям его подвязывались ячменные снопы, из которых предварительно были выбиты зерна. Дерево устанавливали на самом высоком месте (холме, горке) напротив села. Сюда же со всех домов селения дети несли топливо: хворост, ветки, бурьян и т.п. Если кто-нибудь из хозяев отказывался его дать, не возбранялась кража у него лучшей части из заготовленных на зиму дров. Пострадавший не имел права в этом случае ни возмущаться, ни требовать наказания; если же он это делал, его поднимали на смех, наделяли обидными прозвищами.

Вечером подготовленное дерево поджигалось, в костер по мере надобности подбрасывалось топливо. Высокое пламя костра видели жители всего селения. По цвету огня определяли какой будет урожай: если пламя красного цвета – хорошо уродится пшеница; если белого – богатым будет урожай ржи. Пока горело дерево, юноши, которые вскладчину устраивали еще и застолье, веселились: играли на музыкальных инструментах, танцевали и пели.

Зима и огонь неотделимы. Ежевечерне, по очереди, по соседскому или родственному принципу, собирались на посиделки по отдельности пожилые мужчины и женщины. Мужчины обменивались новостями, вспоминали прошлое, рассказывали друг другу сказки или были. Женщины садились с работой у огня. Ночные встречи так и назывались «посиделки у огня». В длинные зимние вечера практиковались также собрания у очажного огня мужчин и женщин вместе с детьми, для совместных бесед и развлечений в доме родственников, соседей. В этих случаях для коллективной трапезы варили злаковую (лакцы, аварцы) или мучную (даргинцы) кашу.

Зимой в отдельных аварских селениях (Карата, Гергебиль, Ругуджа, Гуни и др.) принято было устраивать праздники песни. На них, по договоренности, съезжались знаменитые, известные во всей Аварии певцы: Эльдарилав из Ругуджа, Курбан и Тажудин из Инхело, Аццал Гаджи из Чиркея, певцы из Ассаба, Батлуха и др. В празднике принимали участие мужчины всех возрастов; женщины же, довольствовались только ролью зрителей. Все участники и зрители собирались на самой большой сельской площади у огромного костра, так как ни один дом в селении не мог вместить всех участников и желающих быть зрителями. Дрова для костра поставлял каждый квартал селения по очереди. На этих праздниках разворачивались настоящие состязания между певцами, которыми традиционно были мужчины, женщины стали принимать в них участие только в 30-е гг. XX в. В таких состязаниях выявлялись молодые таланты.

Даргинцы Ашты-Кункинского участка всю зиму ежевечерне устраивали танцы на центральных площадях селений у огромного костра из дров и кизяка. На эти танцы должны были обязательно выходить все девушки, молодые вдовы и юноши селения. За невыход сюда кого-либо из девушек принято было сурово наказывать ее: молодые люди имели право реквизировать для общесельского костра большую часть топлива, заготовленное семьей девушки на зиму.

Огню приписывалась могучая целительная и очистительная сила, поэтому все, кто мог, вплоть до больных и стариков, стремились прыгнуть через разожженный костер, независимо от времени года, хотя весенний считался более сильным и благотворным. Аварцы, лакцы при прыжках приговаривали: «Отдаю болезнь и немощь огню, а здоровье забираю телу»; табасаранцы, лезгины, рутульцы, обращаясь к огню костра, произносили: «Грехи отдаю тебе, благодать забираю себе». Практически все народы,

обращаясь к огню, просили: «Мы прожили весь год до весны хорошо, дай, Всевышний, возможность прожить не хуже, в течение следующего года!» и т.п. Огонь этих костров, особенно весенних, поскольку это было время, когда просыпается природа, связывался с производящей деятельностью природы. Не случайно, лакцы, обращаясь к огню, произносили заклинания такого содержания:

*«Кто имеет овец – пусть увеличатся! Уррай!
У кого коровы есть – пусть увеличатся! Уррай!
Пусть уродит земля, да не будет засухи! Уррай!
Пусть уподобятся всходы по густоте овчинным папахам! Уррай!»*

Примечательно отношение к производным костра – пеплу, угольям, головням: их считали чудодейственными предметами, разносили по пашням, садам и огородам, на золе настаивали воду, которую употребляли в качестве лекарства, стирали вещи, чтобы долго служили. Особый смысл, видимо, придавался и звукам от горящего костра – треску, шуму, как и вообще шумовым действиям, производившимся в ночь, когда отмечали различные праздники, основным событием которого считалось разведение костра.

Очень большую роль играл огонь и в семейной обрядности. Цельную знаковую систему, конечной целью которой было обеспечение благополучия и потомства для брачующихся, представлял собой свадебный обряд. В нем есть определенные этапы. В частности, переход невесты в дом жениха. Это один из центральных этапов, которому предшествовал девичник, поскольку в нем важную роль играл не просто огонь, а огонь в домашнем очаге. Культовая связь невесты, женщины с домашним очагом, была предельно очевидной.

У большинства горных и высокогорных народов Дагестана невесту в дом жениха вели, как правило, после полуночи, когда активизируется вся потусторонняя, вредоносная нечисть. С этим связано, что невесту вели по узким улочкам пешком или на коне, в одежде, изобиловавшей серебряными украшениями, которые своим позвякиванием отпугивали вредоносную силу, для этого же, освещая дорогу, несли зажженные факелы. У рутульцев, например, по ходу следования невесты жгли и небольшие костры. У табасаранцев впереди свадебного поезда несли зажженную лампу, которая отражалась в зеркале в руках одной из женщин. Важно было сохранить огонь до дома жениха [19, с. 150]. У аварцев сел. Ругуджа жгли костры, только когда выходила замуж вдова, поскольку она нуждалась в большей очистительной силе огня, а факельного очищения ей не хватало. Вообще факел – широко известный и сохранившийся поныне вид ритуального огня. Первоначально, это была головня, вынутая из ритуального костра во время праздничного веселья. В день встречи весны молодежь с выхваченными из огня палками и поленьями описывала круги в воздухе, гонялась друг за другом, заставляла женщин и девушек подсакивать повыше («чтобы уродились посевы высокими») и т.п. С головнями, взятыми из ритуального костра, а позже и с факелами, совершались ритуалы, которые можно отнести к магии плодородия, к очистительным или охранительным действиям. Хотя объяснения были самые разные: например, у аварцев Карахского участка невеста при входе в дом жениха должна была перешагнуть через костер и наступить на ружье, по народным представлениям, «чтобы была крепкой, как его приклад», а огонь костра в представлениях, уже был как само собой разумеющийся. Невеста в сел. Ругуджа (совр. Гунибский р-он), входя в дом жениха, должна была перешагнуть через очажный треножник, который ставили у порога. По представлениям, этот обряд символизировал приход новой хозяйки очага. Есть сведения, что в глубокой древности невесту встречали костром у порога, можно предположить, что тренога стала условной заменой костра. У даргинцев Ашты-Кункинского участка при выходе невесты из родительского дома и при входе в дом жениха перед свадебной процессией разводили костер, мимо которого должна была пройти невеста; костры могли разжигаться многократно и на пути свадебного поезда. Бесспорно, в этих свадебных обрядах учитывалась основанная на древнейшем мировоззрении народов Дагестана очистительная и охранительная сила огня. Вступая под защиту новой семьи, у которой свои домашние духи, невеста должна была очиститься от влияния всех сил своего дома, поскольку они могли не подойти друг другу, быть враждебными культу новой семьи, в которую она должна была перейти.

Важнейшим объектом, вокруг которого строятся несколько значительных ритуалов свадебного обряда, является очаг. Домашний очаг, как и объекты и предметы, так или иначе связанные с ним,

являлись одними из самых существенных и значимых символов семьи, рода, тухума. Сакральное отношение к домашнему очагу было характерно для большинства народов Кавказа. В частности, абхазы считали очаг местом обитания божества плодородия *Ажьсахара* (досл. «наращивающий плоть») [27, с. 363]. Очагом и надочажной цепью, т.е. домашним, прирученным огнем, клялись женщины, ими же проклинали [28, с. 121]. Пеплом из очага посыпали голову при смерти хозяина дома.

Очаг – символ коллектива, вокруг него объединяющегося. В обозримую для этнографических исследований эпоху – символ семьи. *Считалось, что души предков собираются над очагом, вдыхают запах от еды и принесённых жертв по четвергам.* «Семейный очаг», «хранительница очага» – переносный смысл этих выражений повсеместен и ясен для всех [29, с. 379]. Разжигание ритуального огня, в частности в домашнем «очаге» народов Дагестана, имеет неперемное условие: огонь должен быть «новый», «свежезаженный» (можно предположить, по аналогии с ритуальным огнем других народов мира, которые должны были перед зажжением ритуального костра потушить все лучины, светильники, очаги, горевшие до этого в жилом помещении и зажечь огонь от вновь добытого [12, с. 42]). Этот обычай очень похож на манипуляции с водой во время похоронного обряда народов Дагестана: после выноса тела покойника для похорон, принято было всю воду в доме вылить и принести новую, «живую», желательную из проточного источника; сделать влажную уборку с мытьем стен, в комнате, где расстался с жизнью покойный.

В прошлом, прощаясь с родительским домом, невеста совершала три круга вокруг семейного очага. У народов Дагестана, особенно в высокогорье, где открытые очаги сохранялись довольно долго, или они функционировали параллельно с другими печными и отопительными сооружениями, ещё в начале XX в. для прощания невесту подводили к цепи, висящей над огнём. Надочажная цепь была окружена ореолом святости, в силу которой верили и считали, что она символ изобилия и бараката в доме, покоя, плодovitости семьи. Можно констатировать: ни одно семейное мероприятие, связанное с торжеством или печалью, не обходилось без упоминания очага или огня в нем. Среди основных достоинств мужчины и женщины почиталось умение обращаться с огнем: быстро разводить и поддерживать его, хранить и пользоваться им.

Очаг в некоторых обрядах свадебного цикла играл и разъединительную роль. Этот разъединительный аспект свадебной обрядности особенно характерен для ритуалов, происходивших в доме невесты накануне свадьбы, вплоть до увоза ее в дом жениха. Это известные девичники, которые принято было устраивать перед свадьбой повсеместно. Отсюда и своеобразный эмоциональный настрой, диссонирующий с существом свадьбы, грусть и печаль молодой. Невеста прощается с домашним очагом, с кругом близких людей, с девичеством. Этот разрыв, исключение ее из половозрастного класса молодых девушек освящается обрядовыми действиями, совершавшимся, как правило, в кругу девушек. В лезгинском сел. Хлут девичник назывался «*рушан цай*» («девичий огонь»). Во время его проведения принято было на очень короткое время тушить огонь в домашнем очаге, как символ отречения от него. У лезгин сел. Луткун тоже было принято на девичнике тушить огонь: назывался он «*чай туьхурун*» (погасить огонь). Похожий ритуал – «*чырагь сёндюрен*» (тушение светильника) практиковался у табасаранцев – они тушили светильник в комнате, где проходил девичник.

Не менее важным этапом свадебной церемонии является приобщение невесты к новому дому и роду. В прошлом ритуализированный переход невесты в новую социальную категорию сопровождался обхождением ею очага и прикосновением к надочажной цепи в новом для нее, доме жениха. Так происходило в прошлом вхождение невесты в новую семью, которая должна была стать для неё родной. Это символизировало приобщение невесты к духам, покровительствующим этому дому. Обхождение очага невестой составляет необходимую часть брачного ритуала. Участие в ритуале символизирует для невесты готовность присоединиться к культуре домашних божеств той семьи, членом которой сделал её брак. В лезгинском сел. Ахты молодых в общую комнату приглашали на третий день после свадьбы. Невеста приносила наполненный водой кумган для омовения и лампу – символы домашнего очага.

Неслучайно при переселении семьи в новый дом в него переносили головню, зажженную от старого очага. Обязательно надо было забрать и надочажную цепь, и треножник, который стоял над очагом. Причем, зажечь этой головней огонь в очаге нового дома должна была именно хозяйка дома. Это ритуал, в котором заложены элементы многих верований и представлений. Вообще, у большинства народов высокогорного Дагестана считалось, что у очага в новом доме (в настоящее время у другого главного в доме места приготовления пищи – кухне, т.е. центра женских работ) садились первыми

женщины дома и обращались к очагу: «Пусть в очаге горит наш чистый огонь. Дай нам дорогу во всех делах земных». Первую золу из нового очага хозяин дома должен был рассыпать с магической целью на собственной земле, чтобы его поле, сад получили силу от семейного очага.

Считалось, что дом, в котором не зажигался огонь, быстро разрушается, поскольку в нем нет живой жизни. Самым страшным проклятием считалось пожелание: «Да потухнет в твоём доме огонь очага!». При потухшем очаге, который считался местом обитания семейных добрых духов, поселялись, якобы вредоносные духи, которые, по народным представлениям, забирали силу дома, поскольку не было охраны – живого огня, и дом ветшал очень быстро.

Очаг и огонь выступают как ценности, на которых держится всё благополучие семьи. Неслучайно, все важные семейные мероприятия обсуждались и проводились вечерами у зажженного очага. Очаг и постоянно горящий в нём огонь считались самым священным местом в доме. Многообразие обычаев, обрядов, традиций, связанных с почитанием семейного очага, свидетельствуют о глубоком проникновении огня в бытовую культуру семьи, становление которой тесно связано с процессом его освоения. В частности, во время родов в древности всегда зажигали очаг, позже топили печь. В помещении, где рожала женщина, должен был присутствовать огонь. Не случайно, если ребенок не болел, рос здоровым, у чамалал говорили: «Он точно у очага родился», имея в виду, что огонь «наградил» его в момент рождения своей жизненной силой. Практически у всех народов Дагестана, ребенка до года не выводили гулять, не нарисовав на лбу крестик угольком. Как утверждали, от сглаза. Уголек от огня использовали при купании младенцев: одни народы его сразу клали в воду, другие щипцами гасили его в воде и закидывали обратно в огонь. В похоронной обрядности также отводилось определенное место свету от огня. У многих народов Дагестана, сорок дней держали зажженной лучину или лампу в той комнате, где скончался или лежал до выноса на кладбище покойник. Считали, что все ночи душа покойника приходит в эту комнату, но только при свете от огня.

Почитание огня, его сакрализация – явление универсальное. В религиозном пантеоне соседних чеченцев известна, например, «Мать огня» (*Шенана*) [17, с. 418]. В отношении к огню существовали также определенные табу. Например, у даргинцев сел. Кадар в огонь нельзя было бросать волосы и луковую шелуху, как полагали, это могло осквернить его [30, с. 322–323]. Практически все народы Дагестана запрещали при разжигании огня ссориться между собой. Если человеку предстояло провести ночь в горах, он обязан был поддерживать огонь, иначе, как говорили, к нему могли подойти представители нечистой силы: шайтаны, джины. Нельзя было отдавать огонь из дома в сумерки соседям. Говорили, что из дома может уйти благоденствие (баракат). Возможно, что именно с этим табу была связана одна из традиций, соблюдавшихся у аварцев сел. Ругуджа. Когда люди собирались на посиделки у огня в зимние вечера, каждый приходил, освещая дорогу, со своей лампой, керосиновым фонарем, возможно ранее с факелом или лучиной. Все источники света аккуратно хозяйки выстраивали у порога, снижали фитиль, но никто не тушил. Возвращались после посиделок все со своим огнем.

Таким образом, огонь, заменители огня (лучина, факел, лампа, фонарь), его производные (уголь, пепел) всегда играли огромную роль в повседневной жизни людей. Праздники, в которых участвует огонь и связанные с огнем ритуалы – прямые наследники древних представлений и традиций, потерявшие свой первоначальный сакральный, в основе языческий, смысл; и, к счастью, несмотря на общее «религиозное сопротивление» и воздействие на умы с точки зрения средневекового религиозного нигилизма, воспринимаемого, как «чистый ислам» (хотя религия не догма и должна идти в ногу со временем), многие праздники сохраняются и поддерживаются общественностью, как элемент национальной культуры.

Наблюдая за отношением народов Дагестана к огню, можно предположить, что произошла определенная инверсия всего, что связано с огнем в их духовную и бытовую культуру. Обезвреживающие свойства огня и дыма, подмеченные на практике, эксплицитно перенесены в сферу сверхъестественного, отсюда и представление, что огонь может уничтожить любое зло, предохранить от всякой нечистой силы, может наделить скот плодовитостью. Но имея в виду, амбивалентность огня (способность принести как пользу, так и вред), в отношении всего, что связано с ним, должны были соблюдаться определенные правила, чтобы не осквернить, не «разозлить» огонь.

Таким образом, изучение отношения к огню и его производным (пеплу, углям, головне, факелам), множественных граней огня, его амбивалентности, как реликта ранних форм религии, который органично был приспособлен к исламу, создав причудливое переплетение остатков домонотеистических верований и мусульманских установлений, применение огня и его производных в праздничной

культуре, свадебной, родильной, похоронно-поминальной обрядности, позволяет внести еще один штрих в воссоздание более полной картины символики огня, как составных элементов кавказского культурогенеза, в частности, семейно-бытовой, общественной и духовной культуры дагестанцев.

И несмотря на то, что в современном представлении огонь играет только утилитарную роль и сакральность его почти позабыта, существует мода на применение свечей, самых разных цветов и видов, для создания уюта и атмосферности в доме, при вечерних встречах в общественных заведениях. Огонь и его производные всегда с нами, в силу темпоральности сакрального отношения к огню в традициях народов Дагестана.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: Академический проект, 2019. 542 с.
2. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М: Наука, 1966.
3. Поршнев Б.Ф. О древнейшем способе получения огня // Советская этнография. 1955. №1. С. 7–28.
4. Katharine MacDonald. The use of fire and human distribution // Temperature: Multidisciplinary Biomedical Journal – 2017.01.2024. Т.4. Вып.2. 153-165. ISSN2332-8940. Doi:10.1080/23328940.2017.1284637
5. Амирханов Х.А., Бронникова М.А., Таймазов А.И. О следах огня на стоянке олдована Айникаб 1 в Центральном Дагестане // Древнейший Кавказ: перекресток Европы и Азии. Санкт-Петербург: Институт истории материальной культуры РАН, 2013. С. 7–19. EDN SINZEV.
6. Амирханов Х.А. Каменный век Южной Аравии. М.: 2006, с.311.
7. Кушнарев К.Х., Чубанисвили Т.Н. Древние культуры Южного Кавказа. Л., 1979. С. 163
8. Мартиросян А.А. Первобытные иероглифы Армении и их Урарто-Армянские двойники. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1973. - 80 с.
9. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств на территории Дагестана (типология, характеристики, персонификации). Махачкала: «ДИНЭМ», 2009. – 407 с.
10. Иванова Ю.В. Обрядовый огонь // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: наука, 1983. С. 116-130.
11. Рене Гёнон. Символика креста (Пер. с франц.). М.: Прогресс –Традиция, 2008. – 704 с.
12. Kuhn A. Mythologische Studien. Gutersloh, 1886. Bd.1. S. 100-102.
13. Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – начале XX века. Ленинград: Наука, 1988.
14. Керимов Э, Аханчи П. Огнепоклонство в контексте зооастризма и индуизма. Баку: Азертадж, 2014.
15. Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. – 216 с.
16. Бабаев Т. Традиционные праздники // Азербайджанцы. Сер. «Народы и Культуры». М.: Наука, 2017. – 708 с
17. Чеченцы / отв. ред. Л.Т. Соловьева, В.А. Тишков, В.И. Хасбулатова. М.: Наука, 2012. – 622 с.
18. Рамазанова З.Б. Обряды, праздники и игры зимнего цикла горцев Дагестана в конце XIX – начале XX в. (этноэкологический аспект) // Современные исследования социальных проблем. 2018. Т. 10. № 1-1. С. 184–202. DOI 10.12731/2077-1770-2018-1-184-202. – EDN VTPKFC)
19. Алимova Б.М. Табасаранцы. XIX – начало XX века. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992.

REFERENCES

1. Porshnev BF. *On the Beginning of Human History (Problems of Paleopsychology)*. Moscow: Academicheskii Proekt, 2019. (In Russ)
2. Semenov YuI. *How Humanity Came to Be*. Moscow: Nauka, 1966. (In Russ)
3. Porshnev BF. On the Most Ancient Method of Obtaining Fire. *Soviet Ethnography*. 1955; 1: 7-28. (In Russ)
4. Katharine MacDonald. The Use of Fire and Human Distribution. *Temperature: Multidisciplinary Biomedical Journal*. 2017; 4(2): 153-165. ISSN2332-8940. DOI: 10.1080/23328940.2017.1284637
5. Amir Khanov HA., Bronnikova MA., Taymazov AI. On the traces of fire at the Oldowan site of Ainikab 1 in Central Dagestan. *The Ancient Caucasus: the Crossroads of Europe and Asia*. Saint-Petersburg: Institute for the History of Material Culture, RAS, 2013: 7-19. EDN SINZEV. (In Russ)
6. Amir Khanov HA. *The Stone Age of South Arabia*. Moscow, 2006. (In Russ)
7. Kushnarev KKh., Chubanivili TN. *Ancient Cultures of the South Caucasus*. Leningrad, 1979. (In Russ)
8. Martirosyan AA. The most ancient hieroglyphs of Armenia and their Urartian-Armenian Armenian counterparts. Yerevan, 1973. (In Russ)
9. Seferbekov RI. *Pantheon of pagan deities in the territory of Dagestan (typology, characteristics, personifications)*. Makhachkala: DINEM, 2009. (In Russ)
10. Ivanova YuV. Ritual fire. *Calendar customs and rites in the countries of foreign Europe. Historical roots and development of customs*. Moscow: Nauka, 1983: 116-130.
11. Rene Guenon. *Symbolism of the cross (Translated from French)*. Moscow: Progress-Traditsia, 2008. (In Russ)
12. Kuhn A. *Mythologische Studien*. Gutersloh, 1886. Bd. 1: 100-102.
13. Bulatova AG. *Traditional holidays and rites of the peoples of Mountainous Dagestan in the XIX – early XX century*. Leningrad: Science, 1988. (In Russ)
14. Kerimov E., Akhanchi P. *Fire worship in the context of Zo-roastrianism and Hinduism*. Baku: Azertaj, 2014. (In Russ)
15. Gadzhieva SSh. *Dagestan Terekemens. XIX – beginning XX century: Historical and ethnographic research*. Moscow: Nauka, 1990. (In Russ)
16. Babayev T. Traditional holidays. In: *Azerbaijanis. "Peoples and Cultures" series*. Moscow: Nauka, 2017.
17. Chechens / eds. L.T. Solovyova, V.A. Tishkov, V.I. Khasbulatova. Moscow: Nauka, 2012. (In Russ)
18. Ramazanova ZB. Rituals, holidays and games of the winter cycle of the Dagestan mountaineers in the late 19th – early 20th centuries (ethnoecological aspect). *Modern studies of social problems*. 2018; 10(1-1): 184-202. DOI 10.12731/2077-1770-2018-1-184-202. EDN VTPKFC. (In Russ)
19. Alimova BM. *Tabasarans. XIX – early XX century. Historical and ethnographic study*. Makhachkala, 1992. (In Russ)

20. Мусаев Г.М.-С. Рутулы (XIX – начало XX вв.). Историко-этнографическое исследование. Махачкала: Издательство «Юпитер», 1997, с.234. 288 с.
21. Булатова А.Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах горного Дагестана в XIX – нач. XX вв., связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980.
22. Курбанов М.-З.Ю. Буркун-Дарго. История, культура и быт: прошлое и настоящее. Махачкала, 2015.
23. Карпов Ю.Ю. Персонажи шайтлинского праздника игби: атрибуты костюмов и общественные функции // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л., 1989. Т. 43. С. 133–152.
24. Мусаева М.К. Хваршины XIX – начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. – 234 с.
25. Вовк О.В. Знаки и символы в истории цивилизации. М., 2005. С. 60
26. Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев. Махачкала, 2004. – 334 с.
27. Абхазы / отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун. М.: Наука, 2002. – 547 с.
28. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб, 2001.
29. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М: Политиздат, 1964.
30. Курбанов М.-З.Ю., Омавов Ю. Кадар и кадарцы. Очерки истории и этнографии. Махачкала, 2023. – 363 с.
20. Musaev GM-S. Rutuls (XIX – early XX centuries). *Historical and ethnographic study*. Makhachkala: Yupiter, 1997. (In Russ)
21. Bulatova AG. On some family and village-wide rituals of mountainous Dagestan in the 19th – early 20th centuries associated with the spring-summer calendar cycle. *Family life of the peoples of Dagestan*. Makhachkala, 1980. (In Russ)
22. Kurbanov M-ZYu. *Burkun-Dargo. History, culture and life: past and present*. Makhachkala, 2015. (In Russ)
23. Karpov YuYu. Characters of the Shaitlinsky holiday Igbi: attributes of costumes and social functions. *Collection of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography*. Leningrad, 1989; 43: 133-152. (In Russ)
24. Musaeva MK. *Khvarshins of the 19th – early 20th centuries. Historical and ethnographic research*. Makhachkala, 1995. (In Russ)
25. Vovk OV. *Signs and symbols in the history of civilization*. Moscow, 2005. (In Russ)
26. Khalidova MR. *Oral folklore of the Avars*. Makhachkala, 2004. (In Russ)
27. *Abkhazians*. Eds. Yu.D. Anchabadze, Yu.G. Argun. Moscow: Nauka, 2002. (In Russ)
28. Karpov YuYu. *Women's space in the culture of the peoples of the Caucasus*. Saint-Petersburg, 2001. (In Russ)
29. Tokarev SA. *Religion in the history of the peoples of the world*. Moscow: Politizdat, 1964. (In Russ)
30. Kurbanov M-ZYu., Omavov Y. *Kadar and the Kadars. Essays on history and ethnography*. Makhachkala, 2023. (In Russ)

Поступила в редакцию 23.08.2024 г.
Принята в печать 10.09.2024 г.
Опубликована 15.09.2024 г.

Received 23.08.2024
Accepted 10.09.2024
Published 15.09.2024



Аракелова Виктория Александровна
к.и.н., профессор
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван, Армения
Ереванский государственный университет, Ереван, Армения
caucasoiranica@gmail.com

«РАБ АЛЛАХА», СВЯТОЙ, УНИВЕРСАЛЬНОЕ БОЖЕСТВО: ХИДР У ЕЗИДОВ И ЗАЗА-АЛЕВИТОВ

Аннотация. Хидр – одна из универсалий исламского мира, персонаж, засвидетельствованный практически у всех мусульманских народов Передней Азии и шире, особенно популярный в мистических орденах и народном исламе. Кроме того, Хидр отмечен особой адаптивностью к немусульманским традициям в контактных зонах, способностью влиять на местные культы и самому обретать черты неисламских персонажей, в частности, христианских святых. Целью данной работы является выявление ниши, основных доменов, функций и характеристик Хидра в религиозных традициях езидов и заза-алеви́тов. Образ Хидра у упомянутых народов представляет особый интерес: он почитается не просто как праведник, наставляющий людей на пути благодетели, но и как божество. Обращение к этим двум традициям обусловлено, кроме прочего, тем, что религия езидов обнаруживает ряд разительных параллелей с крайнешиитскими доктринами, в том числе, с верованиями заза-алеви́тов; последнее находит подтверждение в том числе в специфике почитания Хидра у двух народов. В основе методологии исследования – сравнительно-исторический анализ, проведенный, в том числе, с привлечением не введенных в широкий научный оборот материалов армянской историографии и ранее опубликованных без перевода и комментариев материалов езидского фольклора, а также полевых материалов, собранных автором в среде езидов Армении, заза исторического Дерсима (ныне Тунджели, Турция) и заза-эмигрантов – выходцев из Дерсима, проживающих в Германии и Франции. В результате проведенных исследований и сравнительного анализа, удалось воссоздать нишу, основные функции и характеристики Хидра в верованиях езидов и заза-алеви́тов, выявить специфику почитания Хидра, свойственную именно этим двум традициям, прежде всего – его статус как божества, обнаруживающего функциональные параллели с теми аутентичными персонажами, чьи домены так или иначе совпадают с традиционными сферами влияния общемусульманского Хидра.

Ключевые слова: Хидр; Хыдыр-наби; Хызыр; езиды; заза-алеви́ты; Шарфадин; Последователи [Пути] Истины; народный пантеон; божества-покровители скотоводства; армяне, Сурб Саргис

Для цитирования: Аракелова В.А. «Раб Аллаха», святой, универсальное божество: хидр у езидов и заза-алеви́тов // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 709-719. doi.org/10.32653/CH203709-719

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203709-719>

Research paper

Victoria A. Arakelova,
PhD in History, Professor
Russian-Armenian (Slavonic) University, Yerevan, Armenia;
Yerevan State University, Yerevan, Armenia
caucasoiranica@gmail.com

THE SERVANT OF GOD, THE SAINT, THE UNIVERSAL DEITY: AL-KHIDR IN THE YEZIDI AND ALEVI-ZAZA TRADITIONS

Abstract. Al-Khidr is a universal figure in the Islamic world, a character widely recognized throughout Muslim societies and particularly prominent in mystical orders and folk Islam. He is notable for his exceptional adaptability to non-Muslim traditions in contact zones, his ability to influence local cults, and his capacity to assimilate characteristics of non-Islamic figures, especially Christian saints. This study aims to define the niche, primary domains, functions, and characteristics of Khidr within the Yezidi and Alevi-Zaza religious traditions. The figure of Khidr among these peoples is of particular interest, as he is revered not only as a righteous man who guides people towards beneficence but also as a deity. Our focus on these two traditions is further justified by the Yezidi religion's notable parallels with heterodox Shi'a doctrines, which include the beliefs of the Alevi-Zazas. This is confirmed, amongst other factors, by the specific ways Khidr is venerated by these two groups. The research employs comparative historical analysis, drawing on Armenian historiographical materials not previously widely circulated in scholarly circles, Yezidi folklore materials published without translation or commentary, and field materials collected by the author from Yezidis in Armenia and Zazas from historical Dersim (modern Tunceli, Turkey), as well as Zaza emigrants from Dersim currently residing in Germany and France. As a result, we reconstruct the niche, main functions, and characteristics of Khidr in the Yezidi and Alevi-Zaza beliefs, and define the specific veneration of Khidr that is typical of these two traditions, especially his status as a deity. This reveals functional parallels with authentic characters whose domains, in one way or another, coincide with the traditional spheres of influence of this universal Muslim character.

Keywords: Al-Khidr; Khidir-nabi; Xizir; Yezidis; Alevi-Zazas; Sharfadin; Followers of the [Path] of the Truth; folk pantheon; patron deities of cattle breeding; water element; Armenians; Surb Sargis

For citation: V.A. Arakelova. The servant of god, the saint, the universal deity: Al-Khidr in the Yezidi and Alevi-Zaza traditions. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No 3. P. 709-719. doi.org/10.32653/CH203709-719

© V.A. Arakelova, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Хидр (Хизр, Хызыр, аль-Хадир; араб. al-Xidr – букв. «зелёный», перс. Xizr, Хыдыр-наби (Xidir-nabī(navī) – букв. пророк Хидр) – персонаж, засвидетельствованный практически у всех мусульманских народов Передней Азии и шире, особенно популярный в мистических орденах и народном исламе, представляет собой одну из ярких универсалий исламского мира. Вряд ли существует другая мифологическая фигура, которую можно с той же уверенностью обозначить как *deus universalis* (безусловно, с оговоркой условности термина *deus* в контексте ислама). Универсальность Хидра проявлена не только в обширнейшем ареале распространения связанных с ним верований – от арабского мира до Центральной Азии, от Балкан до Индии, но и с разнообразием его функций, широтой домена, покрывающего множество сфер жизнедеятельности человека, а также связью с природой в самом широком смысле.¹ Кроме того, Хидр отмечен особой адаптивностью к немусульманским традициям в контактных зонах, способностью влиять на местные культы и самому обретать черты неисламских персонажей, в частности, христианских святых (на Балканах – Святого Георгия, в контактных зонах с армянским христианством – Сурб Саргиса (Святого Сергия)² и даже индуистского божества Варуны.³

В данной работе мы рассмотрим две религиозные традиции, езидов и заза-алевитов, в которых образ Хидра представляет особый интерес: здесь Хидр почитается не просто как праведник, наставляющий людей на пути благодетели, а как божество. Обращение к этим двум традициям обусловлено также тем, что религия езидов обнаруживает ряд разительных параллелей с крайнешиитскими доктринами, в том числе, с верованиями заза-алевитов, последнее находит подтверждение и в особенностях фигуры Хидра у двух народов.⁴

Работа написана на основе сравнительно-исторического анализа, с привлечением не введенных в широкий научный оборот материалов армянской историографии и ранее опубликованных без перевода и комментариев материалов езидского фольклора, а также полевых материалов, собранных автором в среде езидов Армении, заза-алевитов исторического Дерсима (ныне Тунджели, Турция), а также заза-выходцев из Дерсима, ныне проживающих в Германии и Франции.

В отличие от большинства народов региона, у которых с приходом ислама Хидру были переданы функции ряда местных доисламских божеств, прежде всего, покровителей скотоводства, а также охоты, в случае и с езидами, и с заза-алевитов, мы наблюдаем, наряду с культом вездесущего и многофункционального Хидра, аутентичных персонажей, сохранившихся на уровне народных пантеонов, с частичной передачей их функций Хидру или взаимным наложением доменов.⁵

В религии езидов, *Шарфадин*, определяемой ее носителями как единобожие, помимо единого бога, *хуаде*, и его манифестаций сохраняется широкий пласт прочих сакрализованных традицией фигур, некоторые из которых определяются как божества.⁶ Одной из таких фигур и является Хыдыр, или Хыдыр-наби (о нем, в частности, [14, р. 95–97]).

Как и в ряде других традиций (см., в частности, [15; 16, р. 141–159]), у езидов Хыдыр-наби часто отождествляется с пророком Ильей, что послужило причиной возникновения персонажа с двойным именем Хыдырнаби-Хыдыральяс (Xidirnabī-Xidiraylās), или просто Хырдальяс (Xirdaylās).

Хыдыр-наби в езидской традиции – небесный воин, всадник на белом коне (*haspē sīyārē bōz*), который без усталости мчится по горам и ущельям: *mērē gāz-gēdūkā* – «муж гор и ущелий».

Он покровительствует молодежи, опекая влюбленных, помогает путникам, особенно заблудившимся или попавшим в бурю, увеличивает достаток в доме и вызволяет из беды. Молясь о находящемся в пути близком, у езидов принято обращаться к Хыдыр-наби: *Yā Xidir-nabī, tu bēyī hawāra rēvīyē rīyā* – «О Хыдыр-наби, будь подмогой путникам!».

Праздник Хыдыр-наби – один из наиболее значительных в фестивльном календаре езидов. По одной версии, он отмечается в первую пятницу после 13 февраля, которой предшествует трехдневный пост (*řōžīyē Xidir-nabī*) [17, р. 33–34]. По другой версии – в четвертую среду после 16–20 февраля [18, р. 73].

1. Среди последних фундаментальных трудов по особенностям образа и характеристикам Хидра в разных традициях, см., в частности, с подробной библиографией [1; 2].

2. Подробнее об этом см., в частности, [3; 4; 5].

3. См., например, [6, р. 157–167; 7].

4. О месте езидизма в ближневосточной недогматической среде и параллелях с крайнешиитскими группами, см., в частности, [8; 9].

5. Подобная картина сохранилась у северных талышей (проживающих в прикаспийских провинциях Ирана), а также у ряда прочих этнических групп Ирана, занимающихся отгонным скотоводством, в традициях которых Хидр «уживается» с сохранившимися доисламскими персонажами-покровителями скотоводства (см., в частности, [10; 11]).

6. Подробно о езидах и их религии: [12; 13; 14].

В день праздника езиды разрисовывали мукой основные несущие балки дома, нанося на них причудливые картинки: фигурки домашнего скота, небесные тела, людей и т.д. Именно в праздник Хыдыр-наби в среде езидов можно было наблюдать интересный архаичный элемент – ритуальное качание на качелях как форму избавления от скопившихся за прошедший год грехов. В доме устанавливали качели, раскачиваясь на которых, взрослые члены семьи говорили друг другу: *Gunē xwa dāwāšma* – «Вытряхивайте свою вину».⁷

За день до праздника молодые девушки пекли соленые пирожки, ели их и в течение всего дня не пили воду, с тем чтобы ночью увидеть суженного – им станет тот, кто напоит их во сне. Интересно, что именно в праздник Хыдыр-наби принято было обращаться с сугубой молитвой и к другому езидскому божеству – *P'irē libnā(n)* (букв. «Пир (дух или покровитель) необожженного кирпичика (араб. *laban*)» – *du'ā-qabūl P'irē libnā* [14, р. 99]). Пир-лыбына(н), будучи покровителем домашнего хозяйства, ответственен не только за собственно дом (на что напрямую указывает его имя), но и за семью, матримонимальные узы. Считалось, что именно он устраивает свадебные дела, способствуя браку между влюбленными.

Таким образом, функция покровительства влюбленным сближает Хыдыр-наби с аутентичным персонажем, культ которого сохранился лишь отчасти и только среди езидов Ирака. Разделяя эту функцию с универсальным Хыдыр-наби, езидская традиция вводит молитву Пир-лыбына о влюбленных в канву праздника Хыдыр-наби, существенный сегмент которого посвящен именно молодым.

Также в ночь праздника ставили миску с мукой из жаренных зерен на специальную постельную кладку (*stēř*) – одно из наиболее сакральных мест в езидском жилище, в котором, по поверьям, обитает Пира Стер, дух постельной кладки (*stēř* – из др.-ир. **straia*, корень **star*- «стелить»), невидимая глазу старушка, покровительствующая дому и семье [14, р. 92]. Езиды верили, что Хыдыр-наби должен оставить в миске с мукой след своего копыта или конского копыта как знак своего расположения.

В предпраздничный день и в праздник молодые люди разжигали костры (*gu'ik*, *gu'gu'ik* или *t'alālök*), прыгали через них, приговаривая:

Ādānā giškā dyā min'ā,
Ādānā dyā min zēdaba.

«Молоко всех [матерей] – моей матери,
Пусть прибавится молоко у моей матери» [14, с. 96].

Праздничным вечером, во время поздней вечерней трапезы – *пашив*⁸ – во двор выносили две миски с едой. Одна полагалась за упокой душ усопших, а другая – Бапире Пашиву (*Bāpīrē Pāšīv*), «Старику поздней трапезы» – святому, который, согласно традиции, при жизни был добродетельным, но бездетным человеком, помогавшим людям и за это после смерти получившим дар увеличивать достаток тех семей, члены которых в вечер праздника Хыдыр-наби подают милостыню ему и за упокой душ усопших [17, р. 33–34].

Далее, начиная с ночи праздничного дня и до следующего утра, люди ходили в гости друг к другу и желали счастья и процветания семьям соседей и родственников. Предполагались угощения и подача милостыни нищим. Весь этот церемониал назывался Лайлакадр (*Laylaqadr*) (от араб. *Laylatu l'qadr* – «Ночь величия»)⁹. И ночное хождение (*šavā Laylaqadr*) во время праздника Хыдыр-наби – важное событие и в религиозном календаре езидов, имеющее, по определению известного езидского богослова Шейха Хасане Шейх Калаше, первостепенное значение для судьбы благочестивого езиды [17; 14, р. 96].

Поскольку в езидской среде образ Хыдыр-наби формировался, не в последнюю очередь, под влиянием Сурб Саргиса (Св. Сергия) – популярного армянского святого, олицетворяющего воинское начало, властвующего над бурями и особенно покровительствующего молодым, описание праздника

7. Ритуальное качание во время праздника отмечается и у народов Средней Азии. Туркмены, например, верили, что качание на качелях смывает грехи, накопившиеся за год [19, с. 17]. Л.Я. Штернберг считал, что обрядовое качание является, судя по всему, «актом имитативно-сексуальным по отношению к божеству плодородия» [20, с. 466].

8. У езидов четыре традиционные трапезы: ранним утром – *taštē*, в полдень – *frāvīn*, ранним вечером (в 6-7-часов вечера – *šiv* и поздним вечером, в 10-11 часов) – *pāšiv*).

9. Безусловно, сохранившееся в езидизме мусульманское наследие: в «Ночь величия», согласно исламской традиции, людям был ниспослан Коран, что отмечается в исламе большим праздником – *Īd al-qadr*.

во многом совпадает с празднованием дня Сурб Саргиса у армян, который отмечается по скользящему календарю в одну из суббот в период с 18 января до 23 февраля, а некоторыми деталями напоминает и *Teaṛnendaraj* (Сретенье). Кроме того, Сурб Саргис, согласно армянским поверьям, также оставляет след копыта или копыта своего коня в приготовленной специально для этого миске с жареной мукой (p'oxid/j), освящая таким образом урожай последующего года и благоденствие семьи.¹⁰

Можно провести и ряд параллелей с иранским *Šahār-šambe-sūrī*, следующим за Новрузом. Мотив оставления святым следа на пище как видимый знак его благословения широко встречается в традициях многих иранских народов и связан не только, собственно, с культом Хидра (перс. *Hazrat-e Hezr*), но и почитанием дочери Пророка Мухаммада Фатимы (*Fāṭeme Zahrā*), а также ряда других популярных фигур – праматери Евы (*Bībī Hawā*), покровительницы ткачих *Bībī Sešambe* (букв. Мать-Вторник) и проч. [16, p. 146].

В езидской традиции у Хыдыр-наби, как и у многих других божеств, есть четкая генеалогия. Он – один из сыновей Шейха Шамса, божества Солнца, значимость которого трудно переоценить в езидизме¹¹.

В молитвенном своде *Dirōzga*, в котором перечислены все двенадцать (по числу месяцев) детей Шейха Шамса (девять сыновей и три дочери), Хыдыр-наби упомянут первым:

Ya rabī, xatirā, Šēx Xidirē Šamsā ... [23, pp. 396, 397].

О, господь, хвала Шейху Хыдыр(-наби) Шамса (т.е. сыну Шейха Шамса. – прим. В.А.) ...

При этом, лишь двое из двенадцати – Хыдыр-наби и Шейх Али Шамс (покровитель странников и пленников) – реально отражены в системе верований езидов, все остальные представлены лишь номинально, только в качестве сыновей Шейха Шамса. Очевидно, что Хыдыр-наби и Шейх Али Шамс неслучайно оказались связаны генетически и оба имеют особый статус среди сыновей божества Солнца (соответственно открывая и закрывая их список в упомянутом гимне свода *Dirōzga*. Покровительство странникам – одна из наиболее выраженных функций Хидра во многих традициях, что закономерно сближает функционально и типологически обе фигуры – адаптированного к езидской традиции Хыдыр-наби и, собственно, езидское божество Шейха Али Шамса.

Важно отметить, что, исходя из материалов езидского религиозного свода (*Qawl-ū-bayt*), очевидно, что Хыдыр-наби, при всей универсальности функций и общем покровительстве главным сферам жизнедеятельности человека, не внедряется в домены абсолютно знаковых для езидов божеств-покровителей скотоводства. У езидов это – Маме (или Мам)-шыван (*Mam(ē) šivān*), т.е. «пастух (мелкого скота) Маме» и Гаване-Зарзан (*Gāvānē Zarzān*) – «пастух (крупного скота) Зарзан». Они защищают стада от волков, сглаза и болезней. Маме-шыван покровительствует мелкому скоту, Гаване-зарзан – крупному. Их имена (в большей степени имя Маме-шывана – в силу преобладания отгонного скотоводства у езидов) отражены в молитвенных формулах (ср., например, *Mamē šivān puštivānē ta ba* – «Да будет Маме-шыван защитой тебе (будет твоим покровителем)»; *Du'ae Mamē šivān sar mālē ta ba* – «Да будет благословение Маме-шывана на твоём доме (букв. «над твоим домом»)», *Gumānā ma hūnin; gumāna ma tuī, yā Mamē šivān, gumānā mā tuī, Gāvānē Zarzān* – «Вы – наша надежда; ты – наша надежда, о Маме-шыван, ты – наша надежда, о Гаване-Зарзан!» и т.д. Не обходится без обращения к Маме-шывану и один из ключевых скотоводческих праздников езидов – *Varān-bardān* («Отпускание баранов», по сути, массовое спаривание баранов и овец), отмечаемый в завершение первой декады октября [14, pp. 80–82].

Кроме того, культовое значение Маме-шывана и Гаване-Зарзана ярко прослеживается во время празднования езидского Нового года – *A'yda sar-sālē*: большой новогодний пирог – *kulučē sarē sālē* (*tōtke sarē sālē*) – нарезают на куски, предназначенные, в том числе, определенным божествам, среди которых – Маме-шыван, Гаване-Зарзан, а также дух домашнего очага Худане мале (*Xudānē mālē*) и покровительствующий земледелию Дух борозды (*Xatā jōt*, букв. «борозда плуга») [14, с. 91–92]. Как видим, предпочтение и здесь отдано аутентичным езидским божествам.

10. Подробно, см. [21].

11. Шейх Шамс – одна из самых упоминаемых фигур в езидском религиозном своде, а употребляемые по отношению к нему эпитеты настолько специфичны и возвышены, что порой склоняют исследователей к неверному атрибутированию езидов как солнцепоклонников. Шейха Шамса называют и самой сутью религии (*Šēx Šims masabē mīna* – «Шейх Шамс (суть) моей религии»), и светилом веры (*čirā dīnē*), и силой веры (*qawatā dīn*), и *киблоу* (*qibla*), и господином мистического знания (*xudānē ma'rifatē u ark'ān u nāsīna*), и светилом езидской общины (*čirā bar sunatē*), и даже «оком бога» (*čavē xwadē*). См. о нем подробно: [22, p. 56-67; 14, p. 62-69].

Таким образом, езидский Хыдыр-наби, будучи значимым и очень популярным в народе божеством и выступая покровителем всего и вся, не находит столь частого отражения в религиозных текстах, как многие исконно езидские персонажи. Кроме того, несмотря на наличие собственного праздника (ключевой момент сакрализации в традиции), он почти не заметен в ритуальных практиках, связанных с важнейшей для езидов традиционной формой хозяйствования – скотоводством. Здесь Хыдыр-наби, несмотря на его формальное общее покровительство, также оттеснен, собственно, езидскими боже-ствами, не выходящими за рамки религиозной традиции Шарфадин.

Хыдыр-наби, таким образом, остается весомой фигурой, сохранившейся в традиции, наряду с прочими элементами исламского наследия, и после дистанцирования общины от ислама и формирования, собственно, езидских идентичности и религиозной традиции.¹² Уже в рамках последней Хыдыр-наби получает статус божества, обзаводится, собственно, езидской сакральной генеалогией и занимает прочное место в народном пантеоне.

В среде заза-алевитов, которые исповедуют особую, локальную форму крайнешиитской доктрины, называемую ими *Yol Uşaqi* («Путь [абсолютной] Истины»),¹³ Хызыр (Hizir), также *Xêlas* (сокращенное Хызыр-Ильяс) – многофункциональное божество с рядом универсальных функций. Он максимально приближен к высшей ступени священной иерархии заза-алевитов – триаде Аллах-Мухаммад-Али. Хызыр вездесущ и практически всемогущ. Хызыр проникает практически во все сферы повседневной жизни жителей региона. В среде заза-алевитов распространена поговорка «В Хызыра верят даже неверующие». Обращения к нему *Xizir tōrî yardim bikî* (зазаки «Да поможет тебе Хызыр») можно услышать по любому поводу, фраза *Xizir murāde tobu kerî* (зазаки «Пусть Хызыр исполнит твоё желание») – одна из стандартных формул прощания, а *Ya Xizir* («О Хызыр!») – самая распространенная надпись на разного рода амулетах [29, p.78].

В верованиях заза-алевитов Хызыр также обнаруживает ряд параллелей с армянским Сурб Саргисом¹⁴, но вбирает в себя (зачастую дублируя) качества и функции, свойственные другим божествам, прежде всего – главе народного пантеона заза-алевитов Дузгыну (*Dūzgin*, *Dūzgin-bābā* или *Dūžik-bābā*)¹⁵. Дузгын повелевает бурями, громом и молниями, защищает народ от природных невзгод и нашествий инородцев. Он готов прийти на помощь любому, но в то же время и покарать любого, кто нарушает нормы морали и человечности. Его представляют в образе эманулирующего свет бородатого (иногда лысого) человека, гарцующего на коне по горам. У этого божества есть и ряд других имен и эпитетов: *Siltān Dūzgin* (Султан Дузгын), *Dūzginē kamarî* (Дузгын ущелий и гор), *Bimbārak* (букв. «благословение» – слово, скорее всего, заменяющее, как и у езидов, табуированное название молнии), *Aspārē astōrē kimatî* (Всадник на вороном коне), *Aspārō yāxiz* (Всадник на черном коне), *Wāyir* (Хозяин, Господин) и т.д. У Дузгына есть многочисленное войско из лихих всадников, готовых по его велению на любой подвиг. Посланник Дузгына – орел (*Halīyō Siltān Dūzginî* – «Орел Султана Дузгына»), священная птица, убийство которой считается страшным грехом.

Уже из сказанного видно, как многое сближает универсального суперстратного Хызыра и аутентичного анатолийского Дузгына. Сразу же бросается в глаза внешнее сходство: практически во всех традициях Хидра изображают как благообразного бородатого человека, такими же видятся и Хызыр, и Дузгын у заза; оба предстают всадниками (как и езидский Хыдыр-наби, а также оказавшие влияние на локальные версии упомянутых персонажей христианские Святой Георгий и Сурб Саргис). Очевидны и функциональные параллели, прежде всего – способность управлять стихиями, защита людей, особое покровительство путникам.

В трудной ситуации принято взывать к Дузгыну: *Yā Haqq, Yā Dūzgin!* – «О Всевышний! (араб. haqq – букв. «[абсолютная] истина»), о Дузгын!». Заза-алевиты верят, что Дузгын придет на помощь, если помыслы молящегося чисты и сам он – праведный человек.

Существует множество обращенных к Дузгыну молитв, например:

12. Трансформация общины суфийского тариката адавийй в принципиально новую группу, отошедшую от ислама, происходит не ранее XIII–XIV вв. См. подробно [24].

13. О народе заза и их религии и культуре, см. [25; 26; 27; 28].

14. Религия заза-алевитов обнаруживает, помимо прочего, большое количество армянских элементов, что является закономерным результатом длительного совместного проживания в Центральной Анатолии (историческая Высокая Армения), куда предки заза, дейламиты, переселились в X–XI вв. из прикаспийского Дейлама (см., в частности, [3; 5, p. 389–390; 30; 31].

15. Этимология имени *Dūzgin* неизвестна, но, возможно, это вариант имени Дужик-баба (*Dūžik-bābā*), отмеченного в армянских источниках – самая высокая гора в Дерсиме, также олицетворяющая верховное божество заза-алевитов [32, с. 102–110; 210–212].

*Bērē varō jārīma,
Hawār sērō Kamarē Dūzgin,
Jāyē tō rindō, barzō.
Aspārē rāmanō yalgar ū larzō;
Bira varō jārē tanga varā,
Dast rā gōvānē čatini var arzō.
Hay dilō, hay dilō!
Wāyirō, Wāyirō,
Wāyirō, Wāyirō! [30, p. 38].*

*Приди, прошу!
Наш крик пусть достигнет ущелий Дузгына.
Место твое красивое, высокое.
Всадник скачет как ветер;
Братья, молитесь его,
Пусть вызволит нас из трудностей.
О сердце, о сердце!
Господин, Господин!
Господин, Господин!*

Помимо Дузгына, Хызыр обнаруживает определенную функциональную близость с зазийскими покровителями домашнего хозяйства и скотоводства Сарико-шуаном (Sārīkō-šūān) и Мамо-гаваном (Mamō-gāvān; последний иногда ассоциируется с Wāyirō xēr – «Хозяином (Господином) добра», который, хотя и может выступать в качестве отдельного образа, но, скорее всего, изначально служил эпитетом к Мамо-гавану)¹⁶. Хотя, как и в случае с езидами, аутентичные божества заза-алевитов имеют первостепенное значение в патронировании указанных сфер, тогда как роль вездесущего Хызыра видна в его общем покровительстве дому, хозяйству, что отражено в универсальности обращенных к нему молитв. Ср., например:

*Dūzgin, Dūzgin, Dūzgin!
Xō vīra maka...
Dāl ū būdāye mi tīya, ādire mi waka (там же).*

*Дузгын, Дузгын, Дузгын!
Не забывай (нас) ...
Ты – наш (букв. «из нашей ветви»),
дай процветания нашему дому (букв. «Открой наш огонь»).*

Возможно, самое замечательное в зазийской версии Хызыра – его очевидная связь с водой, не столь заметная у езидов, но изначально являющаяся главной характеристикой этого образа. Связь с водой (и, как следствие, с зеленью, а в конечном итоге – с бессмертием) подчеркнута в повествующих о Хидре источниках особенно явно: он садится на белую шкуру, которая становится зеленой от его прикосновения; как владыка моря, молится на зеленом ковре на поверхности воды. Аллах обращается к нему у источника жизни: «Ты – аль-Хидр, и земля станет зеленой там, где ступит твоя нога». С зеленым цветом отождествляется и сама вода – основной домен Хидра, чье имя, помимо собственно зеленого, может означать и черный цвет, и промежуточные оттенки – бурый, серый, а также цвет сочной свежей зелени (см. подробно: [15]). Этот элемент природы Хидра связал его со всем, что напрямую зависит от водной стихии как источника жизни: сочными пастбищами, обилием скота, густыми, богатыми добычей лесами; именно эта его функция позволила Хидру заменить демонизированных с приходом ислама и впоследствии утраченных покровителей скотоводства и охоты у целого ряда народов (см., в частности, [33]).

16. Wāyirō xēr – антагонист Wāyirō xirāv, «Хозяина (Господина) зла, порчи», злого духа, врага скота (наводящего падеж и проч.) и имущества в целом.

В рассматриваемых же нами традициях, сохранивших языческие божества на уровне народных пантеонов, мы наблюдаем переплетение функций Хидра с функциями аутентичных персонажей. В подобных случаях, не внедряясь полностью в чужой домен, Хидр обеспечивает некое общее универсальное патронирование той или иной сферы. Основной акцент в таких случаях делается на прочих аспектах образа Хидра. Именно это происходит с Хызыром в традиции заза-алевитов. Здесь его водная природа не столько превращает его в покровителя скотоводства (благо, этим заняты локальные божества), сколько обеспечивает «сакральность» водоемов, являющихся объектами поклонения в регионе.

Один из священных водоемов у заза-алевитов – естественное озеро Гола Чето (Gola Çeto, зазаки «место слияния вод»), расположенное на севере Тунджели (исторический Дерсим, центр заза-населенного региона), у слияния рек Мунзур и Пюлюмюр.¹⁷ Гола Чето, известное также как озеро Хызыра, является одним из главных мест паломничества (*ziyaret*) заза-алевитов [29, p. 80]. Тут явная отсылка к «слиянию двух морей» (аллегория поиска бессмертия) – месту, направляясь к которому, Муса (Моисей) и встречает «раба Аллаха», под которым большинство комментаторов усматривают аль-Хидра, ни разу не упомянутого в Коране под своим именем; другие же видят Хидра в слуге Мусы, сопровождавшем его в этом путешествии (Коран: 18, 60-82).

Воды Мунзура – ярко-голубые, тогда как Пюлюмюр буро-коричневый (оба цвета – формально в палитре Хидра). Согласно одному из местных преданий, Гола Чето – место встречи Хыдыра и Ильяса. Слияние рек – по сути, слияние двух образов в единого Хыдыр-Ильяса.

Исток Мунзура (*Munzur Gözeleri*) также считается священным и является одним из наиболее популярных объектов паломничества – *Munzur Baba Ziyareti*. Никаких объектов культа, кроме собственно источника Мунзура в этом живописном месте нет, но, согласно верованиям заза-алевитов, сами скалы и старые деревья у истоков священной реки источают благодать (*bereket*). Здесь молятся, совершаются жертвоприношения овец и коз. При этом алевиты считают *Munzur Baba Ziyareti* местом, где можно пить алкоголь даже в Рамадан.

Согласно другому преданию, Мунзур Баба – имя пастуха, который мог совершать чудеса (*keramet*).¹⁸ Однажды духовный наставник Мунзура отправился в паломничество в Мекку. В его отсутствие Мунзур посетил жену наставника и обратился к ней с просьбой приготовить какие-нибудь сладости, так как учителю, по его словам, хотелось чего-то сладкого. Жена наставника усомнилась в словах Мунзура и подумала, что он сам хочет сладкого. Тем не менее, женщина приготовила сладости, после чего Мунзур в мгновение ока оказался с ними в Мекке перед своим учителем [29, p. 78].

Есть еще одна легенда, в которой связаны Мунзур Баба и Хызыр, согласно которой, место слияния рек Мунзур и Пюлюмюр – это место встречи и примирения некогда повздоривших Хызыра и Мунзура Бабы. Здесь они связали себя узами священного братства (*musâhiblik*). Породнившись таким образом, Хызыр и Мунзур превратились в реки и слились воедино, после чего помогают всем связанным с водной стихией (тем, кто находится в море или у любого водоема, воды).¹⁹ В целом же, река Мунзур – один из самых почитаемых природных объектов в верованиях заза.²⁰

Каждый четверг вечером заза-алевиты зажигают свечи Хызыру, выставляя их на крыши домов и читая молитву божеству. У озера Гола Чето свечи зажигают в том числе за примирение враждующих и раздают окружающим сладости. Многие съезжаются к озеру именно к празднику Хызыра, называемому у заза Хыдрелез (*Hidrellez*, то есть семантически праздник и Хызыра, и Ильяса, но в данном контексте уже воспринимаемых как единое целое)²¹. Согласно поверьям, Хызыр и Ильяс сами незримо присутствуют во время праздника.

17. Оба гидронима имеют армянское происхождение: Munzur – курдо-турецкая адаптация армянского *Mnjur* (= *Məndzur*) – судя по всему, субстратное название (засвидетельствовано в древнеармянской историографии); *Pülümür* – тюркская адаптация арм. *Bolo(r)morl(i)*, букв. «лесистая местность».

18. Скорее всего, мог быть и локальным покровителем скотоводов. Последнее, как и чудотворство, безусловно, сближает персонаж с Хидром, и тут переплетая функции и качества обоих.

19. *Dersim'de Alevilerin mekani için yilim karan*, <http://www.sendika.org/2013/06/dersimde-alevilerin-kutsal-mekani-icin-yikim-karari/> [дата обращения 20.05.2024].

20. Подробно о почитании природы, в частности, гор, камней, рек, деревьев и т.д., см. [32; 27; 34].

21. Выше мы говорили о влиянии общехристианского св. Георгия и армянского св. Сергия на образ Хидра в контактных зонах. Примечательно, что произошло и обратное влияние: праздник св. Георгия (арм. Сурб Геворг) уже в христианском народном календаре получил трансформированное мусульманское название – производное от Хыдрелез (*Xidr-Piyas*): Эдерлези, Хэдерлез – на Балканах, Хэнтрелез – у армян.

Хыдрелез, даты которого меняются каждый год, выпадая, впрочем, преимущественно на середину февраля, отмечается различными аширетами заза в разные дни.²²

Празднику Хызыра предшествует трехдневный пост, во время которого молодые парни и девушки не пьют воду во время разговления (*iftar*), веря, что тот, кто напоит их во сне, и является суженым (суженой). Во время праздника готовится специальное блюдо из молотой обжаренной пшеницы – *roxind/z* (из арм. диал. *p'oxinj*), которое выкладывают на плоскую тарелку. Дом, в котором Хызыр оставит на блюде след, ждет процветание. Хозяин дома, получивший знак благословения Хызыра, приносит в жертву овцу. Впрочем, жертвоприношение овцы в завершение праздника – довольно распространенная в среде заза практика; приготовленную из мяса еду принято приносить на общую трапезу.

И хотя праздник приходится, как правило, на самую суровую часть зимы, Хыдрелез знаменует собой пробуждение природы и скорое приближение весны.

Очевидно, и здесь прослеживаются параллели как с езидским праздником Хыдыр-наби, так и с армянским праздником Сурб Саргиса.

Таким образом, Хыдыр-наби у езидов, как и Хызыр у заза – локальные отражения общемуусульманского мифологического персонажа с широким функциональным доменом, сформировавшиеся в качестве божеств указанных народных пантеонов, в том числе, на армянском культурно-историческом субстрате. И Хыдыр-наби, и Хызыр обнаруживают параллельные характеристики и функции с целым рядом тех аутентичных езидских и зазийских персонажей, чьи домены так или иначе совпадают с традиционными сферами влияния общемуусульманского Хидра.

Финансирование. Статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Комитета по науке Республики Армения.

Acknowledgement. The study was conducted within the framework of project 21AG-6A079 of the Science Committee of the Republic of Armenia

22. В некоторых источниках указывается и фиксированная дата начала поста Хызыра – 13 февраля, что, впрочем, не подтверждается ни большинством авторов, ни полевыми исследованиями. Не исключено, что жившие веками рядом с армянами заза-алевиты, отмечали праздник, «подводя» его под скользящую дату праздника Сурб Саргиса (некоторые информанты отмечают, что их предки справляли праздник вместе с соседями-армянами, отмечавшими Сурб Саргис). А вот наиболее вероятным объяснением того, что праздник отмечается разными аширетами в разные дни, является, на наш взгляд, некогда существовавшая традиция отмечать «дни Хидра», засвидетельствованная, в частности, у некоторых иранских народов. У талышей, например, Хидру (Хыдыр-наби) посвящен календарный отрезок – десять дней в начале февраля, между знаковыми периодами *Джолэ чылэ* и *Рукэ Чылэ*, (маркирующими, в свою очередь, сорокадневие после *Чылэ Ид*, самой длинной ночи в году, и оставшееся время до *Новруза (талыш. Нэвуз)* – дня весеннего равноденствия и начало традиционного иранского нового года). На эти десять дней Хыдыр Наби (Пророк Хидр) уходит со своей отарой в лес, где его засыпает снегом, после чего, потеплевшая за это время земля оживает и оживляет Хидра – сам символ возрождения [35, с. 197–198]. В данном сюжете одновременно проявлены главные характеристики Хидра – взаимосвязь с природой в буквальном смысле, символизм вечной жизни (Хидр возрождает природу и возрождается с ней сам) и, как следствие этой взаимосвязи, покровительство скотоводству (Хидр сам здесь – главный пастух, покровитель пастушества, обеспечивающий пробуждение природы, таяние снегов, орошение пастбищ т.д.)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Franke P. *Begegnung mit Khidr*. Stuttgart, 2000.
2. Boivin M., Penicoud M. *Inter-Religious Practices and Saint Veneration in the Muslim World: KHidr/Khizr from the Middle Age to South Asia*. New York, 2024.
3. Аракелова В.А. Христианские элементы в религии зазалевитов // *Kavkaz forum*. 2022. Вып. 11 (18). С. 25–35.
4. Krasnowolska A. The Prophet Xerzr-Elias in Iranian Popular Belief: With Some Slavic Parallels // *Inter-Religious Practices and Saint Veneration in the Muslim World: KHidr/Khizr from the Middle Age to South Asia* (Eds. Boivin M./Penicoud M.). New York, 2024. Pp. 229–241.
5. Arakelova V., Grigorian K. The Halvori Vank: An Armenian Monastery and a Zaza Sanctuary // *Iran and the Caucasus*. 17. 2013. Pp. 389–390.
6. Coomaraswamy A. *Khawja Khidir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal Art, What is Civilization and Other Essays*. Holy Island, 1989.
7. Dähnhardt Th. *Encounters with Khidr: Saint Immortal, Protector from the Waters, and Guide of the Elected Ones Beyond the Confluence of the Two Oceans // Guru the Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma* (Ed. A. Rigopoulos). Venice, 2004. Pp. 105–120.
8. Arakelova V. Notes on the Yezidi Religious Syncretism // *Iran and the Caucasus*. 8/1. 2004. Pp. 19–28.
9. Arakelova V. The Yezidi Religion and the Heretic Milieu of the Region // *Idil: from the Past to the Future*. Istanbul, 2011. Pp. 261–270.
10. Аракелова В. К вопросу о народных верованиях талышей // *Очерки по истории и культуре талышей*. Ереван, 2007. С. 14–19.
11. Arakelova V. “The Talyshis: An Iranian People divided by the Araxes”, *Kulturní studia*, 22. 1, Prague, 2024, pp. 51-70.
12. Guest J.S. *The Yezidis. A Study in Survival*. New York, 1987.
13. Kreyenbroek Ph. *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*. New York, 1995.
14. Asatrian G., Arakelova V. *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their Spirit World*. Durham, 2014.
15. Папазян А. Аль-Хидр и Илья: Мифологические истоки аналогии // *Палестинский сборник*. № 28 (91). Ленинград, 1986. С. 89–97.
16. Krasnowolska A. *Some Key Figures of the Iranian Calendar Mythology*. Krakow, 1998.
17. Şêx K'eleş H. *Řē-řizma miletē ēzdī angorī qirarē dīn*. Erevan, 1995.
18. Davreshian M. *Andrkovkasyan k'rderi anasnapahut'an het karvac hawatalik'nerə* // *LHG*. 6 (415). Erevan, 1977. Pp. 72-83.
19. Басилов В. *Кульст святых в исламе*. М., 1970.
20. Штернберг Л.Я. *Первобытная религия в свете этнографии*. Ленинград, 1936.
21. Harut'yunian S. *Surb Sargisə žolovrdakan banavor avandut'yan mej* // *Surb Sargis gitažolovi nyut'er*. Erevan, 2002.
22. Arakelova V. Three figures from the Yezidi Folk Pantheon // *Iran and the Caucasus*. 6 (1-2). 2002. Pp. 57–74.
23. Celil O., Celil C. *Zargotina Kurda*. Erevan, 1978.
24. Аракелова В. К истории формирования езидской общины // *Иран-наме: Армянский востоковедческий журнал*. 2006. № 40 С. 63–66.
25. Asatrian G. Dim(i)li // *Encyclopaedia Iranica*. VII/IV. New York, 1995. Pp. 405–411.
26. Arakelova V. The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region // *Iran and the Caucasus*. Vols. 3–4, 1999-2000. Pp. 197–208.
27. Werner E. *Rivers and Mountains, A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey*

REFERENCES

1. Franke P. *Begegnung mit Khidr*. Stuttgart, 2000.
2. Boivin M., Penicoud M. *Inter-Religious Practices and Saint Veneration in the Muslim World: Khidr/Khizr from the Middle Age to South Asia*. New York, 2024.
3. Arakelova V.A. Christian elements in the religion of the Zaza-Alevis. *Kavkaz Forum*. 2022; 11(18): 25-35. (In Russ)
4. Krasnowolska A. The Prophet Xerzr-Elias in Iranian Popular Belief: With Some Slavic Parallels. In: *Boivin M., Penicoud M. (eds). Inter-Religious Practices and Saint Veneration in the Muslim World: Khidr/Khizr from the Middle Age to South Asia*. New York, 2024: 229-241.
5. Arakelova V., Grigorian K. The Halvori Vank: An Armenian Monastery and a Zaza Sanctuary. *Iran and the Caucasus*. 2013; 17: 389-390.
6. Coomaraswamy A. *Khawja Khidir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal Art. In: What is Civilization and Other Essays*. Holy Island, 1989.
7. Dähnhardt Th. Encounters with Khidr: Saint Immortal, Protector from the Waters, and Guide of the Elected Ones Beyond the Confluence of the Two Oceans. In: Rigopoulos A. (ed). *Guru the Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*. Venice, 2004: 105-120.
8. Arakelova V. Notes on the Yezidi Religious Syncretism. *Iran and the Caucasus*. 2004; 8(1): 19-28.
9. Arakelova V. The Yezidi Religion and the Heretic Milieu of the Region. In: *Idil: from the Past to the Future*. Istanbul, 2011: 261-270.
10. Arakelova V. On the issue of folk beliefs of the Talysh. *Essays on the history and culture of the Talysh*. Yerevan, 2007: 14-19. (In Russ)
11. Arakelova V. The Talyshis: An Iranian People divided by the Araxes. *Kulturní studia*. Prague, 2024; 22(1): 51-70.
12. Guest JS. *The Yezidis. A Study in Survival*. New York, 1987.
13. Kreyenbroek Ph. *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*. New York, 1995.
14. Asatrian G., Arakelova V. *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their Spirit World*. Durham, 2014.
15. Papazyan A. Al-Khidr and Ilya: Mythological sources of analogy. *Palestinian Collection*. Leningrad, 1986; 28(91): 89-97. (In Russ)
16. Krasnowolska A. *Some Key Figures of the Iranian Calendar Mythology*. Krakow, 1998.
17. Şêx K'eleş H. *Řē-řizma miletē ēzdī angorī qirarē dīn*. Erevan, 1995.
18. Davreshian M. *Andrkovkasyan k'rderi anasnapahut'an het karvac hawatalik'nerə*. *LHG*. Erevan, 1977; 6(415): 72-83.
19. Basilov V. *The Cult of Saints in Islam*. Moscow, 1970.
20. Sternberg LYa. *Primitive religion in the light of ethnography*. Leningrad, 1936.
21. Harut'yunian S. *Surb Sargisə žolovrdakan banavor avandut'yan mej*. *Surb Sargis gitažolovi nyut'er*. Erevan, 2002.
22. Arakelova V. Three figures from the Yezidi Folk Pantheon. *Iran and the Caucasus*. 2002; 6(1-2): 57-74.
23. Celil O., Celil C. *Zargotina Kurda*. Erevan, 1978.
24. Arakelova V. On the history of the formation of the Yezidi community. *Iran-nameh: Armenian Oriental Studies Journal*. 2006; 40: 63-66.
25. Asatrian G. Dim(i)li. In: *Encyclopaedia Iranica*, VII/IV. New York, 1995: 405-411.
26. Arakelova V. The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region. *Iran and the Caucasus*. 1999-2000; 3-4: 197-208.
27. Werner E. *Rivers and Mountains, A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey*

including an Introduction to Applied Cultural Anthropology. Nürnberg, 2017.

28. Törne A. *Dersim – Geographie der Erinnerungen: Eine Untersuchung von Narrativen über Verfolgung und Gewalt*. Berlin, 2020.

29. Wakamatsu H. Veneration of the Sacred and Regeneration of Religious: An Analysis of Saints and the Popular Beliefs of Kurdis Alevits // *The Journal of Sofia Asian Studies*. №31. 2013.

30. Comerd M. Duzgən astwacut'yu Dersimi zazaneri havatalik'nerum // *Iran-Nameh*. 1999. № 32-34 (1999). Pp. 37–40.

31. Kerivel E. *La Source de Hizir*. Pont-à-Celles, 2022.

32. Асатрян Г.С. Некоторые вопросы традиционного мировоззрения заза // *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии*. М., 1992. С. 102–110, 210-212.

33. Араkelова В.А. Религия и народные верования талышей // *Введение в историю и культуру талышского народа* (ред Г. Асатрян). Ереван, 2011. С. 75–90.

34. Asatrian G., Arakelova V. Stone and Mountain Cult among the Zazas of Dersim // *Revue des Etudes Armeniennes*. Vol. 41. Pp. 505–519.

35. Абилов И., Мирзалizada И. *Очерки по истории и этнографии талышей*. Минск, 2011.

Turkey including an Introduction to Applied Cultural Anthropology. Nürnberg, 2017.

28. Törne A. *Dersim – Geographie der Erinnerungen: Eine Untersuchung von Narrativen über Verfolgung und Gewalt*. Berlin, 2020.

29. Wakamatsu H. Veneration of the Sacred and Regeneration of Religious: An Analysis of Saints and the Popular Beliefs of Kurdis Alevits. *The Journal of Sofia Asian Studies*. 2013; 31.

30. Comerd M. Duzgən astwacut'yu Dersimi zazaneri havatalik'nerum. *Iran-Nameh*. 1999; 32-34: 37-40.

31. Kerivel E. *La Source de Hizir*. Pont-à-Celles, 2022.

32. Asatrian GS. Some issues of the traditional worldview of the Zaza. In: *Traditional worldview of the peoples of Western Asia*. Moscow, 1992: 102-110, 210-212.

33. Arakelova V. Religion and folk beliefs of the Talysh. In: *Asatrian G. (ed). Introduction to the history and culture of the Talysh people*. Yerevan, 2011: 75-90.

34. Asatrian G., Arakelova V. Stone and Mountain Cult among the Zazas of Dersim. *Revue des Etudes Armeniennes*. 2022; 41: 505-519.

35. Abilov I., Mirzalizada I. *Essays on the history and ethnography of the Talysh*. Minsk, 2011.

Поступила в редакцию 08.07.2024 г.

Принята в печать 10.09.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 08.07.2024

Accepted 10.09.2024

Published 15.09.2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203720-730>

Исследовательская статья

Текуева Мадина Анатольевна
д.и.н., доцент, заведующий кафедрой этнологии, истории народов КБР и журналистики
Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, Нальчик, Россия
tekievamadina@gmail.com

Нальчикова Елена Аниуаровна
к.и.н., доцент, заведующий кафедрой организации работы с молодежью
Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, Нальчик, Россия
elenalchik@yandex.ru

Коновалов Андрей Анатольевич
к.и.н., доцент кафедры истории России
Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, Нальчик, Россия
homunculus2@yandex.ru

Гугова Марина Хабасовна
к.и.н., доцент, старший научный сотрудник сектора новейшей истории,
Институт гуманитарных исследований КБНЦ РАН, Нальчик, Россия;
доцент кафедры этнологии, истории народов КБР и журналистики
Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, Нальчик, Россия
guqowa@mail.ru

ТРАДИЦИОННАЯ РОДИЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАБАРДИНЦЕВ И ЕЕ ПРОЯВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОСТИ

Аннотация. Статья посвящена бытованию элементов этнической родильной культуры кабардинцев в современном обществе. Анализируются разнообразные кейсы как возрастных респонденток, описывающих традиционные ситуации, так и более молодых женщин, повествующих о своем новационном опыте в данной предметной области. В статье вводятся в научный оборот авторские полевые материалы разных лет, собранные в селах и городах Кабардино-Балкарии. В интересах данного исследования отобраны свидетельства, содержащие этнографическую информацию о ранее скрытых сторонах приватного женского существования, а именно беременности, родах и о самом раннем периоде жизни ребенка. Используются метод включенного наблюдения и феноменологический подход, дающий слово участнику события, наделяющий их субъектностью и позволяющей женщине выразить скрытые глубины сознания. Существующая литература ограничивается фиксацией общих установок по отношению к молодой матери и описанием обрядов детского цикла первого года жизни. Восполняя исследовательский пробел, авторы акцентируют внимание на ранее вытесняемых из научного дискурса сторонах натального цикла. Поле этнографического исследования дополняется насыщенным описанием отношения женщин к беременности и родам, их ожиданиями и разочарованиями, тревогами и надеждами. Выявлены элементы традиционных сельских акушерских практик. Авторы утверждают, что в современном обществе наблюдается два процесса: с одной стороны – эрозия традиционных установок в родильной культуре, с другой – сохранение их элементов. Описываются как инварианты повседневной культуры, так и их временные вариации.

Ключевые слова: родильная культура; этнография родов; обряды детского цикла; женская повседневность; кабардинцы

Для цитирования: Текуева М.А., Нальчикова Е.А., Коновалов А.А., Гугова М.Х. Традиционная родильная культура кабардинцев и ее проявления в современности // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 720-730. doi.org/10.32653/CH203720-730

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203720-730>



Research paper

Madina A. Tekueva,
Dr. Sci., Assoc. Prof., Head of the Dep. of Ethnology, History of the Peoples of the KBR and Journalism,
Kabardino-Balkarian State University, Nalchik, Russia
tekuevamadina@gmail.com

Elena A. Nalchikova,
Cand. Sci., Head of the Dep. of Youth Work Organization
Kabardino-Balkarian State University, Nalchik, Russia
elenalchik@yandex.ru

Andrei A. Konovalov,
Cand. Sci., Assoc. Prof. of the Dep. of Russian History,
Kabardino-Balkarian State University, Nalchik, Russia
homunculus2@yandex.ru

Marina Kh. Gugova,
Cand. Sci., Assoc. Prof., Senior Researcher
Sector of Contemporary History, Institute for Humanitarian Research
Kabardino-Balkarian Scientific Center of RAS, Nalchik, Russia;
Department of Ethnology, History of the Peoples of the KBR and Journalism
Kabardino-Balkarian State University, Nalchik, Russia
gugova@mail.ru

TRADITION AND MODERNITY IN KABARDIAN MATERNITY CULTURE

Abstract. This article examines elements of the maternity culture among the Kabardians in contemporary society. It analyzes diverse cases, including older respondents' accounts of traditional practices and younger women's innovative experiences regarding this subject. The study incorporates the author's field materials collected over several years from villages and towns in Kabardino-Balkaria. The selected evidence includes ethnographic information about previously hidden aspects of private female life, specifically pregnancy, childbirth, and the early infancy. Employing participant observation and a phenomenological approach, this research gives voice to women, acknowledging their subjectivity and allowing them to express deeper aspects of consciousness. While existing literature primarily focuses on general attitudes towards young mothers and first-year rituals, this study addresses the research gap by exploring previously neglected aspects of the natal cycle in scientific discourse. It provides a rich ethnographic description of women's attitudes towards pregnancy and childbirth, including their expectations, disappointments, anxieties, and hopes. The study identifies elements of traditional rural obstetric practices, arguing that modern society exhibits two concurrent processes: the erosion of traditional attitudes in maternity culture and the preservation of some traditional elements. Both the consistencies of everyday culture and their temporal variations are explored.

Keywords: maternity culture; natal ethnography; rituals of the birth cycle; female everyday life; Kabardians.

For citation: M.A. Tekueva, E.A. Nalchikova, A.A. Konovalov, M.Kh. Gugova. Tradition and modernity in Kabardian maternity culture. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2024. Vol. 20. No 3. P. 720-730. doi.org/10.32653/CH203720-730

Актуальность

В настоящее время происходит стремительная утрата реликтов прошлого, поэтому любая попытка фиксации традиционной этнической культуры в современном смысловом пространстве становится важной научной задачей. Не является исключением и такая сфера повседневности, как рождение ребенка, и связанный с этим комплекс установок, суеверий, ритуалов. Актуальность и новизна темы статьи определяется следующими факторами: (1) наукой о Кавказе накоплен большой опыт этнографического описания различных элементов родильной культуры, однако неисследованными остаются некоторые сюжеты, связанные с историей женской повседневности; (2) в данной работе внимание акцентируется на частных аспектах беременности, родов, отношения к детности; (3) предпринятый анализ основывается на привлечении авторских полевых материалов, отличающихся откровенностью и раскрывающих личные переживания и опыт респондентов; (4) подобного рода исследования в последние годы многократно осуществлялись в отношении различных этнических культур, но не в отношении кабардинцев и балкарцев. Часть из них продолжает оставаться носителями «прежней» сельской культуры в силу своего возраста – по сути, уходящей натурой. Город не способствует устойчивому воспроизводству традиции, поэтому наш полевой материал представляет собой фрагменты / остатки исторической реальности.

Предметом изучения в настоящей статье является родильная культура кабардинцев. В необходимых случаях осуществляется сопоставление с культурой деторождения второго субъектообразующего народа – балкарцев.

Методология

Под родильной культурой мы понимаем социально-культурный комплекс смыслов и практик деторождения, совокупность семейно-бытовых обрядов, оформляющих ожидание, рождение и первые месяцы жизни ребёнка. Исследование элементов родильной культуры предполагает использование приема насыщенного описания, впервые сформулированного Клиффордом Гирцем [1]. В статье предприняты попытки зафиксировать не просто приводимые респондентами факты и ситуации, а раскрыть более широкие социокультурные контексты, которые ими не прямо проговаривались, но подразумевались. Именно они определяют предметное поле настоящего исследования.

Умение восстановить эти контексты, учет ментальной ситуации информанта, в значительной степени, определяющей его взгляд на реальность, способность взглянуть на окружающую действительность глазами этнофора предполагает феноменологический подход, который получил распространение сравнительно недавно [2, с. 22]. Применение этой исследовательской стратегии превращает респондента из пассивного объекта изучения в смыслопорождающий субъект [3, с. 141–142]. Этот взгляд во многом базируется на идее В. Дильтея о процедурах понимания, которые противопоставляются актам познания. Если последние предназначены для изучения повторяющегося и застывшего, то первые позволяют воспринять живую, развивающуюся реальность и представляют собой интуитивные, эмпатические акты сопоставления себя с другим.

В восстановлении базовых смыслов культуры большую помощь оказывает широко используемый нами метод включенного наблюдения, разработка и применение которого имеет давнюю историю. Достаточно вспомнить имена Бронислава Малиновского [4], Эдварда Эванс-Притчарда [5] и Маргарет Мид [6]. Бриджит Джордан, используя этот прием, делает рожениц активной стороной процесса коммуникации «исследователь-респондент», дает возможность взглянуть на ситуацию глазами женщины. Все вышперечисленное обосновывает необходимость исследовательской эмпатии, умения встать на место рожавшей женщины, проникнуться ее чувствами. А это невозможно без прямого общения с информантами, которое позволяет дать им право голоса. Подобный способ исследования был широко применен Энн Оукли [7; 8; 9].

В западном мире период естественных родов, связанный с передаваемым изустно женским знанием, завершился в конце XVIII в. [10] и был утрачен с проникновением в культуру современной медицины. Основываясь на тезисе о сохранении остатков архаики в современных северокавказских обществах,

с одной стороны, и проникновения современного взгляда на мир, с другой, мы прослеживаем зачастую противоречивое сочетание издавна существующих элементов традиционной культуры и их разрушения современными акушерскими знаниями. При этом наблюдается процесс перехода векового народного опыта к современным профессиональным медицинским практикам.

В последние годы большой вклад в изучение вопросов, рассматриваемых в данной статье, внесла Н.Л. Пушкарева. Начав с исследования женщин в истории и женской истории, она переходит к изучению следующих сюжетов: статусы женщин в исторической ретроспективе, власть и подчинение в гендерном контексте, история женских чувств и переживаний. Эти сюжеты имеют непосредственное отношение к тематике настоящей статьи. Ею было инициировано изучение антропологии родильной культуры: обрядов и суеверий, связанных с зачатием и беременностью; традиционного родовспоможения и плодоизгнания; материнства как социального института и т.д. Существенным вкладом в область науки, имеющим отношение к настоящему исследованию, является наделение женщин субъектностью, придание им возможности говорить собственным голосом [11; 12]. Ученицы и единомышленницы Н.Л. Пушкаревой, следуя ее методам, провели масштабные исследования по изучению сферы женской повседневности [13–17].

Феминистски ориентированный подход в зарубежной историографии (особенно и прежде всего англоязычной) способствовал возникновению интереса к репродуктивной политике и репродуктивным практикам в самом широком смысле этих понятий [18; 19]. Рационализация репродуктивного поведения все чаще представляла в исследованиях как реальное выражение женской социальной свободы, а способы ограничения рождаемости – как средство обоснования женщинами собственной идентичности.

Степень изученности проблемы

В этнографических описаниях советского времени, посвященных кабардинцам и балкарцам, отдельные разделы посвящены детскому циклу и сопровождающим его обычаям и обрядам. Общие установки в отношении беременных женщин многократно описаны в кавказоведческой литературе [20–26]. Не вдаваясь в подробности, перечислим их: оберегание беременной от тяжелых физических работ, душевных потрясений, следование народным пищевым и визуальным запретам, обряды, связанные с первым кормлением, укладыванием в колыбель, стрижкой первых волос и ногтей. К этому же ряду относятся круг суеверий, примет, предсказаний, ограничений, связанных с рождением первенца. Появление на свет очередных детей не считалось событием исключительным (кроме случаев долгого ожидания сына-наследника).

В последнее время было написано несколько диссертаций о лечебно-профилактической работе по охране здоровья женского населения Северного Кавказа в советский и постсоветский периоды¹. Они были написаны в русле истории медицины, но содержат важные данные для реконструкции интересующих нас процессов и явлений.

Задачей настоящей статьи служит освещение тех сторон повседневной жизни женщины, которые в силу традиционных установок на приватность обходились стороной. Однако эти страницы женского существования наполнены противоречивыми чувствами, составляющими суть большого пласта ее жизни: надеждами и разочарованиями, любовью и отвращением, молчанием и болью; откровенностью и стыдом.

Материалы

В научной литературе встречаются авторские варианты периодизации истории родовспоможения [27], которые основываются на решении различных исследовательских задач медицинского,

1. Магомедова А.М. Научно-организационное обоснование оптимизации модели родовспоможения в Республике Дагестан. Дисс. на соиск. уч. степени кандидата медицинских наук. М., 2014; Исакова П.В. Научно-организационные подходы к снижению младенческой смертности в Чеченской республике. Дисс. на соиск. уч. степени кандидата медицинских наук. М., 2018; Ахмадов Т.З. Становление и развитие врачебно-санитарного дела на Северо-Восточном Кавказе (XIX в. – 1940 г.). Дисс. на соиск. уч. степени доктора медицинских наук. М., 2015.

социально-демографического и этнографического характера. Историю же родильной культуры на Северном Кавказе мы делим на два больших условных периода на основании степени устойчивости народных практик по ведению беременности и родов. Первый – традиционный, описываемый в этнографических терминах, охватывает время до советской модернизации. Во втором периоде выделяется два этапа. Первый начинается в конце 1920 – начале 1930-х гг., когда в повседневную жизнь кабардинского и балкарского села постепенно проникает медиализация процесса родовспоможения, в горных аулах появляются редкие фельдшерско-акушерские пункты, а в столице области – родильный дом. Мощный социокультурный сдвиг, совпавший с эпохой «оттепели» (с середины 1950-х гг.), обусловил переход сознания к современности. Это время строительства городов, большого количества промышленных предприятий, миграции в республику специалистов из других регионов, что обусловило заметные трансформации традиционного уклада жизни. Именно этот этап мы обозначаем в статье как «современность» или «модерн»

Предлагаемая нами периодизация фундируется следующими факторами: характер и материалы источников; практики родовспоможения от народных до профессиональных.

Информацию для изучения традиционного периода содержат общеизвестные этнографические обычаи, обряды и суеверия. Реальное их бытование описано в произведениях местных просветителей и свидетельствах сторонних наблюдателей XIX века [28–31]. Скудность демографических данных по брачности и рождаемости в прошлом частично может быть восполнена архивными материалами и опубликованными посемейными списками населения Нальчикского округа второй половины XIX в. [32; 33; 34] Редкую информацию можно почерпнуть из повседневных историй, связанных с интимными супружескими конфликтами, зафиксированными в судебных архивах Управления Нальчикского округа (Ф. И-6) и Горского словесного суда (Ф. И-22)².

Приступая к изучению второго периода, мы делаем упор на свидетельства женщин, имеющих опыт рождения ребенка и материнства. Их устные рассказы помогают определить степень сохранности в советский и постсоветский периоды традиционных стереотипов и культурных установок в отношении к женщинам, готовящимся к материнству, и к детям, родившимся в/вне брака; выявить место традиции и инновации в современной родильной культуре. Несмотря на развитие государственной системы акушерско-гинекологической помощи в советский период, для сельского населения Кабардино-Балкарии до конца 1950-х гг. сохраняли актуальность домашние роды, поэтому в своем исследовании мы делаем упор на информацию, полученную из нарративов женщин старшего поколения (1920–1930 г.р.), рожденных по старинке и зачастую рожавших в домашних условиях.

Результаты

Репрезентативный объем данных, позволяющих делать вывод о многодетности кабардинских и балкарских семей во второй половине XIX в, содержат архивные материалы посемейных списков Большой и Малой Кабарды и Балкарских обществ [32; 33; 34]. Использование этих данных, однако, имеет ограничение – в них учитывается количество только выживших детей, а детская смертность в тех исторических условиях была высокой. Таким образом, в реальности количество родов было значительно выше указанного в источниках количества детей. Исходя из общемировой практики ясно, что замужняя женщина беременела постоянно на протяжении всего репродуктивного периода. Игнорировать этот фактор при изучении истории повседневности невозможно.

В настоящей статье традиционная родильная культура рассматривается в соответствии с хронологией цикла «беременность – роды», поэтому следует определиться с отношением кабардинцев и балкарцев к беременности, деторождению, младенцам.

Первый вопрос, который возникает в связи с этим – планирование беременности, вернее, возможность подобного планирования в условиях традиционного общества. Статистика деторождения в до-революционный период практически неизвестна. Основные сведения мы черпаем из народных представлений в отношении деторождения, указывающих на то, что главной функцией брака считалась репродуктивная при идеальной установке на большое количество детей. Отсутствие детей считалось

2. Центральный Государственный Архив КБР (далее – ЦГА КБР).

несчастьем, или следствием неполноценности одного из супругов. Бездетность семьи чаще всего объяснялась нездоровьем женщины. В наших руках оказался редкий архивный документ о судебной тяжбе между супругами Матгири и Шамсет Балкаровыми, 1895–1896 гг. В прошении, поданном Шамсет Балкаровой, излагается суть дела: «Исполнительным листом Горского словесного суда сельские власти требуют, чтобы я поехала в дом своего мужа Матгирея Балкарова, жителя селения Тыжева для испытания в способности сожительства его, так как ранее в течении почти трех лет моей с ним жизни он не мог выказать способностей мужеских, то благодаря предрассудку меня кормили разными самодельными микстурами и может даже противных животных как то мертвой кукушкой и прочее, якобы это может повлиять через меня на моего мужа, но конечно все это не помогло а только я терпела лишние страдания, опасаясь что родные и знакомые мужа и в настоящее время как бы не накормили меня какой-нибудь гадостью а может и ядовитыми вещами, от чего могут меня ими сделать на всю жизнь несчастной или даже калекой...»³.

Помимо откровенного описания деликатной ситуации 18-летняя супруга предлагает смелый для своего времени способ разрешения конфликта – она просит перенести «испытательную площадку на свою территорию»: «... приказать мужу моему испытать способности сожительства производить в доме моих родителей, жить со мною в Аргуданском селении, где нам будет отведено помещение и куда муж мой будет иметь полное право приезжать и во всякое время дня и ночи и жить сколько ему угодно. Если в течении срока, положенного судом, он покажет свои мужеские способности я без оговорок перейду туда, где найдет удобным мой муж».

Подчиненное положение женщины в традиционно-патриархальной семье очевидно, поэтому решение Горского суда «обязать Шамсет Балкарову возвратиться к мужу Матгери Балкарову для испытания способностей его к сожительству на годичный срок» – ожидаемо⁴.

Здесь следует еще раз повториться, что сведения об интимной стороне деторождения очень скудны, информанты проявляют сдержанность и стыдливость. Нормой в традиционном кавказском социуме считалась многодетная семья, репродуктивные способности супругов априори подразумевались.

Идеальные установки осложняют исследовательский поиск реального отношения к планированию количества детей в семье. Смеем утверждать, что бывали нежеланные дети. Общество явно отдавало предпочтение детям мужского пола, а при рождении большого количества девочек (4–8) очередной давались «ограничительные имена»: *Ямыда* (ненужная – каб.), *Хуэмей* (нежеланная – каб.), *Бодцу* (хватит, достаточно – кар.-балк.), *Бурул* (повернись – кар.-балк.), *Уланкерек* (нам нужен мальчик – кар.-балк.), *Кызтума* (не родись девочкой – кар.-балк.). В Дагестане аналогичное – *Кистаман* – довольно девочек, в Ингушетии – *Сацита* (прекрати), *Тойита* (остановись) и т.п. Примечательно – все мужчины, даже детского возраста, названы в посемейных списках населения Кабардино-Балкарии рубежа XIX – XX вв. по именам, а дочери, также как их матери и бабушки, безлико объединены термином «души женского пола», приведено лишь их количество [32; 33; 34].

Причинами завершения репродуктивных планов могли быть разные факторы (болезнь женщины / мужчины, бедность, возраст), что ставило вопрос о методах народной контрацепции и способах прерывания беременности. В рассказах наших информантов наиболее часто упоминаются травяные настои, сборы, чаи противозачаточного действия.

Одно из использовавшихся средств, состоявшее из клевера (*къаз удз* – каб.), горной полыни (*удз дэгу* – каб.) и пижмы (*бадзэгэн* – каб.), получило название «*фызабэ шей*» (каб. – вдовый чай). Говорящее название чая иллюстрирует свободный вдовый статус женщины, которой сельское общество извиняло связь с мужчиной, но родить в этом статусе было «неприлично».

Неожиданной для нас оказалась информация о применении женщинами травяных чаев (душица и мята), которыми жена поила нелюбимого, постылого мужа для снижения его мужской силы / желания. Эта ситуация видится нам как некое исключение из обычных женских практик в обществе с патриархальной иерархизацией. При том, что противозачаточные сборы, вероятно, были достаточно широко известны, упоминание об этих средствах сопровождается осуждением, иронией, насмешкой, смущением.

3. Постановление Нальчикского Горского словесного суда, состоявшегося 9 января 1896 года за № 17 //ЦГА КБР И – 6, Оп. 1. Д. 409. Л. 2.

4. Постановление Нальчикского Горского словесного суда, состоявшегося 9 января 1896 года за № 17 //ЦГА КБР И – 6, Оп. 1. Д. 409. Л. 2.

Всего в двух нарративах (ПМА, 2024, Хашева Маржан, 1924 – 2020 гг., которая ссылается на рассказ своей свекрови, 1869 г.р, с. Зольское КБР и Джолова Марина, 1935 г.р., аул Понежукай РА) встречаются упоминания о способе барьерной контрацепции с использованием тонких бараньих кишок. Примечательно, что информация обеих респонденток имела иронично-негативную коннотацию. В первом случае упоминание о подобном способе предотвращения беременности связывалось с констатацией факта, что «мужчины уже не те: настоящий рыцарь не унизит женщину таким образом». Во втором случае, рассказ был об утренних сплетнях у сепаратора в начале 1960-х гг., когда одна из женщин со смешком показала товаркам привезенный мужем из города презерватив. Комментарий на это был такой: «*КIэтIий нэф нахъэй – пасэрей заманыр къэкIуэжауэ ра?*» («Как та слепая кишка – вернулись старые времена что ли?» – каб. яз.).

Таким образом, поверхностный анализ перечисленных методов предупреждения беременности демонстрирует их несовершенство и неодобрительное отношение к сознательному планированию детей в традиционном социуме.

«Непристойность», несовершенство и ограниченность применения народных способов контрацепции иногда приводили к нежелательной беременности. К прерыванию нежеланной беременности прибегали, в основном, женщины, не имевшие статуса замужней (незамужние девицы, вдовы, разведенные). Помимо общеизвестных в женской практике способов – прыжки с высоты, поднятие тяжестей, – в старое время могли применяться паровые ванночки (глиняный кувшин с горящими углями ставился в таз с кипятком), уксусные (кислые) спринцевания.

В крайних случаях, чтобы «скрыть грех», горянки прибегали к услугам повитух («*фызгъэлъхуэ*» (каб.) – женщина, которая помогает родить, «*киндик ана*» (балк.) – женщина, перерезавшая пуповину) [35, с. 338]. Они использовали, помимо вышеназванных, примитивно-хирургический способ прерывания беременности – заостренный ивовый прут.

Подобные экстремальные меры предпринимались во избежание рождения внебрачных детей. Г.-Ю. Клапрот в начале XIX в. писал о балкаро-карачаевцах: «Если кто-либо опозорит девушку или замужнюю женщину и это станет известно в деревне, <...> старейшины судят его, и приговор обычно бывает таким, что его изгоняют из страны <...>. Отец выгоняет свою опозоренную дочь, а муж – опозоренную жену из дома, и они никогда больше не имеют права взять их обратно в дом. Часто дело кончается смертью соблазнителя, и тогда опозоренный род уходит из своей деревни, чтобы вдали от своих бывших односельчан скрыть свой позор; однако такие случаи встречаются редко» [31, с. 248].

Строгость патриархатных стереотипов в отношении внебрачных детей оказалась стабильной установкой, которую не смогли поколебать процессы советской эмансипации. Информанты до сих пор сдержанны в рассказах о подобных случаях и идут на откровенность только с условием сохранения анонимности, поэтому их имена будут скрыты⁵. Уже сам этот факт представляется нам доказательством живучести традиционных требований к рождению детей только в браке. При всем разнообразии частных обстоятельств прослеживается общий паттерн: внебрачные связи не одобрялись, но случались, а появление ребенка переводило ситуацию в новый регистр, обозначавший ее необратимость. Отсюда необходимость передачи ребенка в другую, чаще бездетную семью. Так, А.З. (81 год) рассказывала, что в 1961 г. забеременела от молодого человека, который уходил в армию. Когда беременность стала заметна, братья обвинили А.З. в недостойном поведении и выгнали из дома. Одна из ее невесток поместила А.З. до родов у своих дальних родственников. Но и после родов братья не приняли ее с ребенком, а вынудили оставить сына бездетной паре. Будучи «опозоренной», она смогла выйти замуж только за пожилого мужчину и, навещая постоянно своего ребенка, в конце концов, забрала сына. (ПМА, 2017, с. Аргудан) Аналогичный случай произошел в с. Герменчик, Х.Х., 1942 г.р., в 1960 г., проводив в армию мужа, «загуляла с женатым мужчиной», от которого родила девочку. Муж из армии сообщил, что готов ее простить, но ребенка не примет. Х.Х. отдала ребенка бездетной паре (ПМА, 2020, с. Герменчик).

16-летняя Э.М. из с. Залукокоаже в 1970 г. забеременела от женатого мужчины, до последнего срока умело скрывала свое положение, избегая встреч с односельчанами, и будучи, наконец, разоблаченной, призналась в связи с женатым. Родственники девушки под угрозой судебного разбирательства

5. Здесь и далее мы указываем год и место записи интервью.

заставили соблазнителя жениться, что неизбежно привело к разводу с первой женой (ПМА, 2023, с. Залукокоаже). В середине 1980-х, по рассказу А.Х., она удочерила девочку, мать которой забеременела от женатого мужчины и была изгнана братьями из дома за «позор». Родившуюся девочку вынужденно отдала на удочерение в хорошую бездетную семью, иначе братья не позволяли ей вернуться домой (ПМА, 2024, КБР).

Структура следующего сюжета подразумевает недопустимость существования бездетной семьи и связанной с этим ощущение социальной неполноценности супругов. Для предотвращения подобной ситуации предпринимаются разные меры: от фактической полигамии (с последующей религиозной легитимацией) до принятия в семью сироты или ребенка родственников. Так, особенно в случаях доказанного бесплодия женщины, она сама могла инициировать привод еще одной жены. В с. Аргудан на рубеже 1920–1930-х Караль Кажарова, не имевшая детей и тяжело заболевшая, присмотрела для мужа 15-летнюю бедную девушку Таужан, за которую сама заплатила калым ее матери. Таужан родила в браке троих детей, при этом главным воспитателем их стала старшая жена – Караль. Они обе пережили своего мужа и вместе вырастили этих детей, продолжая жить одной семьей (ПМА, 2010, с. Аргудан). Аналогичная история описана в автобиографическом рассказе кабардинским прозаиком Зауром Налоевым. Он также был рожден второй женой отца, но приоритет в его воспитании имела его бездетная мачеха, которая, как и в первом случае, сама выбирала жену для своего мужа (ПМА, 2010, г. Нальчик). В с. Баксан в 1950-х гг. произошла похожая история, которая приоткрывает завесу над личными переживаниями женщин: великодушием, ревностью, любовью к детям. Бездетная жена М.М. оставила мужа, дав ему шанс родить наследника в новом браке. Однако, после известия о беременности новой жены, первая супруга возвращается к мужу, и воспитывает вместе с младшей женой троих детей. (ПМА, 2016, информант Шогенова С.Х., 1928–2018 гг., с. Чегем II).

В случаях отсутствия в семье детей супруги усыновляли племянников из многодетных семей или сельских сирот. Так, в 1922 г. семья Техажевых из с. В. Акбаш после череды младенческих смертей удочерила осиротевшую девочку Хуцину Дахову, после чего в семье родились двое своих детей (ПМА, 2024, г. Нальчик, информант Битоков В.М., 1958 г.р.). В с. Марзох в 1954 г. женщина отдала своей родной бездетной сестре С.А. сына. Там же, в 1991 г. мужчина отдал бездетному младшему брату новорожденного сына. В конце 1970-х бездетность семьи Т.Б. была компенсирована удочерением родной племянницы (ПМА, 2021, с. Морзох). На наш взгляд, множественность подобных случаев (передачи детей в семью родственников) демонстрируют ментальную готовность к этому процессу, обусловленную тем, что в этнокультурах кавказских народов на протяжении веков существовал престижный обычай аталычества и сохранялась инерция отношений большесемейной организации.

В традиционном сознании социально неполноценными воспринимались также семьи, не имевшие наследника, что рассматривалось как «символическая бездетность». В семье А.Т., после рождения второй дочери, решили усыновить еще не рожденного мальчика родственников. Для этого женщина, чтобы сохранить молоко, продолжала кормить грудью младшую дочь сверх необходимого – больше двух лет (ПМА, 2019, г. Нальчик). На рубеже 1940–1950-х гг. в Урванском районе семья с пятью дочерьми усыновила мальчика, которой и наследовал все имущество. В начале 1980-х гг. в Баксане семья (6 дочерей) из роддома взяла мальчика (ПМА, 2016, г. Баксан). Последние примеры наглядно демонстрируют не только установку на многодетность, но и на рождение наследника – продолжателя рода.

Существенные сдвиги в сознании, обусловленные процессами модернизации общества, сказываются в культуре родовспоможения. Еще относительно недавно обыденными были домашние роды. Переход к современности связан с процессами медикализации, подразумевающей роды в медицинском учреждении. Показательны быстрые (по историческим меркам) темпы указанных ментальных изменений. В качестве примера можно привести два кейса в одной родственной группе. В 1956 г. в с. Старый Лескен Р.К. достаточно буднично родила сына в домашних условиях. В 2022 г. уже в г. Нальчик у ее внучки произошли стремительные роды дома, но в современных условиях действует специальный протокол, который требует параллельного вызова скорой помощи и полиции. Сама по себе указанная ситуация стремительных родов оказалась стрессовой для родных и обсуждаемой в обществе, а дополнительным триггерным фактором стало снятие показаний у молодого отца.

Известные в кавказской культуре обычаи избегания между родителями и детьми диссонируют с отношением к последним. При том, что ребенок – смысл существования семьи, традиция требовала

отстраненного отношения к нему: нельзя публично хвалить, ласкать и наказывать детей. Карл Кох в середине XIX в. писал о черкесах: «Если даже материнские чувства, любовь в полную силу охватывают женщину при рождении ребенка, то с внешней стороны не проявляется при этом событии никакой радости, а отец нередко даже при этом отсутствует» [31, с. 597]. В рассматриваемом нами контексте перспектива появления ребенка обсуждалась приватно, невестка лично не сообщала напрямую старшим родственникам о своем новом положении, лишь намеками давала понять об этом доверенному лицу: «Когда женщина в первый раз с уверенностью может сказать, что она станет матерью, она этим очень гордится, так как с рождением первого ребенка она переходит в сословие женщин. Однако она обычно стыдится последствий этого состояния, которые становятся все более и более видны, и избегает веселых игр и песен сестер. <...> Муж в душе не менее ее гордится этим ее состоянием, но на это время избегает жены и нередко покидает дом на некоторое время, когда подходит время родов. Часто только спустя несколько недель после разрешения от бремени своей жены он снова возвращается в свой дом и, покраснев, приветствует жену и ребенка» [31, с. 596–597].

И в наши дни Жанна Темирканова, 1959 г.р. из Урванского района КБР рассказала, что, будучи беременной, избегала встреч с дедом мужа. После рождения первенца и проведения обряда *texъэтицIэ* (здесь: обряд одаривания невестки, «развязывания» языка – каб.) обычай избегания был немного смягчен. Но уже ее же невестка не постеснялась доложить о беременности следующим способом: «Завтра один месяц и один день будет...»; пользовалась своим положением и требовала исполнения пищевых и прочих капризов. В нарушение обычая из роддома ее забирала муж, молодые друзья и родственники – пышно с музыкой, цветами, на четырех машинах. Дома ждали накрытые свекровью столы и обряд «завязывания» в колыбель – *гуцэхэпхэ*. Обряд формальный т.к. ребенка переложили почти сразу же в кроватку (ПМА, 2023, Урванский район, КБР).

Б.К., 1991 г.р., выйдя замуж, уехала с мужем в Европу. Родив там ребенка, пригласила на выписку свою маму и родственников мужа. Ее забирала с цветами на двух машинах. Роженица перед выпиской сделала укладку, макияж, нарядно оделась, и ребенок был также парадно запеленат. Свидетели этой выписки с любопытством наблюдали их и спрашивали, не знаменитость ли эти молодые родители (ПМА, 2015, г. Нальчик)

Обычаи избегания сегодня фрагментируются, утрачивают сущность, сохраняя некоторые внешние проявления. Наши пожилые респондентки подчеркивали необходимость стойкого поведения во время родов, они воспринимали роды как повседневную, но «тяжелую женскую работу, которую необходимо выполнить» (ПМА, 2014, с. Заюково, Шерхова М.А., 1941 г.р.). Сдержанность в родах культивировалась в культуре. Нынешняя же родильная обрядность зачастую допускает торжественное уведомление о поле ожидаемого ребенка (гендер-пати), «стояние» многочисленных друзей и родственников, включая бабушек, под окнами роддома, шумную праздничную выписку ребенка с матерью.

Следует отметить, что наряду с рассмотренными новациями в родильной культуре кабардинцев и балкарцев присутствуют инвариантные элементы, сохраняющие социокультурную значимость. Так, для кабардинцев рождение ребенка в прошлом должно было проходить в доме мужа, и сегодня женщина отправляется в роддом оттуда же. В то же время у балкарцев период до родов (приблизительно месяц – сорок дней) и после родов женщина проводит в доме своей матери. Начало социализации ребенка и у тех, и у других связано с обрядами первой стрижки ногтей и волос у новорожденного. Эти обычаи и функции их акторов сохраняют свое значение до сих пор. Важным событием в жизни семьи, в которой появился ребенок, является обряд первого укладывания его в люльку. В прошлом в нем участвовали только женщины старшего возраста, а сегодня он может проводиться в ресторане при большом числе родственников обоего пола. Большое значение в контексте настоящей статьи имеет обряд имянаречения. В традиционном обществе имя давали либо старшие родственники, либо уважаемые люди. Сейчас часто бабушки и дедушки передоверяют эту функцию своим детям, но сам этот факт свидетельствует о том, что прежняя практика имянаречения удерживается в памяти и нуждается в экспликации. Перечисленные элементы родильной культуры нуждаются в отдельном исследовании, в настоящей же статье авторы сосредоточились на традиционных аспектах и их инновациях, непосредственно связанных с родами.

Выводы

Проведенный анализ позволяет утверждать, что:

Родильная культура представляет собой локальное явление, в котором, однако, отражается характерная для обществ, относительно недавно переживших модерную трансформацию, ситуация столкновения традиционных и современных элементов.

Традиционные установки по отношению к элементам родильной культуры в условиях модернизации переживают эрозию. Зачастую фиксируются внешние проявления при утрате изначальной сущности. При этом кабардинцы сохраняют самобытные элементы повседневного быта, составляющие целостный натальный комплекс. Динамизм этой системе придает привнесение элементов постмодерной культуры, а стабильность (устойчивость) обеспечивается сохранением архаических пластов сознания, выражающихся в возрождении традиционных поведенческих практик. В практиках репродуктивности прослеживаются два варианта: возрождение древних обрядов с осознанием их символического и мировоззренческого смысла и значения и механическое соблюдение обрядов без осознания их глубинного смысла на уровне декоративного оформления события рождения ребенка.

В кабардинском обществе существовали сильные традиционные установки на планирование семьи – использование всего репродуктивного периода для рождения детей, что доказывается ориентированностью на многодетность. Анализ информации, полученной от респондентов старшего поколения о предотвращении или прерывании беременности в прошлом, имеет маргинальный характер и сопровождается негативными коннотациями.

Проведенное исследование этапов родильного комплекса обычаев, стереотипов и фреймов поведения позволяет продуктивно изучать повседневные женские практики воспроизводства рода.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гирц К.Д. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 560 с.
2. Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: трудный путь к очевидности. М.: РГГУ, 2003. – 381с.
3. Коновалов А.А., Кумахова З.Х. Картина мира черкесской женщины XIX в.: методология и направления исследований // Электронный журнал «Кавказология». 2017. №3. [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://kbsu.ru/nauchnye-izdaniya/zhurnal-kavkazologiya/> (дата обращения: 12.04.2024). DOI: 10.31143/2542-212X-2017-3-140-154
4. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 960 с.
5. Эванс-Пritchard Э.Э. Нуэры. М.: Наука, 1985. – 236 с.
6. Мид М. Культура и мир детства. М: Наука, 1988. – 430с.
7. Oakley A. Interviewing Women: A Contradiction in Terms // *Doing Feminist Research* / Ed. by H. Roberts. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
8. Oakley A. The captured womb: A history of the med. care of pregnant women. Oxford; New York: Blackwell, 1984. 352p.
9. Oakley A. Essays on women, medicine and health. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993. 295p.
10. Dye N.S. History of Childbirth in America // *Signs*. 1980. Vol. 6. № 1. P. 97–102.
11. Пушкарева Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М.: Ладомир, 1997. – 381с.
12. Пушкарева Н.Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X–XV вв.) // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 72–79.
13. Мухина З.З. Плодоизгнание и контрацепция в традиционной крестьянской культуре европейской России // Этнографическое обозрение. 2012. № 3. С. 147–160.
14. Мухина З.З., Пушкарева Н.Л. Дородовой период и роды в жизни крестьянки пореформенной России (преимущественно центральных губерний) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2012. № 7. С. 161–168.

REFERENCES

1. Girtz KD. *Interpretation of Cultures*. Moscow: Rossyiskaya Politicheskaya Entsiklopediya, 2004. (In Russ)
2. Karavashkin AV., Yurganov AL. *Experience of Historical Phenomenology: The Difficult Path to Obviousness*. Moscow: RSUH, 2003. (In Russ)
3. Kononov AA., Kumakhova Z.Kh. World view of a Circassian Woman of the 19th Century: Methodology and Research Directions. *Electronic Journal "Caucasology"*. 2017; 3. Available at: <https://kbsu.ru/nauchnye-izdaniya/zhurnal-kavkazologiya/> (accessed: 12.04.2024). DOI: 10.31143/2542-212X-2017-3-140-154 (In Russ)
4. Malinovsky B. *Selected Works: Dynamics of Culture*. Moscow: Rossyiskaya Politicheskaya Entsiklopediya, 2004. (In Russ)
5. Evans-Pritchard E.E. *Nuers*. Moscow: Nauka, 1985. (In Russ)
6. Mid M. *Culture and the World of Childhood*. Moscow: Nauka, 1988. (In Russ)
7. Oakley A. Interviewing Women: A Contradiction in Terms. In: Roberts H. (ed.). *Doing Feminist Research*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
8. Oakley A. *The captured womb: A history of the medical care of pregnant women*. Oxford; New York: Blackwell, 1984.
9. Oakley A. *Essays on women, medicine and health*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.
10. Dye NS. History of Childbirth in America. *Signs*. 1980; 6(1): 97-102.
11. Pushkareva NL. *Private Life of Russian Women: Bride, Wife, Mistress (10th – early 19th Century)*. Moscow: Ladomir, 1997.
12. Pushkareva NL. Mother and Child in Ancient Rus' (Attitudes to Motherhood and Maternal Education in the 10th–15th Centuries). *Etnograficheskoe Obozrenie*. 1996; 6: 72-79.
13. Mukhina ZZ. Abortion and contraception in the traditional peasant culture of European Russia. *Etnograficheskoe Obozrenie*. 2012; 3: 147-160.

15. Пушкарева Н.Л., Мицюк Н.А. Модернизация репродуктивного поведения образованных россиянок второй половины XIX – начала XX в. // *Женщина в российском обществе*. 2016. № 3. С 73–89.
16. Пушкарева Н.Л., Мицюк Н.А. Повивальные бабки в истории медицины России // *Вестник Смоленской государственной медицинской академии*. 2018. Т. 17. № 1. С 189–189.
17. Мицюк Н.А., Пушкарева Н.Л., Белова А.В. История деторождения как предмет социально-гуманитарных исследований в России // *История медицины*. 2019. № 3. С. 153–157.
18. Solinger R. *Pregnancy and Power: A Short History of Reproductive Politics in America*. New York: New York University Press, 2005.
19. Kitzinger S. *The Politics of Birth*. – New York: Elsevier Butterworth Heinemann, 2005.
20. Адыги: Адыгейцы. Кабардинцы. Черкесы. Шапсуги / отв. ред. А.Х. Абазов, Ю.Д. Анчабадзе, А.В. Кушхабиев, М.М. Паштова. М.: Наука, 2022. – 870 с.
21. Мафедзев С.Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX – начале XX века. Нальчик: Эльбрус, 1991. – 253с.
22. Мамбетов Г.Х. Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик: Эль-Фа, 2002. – 364 с.
23. Боташев М.Д. Роли мужчины и женщины в семейно-родственной организации карачаевцев // *Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы*. М: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. С. 233–242.
24. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, вторая половина XIX–XX в. М.: Наука, 1983. – 264 с.
25. Шаманов И.М. Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка (XIX – начало XX в.) // *Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии*. Черкесск: Б. и. 1980. С. 72–94.
26. Каракетов М.Д. Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М: Старый сад, 1999. – 283 с.
27. Белова А.В., Пушкарева Н.Л., Мицюк Н.Ф. Человек рождающий. История родильной культуры в России Нового времени. М: Новое литературное обозрение, 2022. – 512с.
28. Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик: Эльбрус, 1994. – 232с.
29. Хан-Гирей С. Записки о Черкесии. Нальчик: Эльбрус, 1978. – 333 с.
30. Абаев М.К. Балкария. Нальчик: Эльбрус, 1992. – 39 с.
31. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв./ сост. В.К. Гарданов. Нальчик: Эльбрус, 1974. – 635с.
32. Посемейные списки населенных пунктов Нальчикского округа. 1886 год. Нальчик: Эль-фа, 1999. – 426с.
33. Посемейные списки населенных пунктов Нальчикского округа. 1886 и 1905 годы. Нальчик: Эль-фа, 2000. – 482с.
34. Посемейные списки селений Малой Кабарды за 1886 год /сост. Р.К. Кармов. Нальчик: Принт Центр, 2020. – 777с.
35. Карачаевцы. Балкарцы/ Отв. ред. М.Д. Каракетов М: Наука, 2014. – 815 с.
14. Mukhina Z.Z., Pushkareva N.L. The prenatal period and childbirth in the life of a peasant woman in post-reform Russia (mainly in the central provinces). *Scientific Bulletin of Belgorod State University*. 2012; 7: 161-168.
15. Pushkareva N.L., Mitsyuk N.A. Modernization of reproductive behavior of educated Russian women in the second half of the 19th – early 20th centuries. *Woman in Russian Society*. 2016; 3: 73-89. (In Russ)
16. Pushkareva N.L., Mitsyuk N.A. Midwives in the History of Medicine in Russia. *Bulletin of the Smolensk State Medical Academy*. 2018; 17(1): 189-189. (In Russ)
17. Mitsyuk N.A., Pushkareva N.L., Belova A.V. The History of Childbirth as a Subject of Social and Humanitarian Research in Russia. *History of Medicine*. 2019; 3: 153-157. (In Russ)
18. Solinger R. *Pregnancy and Power: A Short History of Reproductive Politics in America*. New York: NY University Press, 2005.
19. Kitzinger S. *The Politics of Birth*. New York: Elsevier Butterworth Heinemann, 2005.
20. Abazov A.Kh., Anchabadze Yu.D., Kushkhabiev A.V., Pashtova M.M. (eds.). *Adyghe: Adyghe. Kabardians. Circassians. Shapsugs*. Moscow: Nauka, 2022. (In Russ)
21. Mafedzev S.Kh. *Intergenerational transmission of traditional culture of the Adyghe in the XIX – early XX centuries*. Nalchik: Elbrus, 1991.
22. Mambetov G.Kh. *Traditional culture of Kabardians and Balkars*. Nalchik: El-Fa, 2002. (In Russ)
23. Botashev M.D. Roles of men and women in the family-kinship organization of the Karachais. *Man and woman in the modern world: changing roles and images*. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, RAS. 1999: 233–242. (In Russ)
24. Smirnova Ya.S. *Family and Family Life of the Peoples of the North Caucasus, the Second Half of the 19th–20th Centuries*. Moscow: Nauka, 1983. (In Russ)
25. Shamanov I.M. Rites and Beliefs of the Karachais Associated with the Birth of a Child (19th – Early 20th Century). *Problems of the Ethnic History of the Peoples of Karachay-Cherkessia*. Cherkessk: B. I. 1980: 72-94. (In Russ)
26. Karaketov M.D. *Myth and Functioning of the Religious Cult in the Conspiracy-Incantation Ritual of the Karachais and Balkars*. Moscow: Staryi Sad, 1999. (In Russ)
27. Belova A.V., Pushkareva N.L., Mitsyuk N.F. *A Giving Birth Human. History of the Maternity Culture in Modern Russia*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2022. (In Russ)
28. Nogmov Sh.B. *History of the Adyghe people*. Nalchik: Elbrus, 1994. (In Russ)
29. Khan-Girey S. *Notes on Circassia*. Nalchik: Elbrus, 1978. (In Russ)
30. Abaev M.K. *Balkaria*. Nalchik: Elbrus, 1992. (In Russ)
31. Gardanov V.K. (comp.). *Adygs, Balkars and Karachais in the news of European authors of the 13th–19th centuries*. Nalchik: Elbrus, 1974.
32. *Family registers of settlements in the Nalchik district. 1886*. Nalchik: El-fa, 1999. (In Russ)
33. *Family registers of settlements in the Nalchik district. 1886 and 1905*. Nalchik: El-fa, 2000. (In Russ)
34. Karaketov R.K. (comp.). *Family registers of villages in Malaya Kabarda for 1886*. Nalchik: Print Center, 2020. (In Russ)
35. Karaketov R.K. (ed.). *Karachais. Balkars*. Moscow: Nauka, 2014. (In Russ)

Поступила в редакцию 04.07.2024 г.
 Принята в печать 31.07.2024 г.
 Опубликована 15.09.2024 г.

Received 04.07.2024
 Accepted 31.07.2024
 Published 15.09.2024



Албогачиева Макка Султан-Гиреевна
д.и.н, заведующая отделом этнографии Кавказа
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
Санкт-Петербург.
albmac@mail.ru

СУФИЙСКИЕ ПРАКТИКИ КАДИРИЙСКИХ БРАТСТВ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ В КАЗАХСТАНЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. Появление в Казахстане кадирийского тариката, практикуемого чеченцами и ингушами, связано с трагическими событиями, произошедшими с этими народами Кавказа в годы Великой Отечественной войны. Ложно обвиненные в сотрудничестве с фашистами, ингуши и чеченцы, балкарцы, карачаевцы, калмыки и другие народы были депортированы из исконных мест своего проживания в Центральную Азию. Вторая волна эмиграции ингушей и чеченцев в Казахстан пришлось на осетино-ингушский конфликт 1992 г., на первую и вторую чеченские военные кампании. Волей судьбы оказавшись за пределами исконной Родины, они не утратили важные для себя этномаркирующие признаки, среди которых заметное место занимают духовные суфийские практики. Цель данной статьи — показать, как появились кадирийские братства в Казахстане, и рассмотреть особенности бытования указанного тариката в новой для ингушей и чеченцев среде. Основная часть статьи разделена на несколько тематических кейсов: депортация, причины, по которым ингуши и чеченцы не вернулись на Родину, кадирийские общины в Казахстане. Такая подача материала позволит показать место и значение суфийских практик для поддержания не только религиозной, но и этнической идентичности в полиэтничном и поликонфессиональном Казахстане. Результаты исследования показали, что суфизм, как и на Кавказе, остается важной частью духовного мира ингушей и чеченцев в новом регионе проживания и не подвергается культурной ассимиляции с другими духовными практиками казахстанского общества. В исследовании использованы современные методы историко-этнологического описания, необходимые для понимания смысла культурных явлений и детализации феномена ислама на территории Казахстана.

Ключевые слова: ингуши; чеченцы; Казахстан; ислам; суфизм; кадирийа; зикр; ритуал

Для цитирования: Албогачиева М.С.-Г. Суфийские практики кадирийских братств чеченцев и ингушей в Казахстане: история и современность // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 731-739. doi.org/10.32653/CH203731-739

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203731-739>

Research paper

Makka S-G. Albogachieva,
Dr. Sci., Head of Dep. of Ethnology of the Caucasus
Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of RAS
Saint-Petersburg, Russia
albmac@mail.ru

SUFI PRACTICES OF THE QADIRIYYA ORDER OF CHECHENS AND INGUSH IN KAZAKHSTAN: HISTORY AND MODERNITY

Abstract. The emergence of the Qadiriyya order in Kazakhstan, practiced by the Chechens and Ingush, is inextricably linked to the tragic events that befell these Caucasian peoples during the Great Patriotic War. Falsely accused of collaborating with the Nazis, the Ingush, Chechens, Balkars, Karachays, Kalmyks, and other ethnic groups were forcibly deported from their ancestral lands to Central Asia. A second wave of Ingush and Chechen migration to Kazakhstan occurred during the Ossetian-Ingush conflict of 1992 and the subsequent Chechen Wars. Despite their displacement from their homeland, these groups retained their distinctive ethno-cultural features, with Sufi spiritual practices occupying a prominent position among these preserved traditions. This article aims to demonstrate the establishment of Qadiriyya in Kazakhstan and examine the unique characteristics of this tariqah's existence in a new environment for the Ingush and Chechens. The main body of the article is divided into several thematic sections: deportation, reasons for the Ingush and Chechens' decision not to return to their homeland, and Qadiriyya communities in Kazakhstan. This structure allows for a comprehensive exploration of the role and significance of Sufi practices in maintaining both religious and ethnic identity within Kazakhstan's multi-ethnic and multi-confessional society. The study found that Sufism, as in the Caucasus, remains an integral part of the Ingush and Chechen spiritual world in their new region of residence and resists cultural assimilation with other spiritual practices prevalent in Kazakhstani society. The study employs contemporary methods of historical and ethnological analysis, which are essential for comprehending the significance of cultural phenomena and providing a detailed examination of Islam's manifestation in Kazakhstan.

Keywords: Ingush; Chechens; Kazakhstan; Islam; Sufism; Qadiriyya; dhikr; ritual

For citation: M.S-G. Albogachieva. Sufi practices of the Qadiriyya order of Chechens and Ingush in Kazakhstan: history and modernity. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 731-739. doi.org/10.32653/CH203731-739

© M.S-G. Albogachieva, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Введение

Суфизм в Казахстане имеет многовековую историю. Здесь функционируют различные и многочисленные братства, входящие в *тариаты* Накшбандийа, Йасавийа, Кадирийа и т.д. Наш исследовательский интерес аккумулирован только вокруг темы кадирийских братств чеченцев и ингушей в Казахстане, появившихся здесь после депортации в 1944 г., т.к. в отличие от остальных религиозных суфийских практик в этом регионе, они изучены не в полной мере. Это связано не только с закрытостью названных групп, но и с нежеланием самих адептов раскрывать особенности своего духовного мира, сопряженного с ритуалом *зикр*. Из-за отсутствия письменных свидетельств о практиках громкого *зикра*, проводимого последователями учения Кунта-хаджи Кишиева, его адепты не могут аргументировать свои действия, а оппоненты характеризуют их как не соответствующие нормам ортодоксального ислама. Суфизм всегда вызывал множество споров среди ученых-исламоведов и даже противопоставлялся исламу классическому [1]. Дискуссионным вопросам суфизма посвящена обширная зарубежная и отечественная историография: А. Арберри [2], А. Корбен [3], У. Читтик [4], О.Ф. Акимускин [5], А.К. Аликберов [6] А.Д. Кныш [7], С.М. Прозоров [8], А.А. Хисматулин [9], А.М. Шиммель [10] и др. Суфизму в Центральной Азии посвящены исследования: П. Сартори, П. Шаблей [11], А. Франка [12], Б. Бабаджанова [13] и др.

Региональные суфийские практики чеченцев и ингушей изучены В.Х. Акаевым [14], М.С.-Г. Албогачиевой [15], Л. Гарсаевым [16], М.Ю. Рошиным [17], Д.И. Мисхидзе [18], М.-С.М. Мустафиновым [19]. О переселении в Центральную Азию и некоторых особенностях религиозных практик говорится в работе Ж.А. Ермекбаева [20]. Суфийские практики и связанные с ними ритуалы рассматриваются в работах М. С.-Г. Албогачиевой [21; 22]. Некоторые вопросы, связанные с появлением и бытованием суфийского братства Висхаджи Загиева, освещены в научных публикациях М. Вачагаева [23] и М. Поль [24].

Несмотря на солидный комплекс работ по указанной теме, они не позволяют увидеть картину суфийских практик кадирийских братств чеченцев и ингушей, живущих в Казахстане, в целом. В своей работе мы постарались восполнить созданный научный пробел и дополнить имеющиеся сведения новыми материалами по указанной теме.

Ввод в научный оборот новых материалов, касающихся функционирования суфизма в вайнахском¹ обществе, позволит увидеть, как на различных исторических этапах менялись духовные практики мусульман, то приобретая латентный характер, то процветая.

Материал и методы

Исследование проводилось с использованием метода интервьюирования лидеров и последователей суфийских групп (всего 47 человек). Отбор респондентов производился исключительно по возрастному (не гендерному) принципу: индивиды 40–85 лет. Такая выборка обусловлена тем, что многие представители этой возрастной группы либо сами были участниками депортации, либо являются детьми и внуками депортированных и могут рассказать о пережитом или пересказать рассказы родителей, дедушек и бабушек. Национальный состав респондентов – ингуши и чеченцы.

В большинстве случаев интервью были индивидуальными. При этом многие информанты преклонного возраста не желали говорить на диктофон или видеокамеру, просили не делать записей в тетради, когда вопросы касались личной жизни или субъективного восприятия некоторых норм ислама, практикуемых ими.

В работе использовались современные методы историко-этнологического описания, необходимые для понимания смысла культурных явлений и детализации феномена ислама на территории Казахстана.

Интервью проводилось на русском и ингушском языках. Эмпирический материал, собранный в ходе исследования, дополнил имеющиеся теоретические данные.

1. Вайнахи — эндоэтноним чеченцев и ингушей.

Депортация

Казахстан занимает девятое место в мире по величине своей территории, где проживает более двадцати миллионов людей, принадлежащих различным этническим и религиозным группам. Некоторые народы, проживающие в этом регионе, имеют многовековую историю, но есть и молодые для данного региона мусульманские общины, которые появились в Казахстане в 40-х годах XX в. Известный исследователь ислама в Казахстане А.К. Муминов отмечает, что в Центрально-Азиатском регионе представлены различные исламские группы и суфийские братства, действующие также в среде депортированных народов [25, с. 48]. К числу последних относится кадирийский *тарикат*, распространившийся здесь в результате депортации ингушей и чеченцев 23 февраля 1944 г. Этот день вошел в историю ингушей и чеченцев как «День всенародной памяти и скорби по жертвам репрессий». Целые народы, объявленные преступниками, испытали тяготы депортации. Это было связано с идеологией советской власти, которая таким образом создавала противоречия в отношении этносов, деля их на титульные, малочисленные, коренные и т.д. Коммунистическая партия заложила в обществе дискриминацию человека по его национальности, которая была подкреплена записью в паспорте граждан СССР [26]. Эта политика позволила депортировать целые народы по их этническому признаку.

Депортированные испытывали массу трудностей, связанных как с переездом, так и с адаптацией в условиях, совершенно непривычных для жителей южных регионов. Это не только суровые зимы, но и сильное морально-психологическое давление со стороны местных властей.

Из воспоминаний бабушки автора статьи: *«Когда мы доехали до пункта назначения, казахи и представители других национальностей со страхом смотрели на нас, так как местные власти убеждали коренных жителей в том, что к ним привезли опасных государственных преступников, которые славятся тем, что они каннибалы. Меня с малолетними детьми взяли в семью, так как они видели, что дети еще малы и у меня нет мужа. Позже, когда они лучше узнали нас, они рассказывали, что боялись брать к себе полноценную семью из страха быть убитыми взрослыми мужчинами»*. Те же сведения приводит М. Польш, занимавшаяся изучением этой темы [24, с. 160].

Тем не менее часть местного населения, в основном казахи, относились с сочувствием к единоверцам и по возможности помогали выжить в условиях жесткого психологического, социально-экономического, политического и культурного давления.

Положение депортированных усугублялось дисперсным расселением родственников или односельчан. «Так было легче управлять, контролировать и применять к народу насилие. Легче искоренить все национально-этническое — язык, культуру, духовность, превратить народ в бессловесных рабов-манкуртов. Им нельзя было свободно встречаться и развивать свою культуру» [27, с. 170]. Привыкшие жить в родственной группе, компактно, они были подавлены морально. Зная, что в соседнем населенном пункте живут их близкие и родные, они не могли навестить их, т.к. самовольный переезд был наказуем ссылкой до 20 лет. Информанты сообщали, что «в комендатурах висела инструкция с перечнем ограничений для спецпереселенцев: в партию не принимать; в высшие учебные заведения не принимать; использовать спецпереселенцев только как чернорабочих; на руководящие должности не выдвигать; общественную работу не поручать; инициативу и всяческие начинания не поощрять; никакими наградами и грамотами не награждать; в армию не призывать» [28, с. 116]. В таких бесчеловечных условиях началась жизнь ингушского и чеченского народов в Казахстане и продолжалась долгих 13 лет. Тяготы ссылки не смогли нарушить соблюдение депортированными их традиций, обычаев, они не забыли свой язык и религию. В этих сложных условиях они сохранили и духовные практики *зикра*.

Почему ингуши и чеченцы не вернулись на Родину

После смерти Сталина репрессии ослабли, и в 1956 г. были сняты все ограничения по передвижению в стране, за исключением запрета поездки на Кавказ. В 1957 г. Указом Президиума Верховного Совета ССР была восстановлена Чечено-Ингушская АССР. Началось массовое возвращение народов на родину. Власти Северной Осетии стали активно мешать с помощью милиции и войсковых частей

возвращению ингушей Пригородного района [29, с. 51]. Подобные проблемы возникли и у чеченцев, возвращавшихся из ссылки [23, с. 167].

В силу различных сложностей, возникавших в период реабилитации чеченцев и ингушей, многие из них остались жить в Казахстане, рассчитывая, что они смогут вернуться домой, когда их права будут восстановлены. В 1991 г. был принят закон «О реабилитации репрессированных народов», однако и он не подвел черту под решением земельного вопроса. И сегодня делятся споры и противоречия между народами, проживающими на отторгнутых во время депортации землях, и потомками тех, кто с этих территорий был насильственно выселен. Здесь же отметим, что в 90-е годы XX в. численность чеченцев и ингушей в Казахстане значительно возросла после осетино-ингушского конфликта 1992 г., который является следствием этого нерешенного территориального вопроса, а также после первой и второй чеченской кампаний. В результате, для ингушей и чеченцев Казахстан стал второй родиной.

Кадирийские братства ингушей и чеченцев в Казахстане

Несмотря на тяжелые жизненные испытания, выпавшие на долю переселенцев, они сумели сохранить свои важные этномаркирующие признаки. Даже находясь в условиях ссылки, чеченцы и ингуши соблюдали *вирдовую*² принадлежность. Стойкость переселенцев в исповедовании своей религии в столь экстремальных условиях вызвала уважение со стороны местного населения в Казахстане [30, с. 137]. Ингуши и чеченцы стали своего рода рупорами ислама в регионе. Являясь адептами *устазов* – основателей новых братств ветви Кунта-хаджи Кишиева – Бамат-Гирея-хаджи Митаева (1838? –1911), Батыл-хаджи Белхароева (1821–1944), Хусейна-хаджи Гарданова (1864–1914), Чим-Мирзы Таумерзаева (1866–1923), Мани-шейха Назирова (1840–1924) и Вис-хаджи Загиева (?–1973), они практиковали ритуал громкого *зикра*, в котором были различные элементы, отличающие их друг от друга.

В среде депортированных было важно проведение традиционных похоронных ритуалов. Выполнение всех необходимых обрядов грозило депортированным лишением свободы, и даже жизни [31, с. 68; 32, с. 5]. Мюридов поддерживала память о проповедях шейха Кунта-хаджи Кишиева, который говорил своим адептам: «Не оставляйте никого из братьев своих в голоде, холоде, нищете и в униженном состоянии. Злого победи добротой и любовью. Жадного победи щедростью. Вероломного победи искренностью. Неверного победи верой. Будь милосердным, скромным, готовым жертвовать собой. Ты в ответе за многих, если дух твой укреплен исламом, а вся твоя жизнь – это путь ко Всевышнему» [33, с. 11]. Следование этим принципам во время депортации привело к консолидации вайнахских суфиев в сложный период выживания вдали от родины. Как отмечают информанты, их бабушки и дедушки, рассказывая о трудностях, которые они испытали во время депортации, подчеркивали, что связующим звеном общины оставалась религия. В отличие от мужчин, женщины были менее подвержены контролю со стороны властей. Они могли проводить *зикры* в совершенно не приспособленных для проведения ритуала помещениях. Например, землянка, укрытая снегом, без вентиляции, но с хорошей шумоизоляцией, позволяла проводить ритуал и исполнять религиозные песнопения без страха быть услышанными комендантами. Женщины собирались на *зикры* небольшими группами, чтобы оставаться незамеченными [34, с. 152]. Таким образом, и женская религиозная практика не была забыта в период депортации.

Несмотря на суровый климат и давление со стороны местных властей, неформальные религиозные лидеры из числа депортированных служили сохранению суфийского ислама в местах ссылки. «По некоторым сведениям, в 1955 г. в Акмолинской области действовало более 20 суфийских групп, преимущественно *тариаты* накшбандийа и кадирийа [33, с. 253; 36, с. 460]. Самое последнее кадирийское братство зародилось в Казахстане во время депортации, его возглавил чеченский шейх Вис-хаджи Загиев. Он впервые ввел в практику совместное совершение *зикра* мужчинами и женщинами, что отличало его *вирд* от других религиозных братств.

Последователи шейха Вис-хаджи Загиева беспрепятственно проводили свои *зикры*. Это было связано с тем, что члены этого *вирда* жили обособленно, шейх Вис-хаджи Загиев имел хорошие связи

2. Вирд – религиозное братство.

с руководителями колхоза, и последние не вмешивались во внутреннюю жизнь общины, так как ее члены были очень дисциплинированными и исполнительными членами колхоза [34, с. 160].

На сегодняшний день в с. Красная Поляна на севере Казахстана проживает более 1100 человек — только чеченцы³. Все они являются последователями учения Вис-хаджи Загиева. Они строго соблюдают все заповеди своего шейха, проводят регулярные суфийские *зикры* с использованием инструмента, напоминающего бубен, который они называют *жиргIа* (чеч.) и национального музыкального инструмента наподобие скрипки — *Iад хьека пандар* (чеч.). В коллективном ритуале зикра могут принимать участие и женщины. Учитывая наличие запрета на смешение полов в ортодоксальном исламе, чаще всего женщина встает в круг *зикра* между отцом и братом, или другими близкими родственниками. Это позволяет женщинам ощутить духовное единение и полностью погрузиться в ритуальное действие. Висхаджинцы считают, что во время *зикра мюрид* должен проявлять уважение к каждому участнику ритуала и представлять, что впереди него идет Пророк Мухаммед, а позади него Абу Бакр ас-Сиддик. Именно этим принципом руководствуются мюриды всегда, независимо от того, участвуют в *зикре* женщины или нет.

Нужно отметить, что *мюриды* могут принимать участие в групповых *зикрах* и других религиозных братств, независимо от *вирдовой* принадлежности. Демонстрируя толерантность в отношении не входящих в братство прихожан местной мечети «Вайнах», шейх Алсабеков проводит службу на казахском языке. Это вызывает недовольство со стороны некоторых прихожан, которые считают, что богослужение в этой мечети должно проводиться на ингушском или на чеченском языке [37, с. 60]. Однако большинство ингушей и чеченцев поддерживают шейха, понимая, что на пятничной проповеди наряду с ними могут быть и казахи.

Приверженцы разных религиозных братств, живущие в Казахстане, поддерживают тесную связь друг с другом. Самое многочисленное кадирийское братство в Казахстане — адепты Кунта-хаджи Кишиева. За ними следует братство Вис-хаджи Загиева. Остальные братства не столь многочисленны и проживают в различных регионах Казахстана.

В Казахстане ингуши и чеченцы имеют возможность реализовать свою религиозную идентичность, строить мечети, медресе [22, с. 460]. Этих примеров много, и они свидетельствуют о том, что в Казахстане депортированные народы волей судьбы обрели новую родину. Казахское общество приняло их в свою многонациональную семью, где они стали ее полноправными гражданами. Кадирийские братства объединяются не только в рамках ритуальных практик, связанных с похоронно-поминальной обрядностью, но и в общественной жизни, оказывая благотворительную помощь нуждающимся⁴. По регулярно выделяемой квоте для Казахстана ингуши и чеченцы в составе паломников страны совершают хадж в Мекку и Медину. Ежегодно, 23 февраля в Казахстане проходят поминальные мероприятия, в этот день кадирийские братства проводят громкие *зикры*, читают *мавлиды*. Руководство страны поддерживает их инициативы, направленные на созидательную деятельность, и мероприятия, связанные с их этнокультурной и религиозной идентичностью.

Не прерывается связь казахстанских чеченцев и ингушей и с исторической родиной. Они приезжают на Кавказ, чтобы встретиться с родственниками, посетить культовые места, связанные с памятью шейхов — основателей *вирдов*. Кунта-хаджи является самым почитаемым из шейхов, все ветви современных кадирийских братств среди ингушей и чеченцев образованы его адептами. Места захоронения его отца, сестер, жены и других родственников входят в круг мест почитания его адептов.

Сегодня география распространения кадирийских братств, образованных адептами Кунта-хаджи Кишиева, включает Кавказ, Казахстан и страны Европы, куда они переехали на постоянное жительство [38, с. 234].

3. Как потомки депортированных чеченцев живут в казахской степи [дата обращения: 12.12.2023]. Доступ по ссылке: <https://www.google.com/search?q>

4. Ассамблея народа Казахстана [дата обращения: 12.01.2024]. Доступ по ссылке: ASSEMBLY.KZ <https://assembly.kz/ru/news/deportatsiya-narodov-kavkaza-vyzhit-pomogli-kazakhi/>.

Заключение

Подводя итоги исследования, можно констатировать тот факт, что суфизм, как и на Кавказе, остается важной частью духовной жизни ингушей и чеченцев в Казахстане. Выявлено несколько причин сохранения религиозной идентичности депортированных народов в многонациональном и поликонфессиональном казахстанском обществе. Одна из них – духовная «автономность» чеченцев и ингушей в вопросах религии на момент прибытия в Казахстан, которая достигалась достаточным количеством среди них духовных лиц, имевших богословское образование. Все вопросы вероисповедания и соблюдения мусульманской обрядности, таким образом, решались внутри общины без привлечения местного духовенства.

Другой причиной было различие в *мазхабах* местного и депортированного населения. Чеченцы и ингуши являются приверженцами шафийтского *мазхаба*, а местное население – ханафитского.

Неоднозначное отношение казахов и других мусульман региона к практикам громкого *зикра*, практикуемого ингушами и чеченцами, где существует бег по кругу, используются бубен, скрипки, участвуют женщины, также вызывало непонимание и множество споров о допустимости таких обрядов в рамках традиционного ислама.

Весь комплекс указанных факторов порождал противостояние внешним факторам и, как следствие, внутреннее сплочение чеченской и ингушской общины.

Вместе с тем, чеченцы и ингуши показали высокую степень адаптивности к новым условиям среды проживания и при этом сохранили свои национальные особенности. Свидетельством тому является и то, что в Казахстане, близ города Атбасар, зародилось новое религиозное кадирийское братство Вис-хаджи Загиева, которое успешно функционирует по сей день и распространяется на Кавказ. В целом, суфийские практики *зикра* стали основным стержнем и консолидирующим фактором местного общества, который позволил сохранить и укрепить этнокультурное своеобразие ингушского и чеченского народов.

Живя в Казахстане, ингуши и чеченцы сумели интегрироваться в социально-культурное пространство Казахстана, став важной и значимой частью общества. Эти народы представлены в различных областях культуры, науки, производства и, конечно, в духовной жизни местного общества. Кадирийские братства в Казахстане имеют возможность выполнять все предписания своих шейхов, обучать детей чтению Корана, открывать медресе и обучать всех желающих. На примере ингушей и чеченцев, проживающих в Казахстане, можно проследить тесное вплетение этнокультурных и религиозных детерминант в процессы межкультурного взаимодействия между жителями многонационального и поликонфессионального казахстанского общества. Эта тема еще не до конца разработана и требует дальнейшего внимательного изучения для осмысления и прогнозирования процессов, происходящих в современных полиэтничных и поликонфессиональных обществах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Насыров И.П. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.
2. Arberry A.J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. New York: Evanston: Harper & Row, 1970.
3. Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press, 1969.
4. Chittick W.C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn alArabi's Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998.
5. Акимущкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Введение к рус. изд. кн.: Дж.С. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
6. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Вост. лит. РАН, 2003.

REFERENCES

1. Nasyrov IR. *The Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)*. Moscow: Yaziki Slavyanskih Kultur, 2009. (In Russ)
2. Arberry AJ. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. New York: Evanston: Harper & Row, 1970.
3. Corbin H. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press, 1969.
4. Chittick WC. *The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn alArabi's Cosmology)*. Albany: State University of New York Press, 1998.
5. Akimushkin OF. Sufi Brotherhoods: A Complex Node of Problems. *Introduction to Russian edition: J.S. Trimmingham. Sufi Orders in Islam*. Moscow, 1989. (In Russ)
6. Alikberov AK. *The Era of Classical Islam in the Caucasus*. Moscow: Vost. Lit., 2003. (In Russ)

7. Кныш А.Д. Суфизм // Социальное партнерство. М.: Большая российская энциклопедия, 2016.
8. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит. РАН, 2004.
9. Хисматулин А.А. Суфизм. СПб.: Азбукаклассика: Петербургское Востоковедение, 2003.
10. Шimmel А.М. Мир исламского мистицизма. М., 2012.
11. Сартори П., Шаблей П. Эксперименты империи: адат, шариат и производство знаний в Казахской степи. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 280 с.
12. Frank A. *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden–Boston–Koln: E. J. Brill Academic Publishers, 2001, VIII, 341 p.
13. Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003.
14. Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи: Жизнь и учение. Грозный: НИИ гуманитарных наук ЧР, 1994. 128 с.
15. Албогачиева М.С.-Г. Кунта-хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 101–107.
16. Гарасаев А.М. Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-хаджи чеченского // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2001. №4. М., 2001. С. 99–112.
17. Роцин М. Ислам в Чечне // Ислам в Европе и России. М.: Марджани, 2009. С. 223–225.
18. Месхидзе Д.И. Вис-хаджи // Ислам на территории бывшей Российской империи. Т. 2. М., 1999. С. 23–24.
19. Мустафинов М.-С.М. Специфика догматики и социальной доктрины современного зикризма (на материалах конкретно-социологических исследований в Чечено-Ингушской АССР). Автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 1972.
20. Ермекабаев Ж.А. Чеченцы и ингуши в Казахстане. История и судьбы. Алматы: Дак-Пресс, 2009. 508 с.
21. Албогачиева М.С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии // Ислам в современном мире: внутрисударственный и международно-политический аспекты. 2018. Т. 14. № 2. С. 149–164.
22. Албогачиева М.С.-Г. Зикр джахр в ритуальной практике современных ингушей // Народы Кавказа: этнокультурные традиции и модернизация: Научный сборник, посвященный памяти Г.А. Сергеевой. М.: Три квадрата, 2016. С. 74–90.
23. Вачагаев М. Реабилитация народов Северного Кавказа: основные проблемы чеченцев и ингушей в период с 1957-го до начала 1990-х годов // Кавказ и глобализация. 2009. Т. 3. Вып. 1. С. 164–173.
24. Польш М. Неужели эти земли могилами нашими станут? Чеченцы и ингуши в Казахстане (1944–1957) // Диаспоры. 2008. № 2. С. 158–204.
25. Муминов А.К. Ислам в Центральной Азии: Актуализация наследия (на примере Казахстана). Анкара, 2012. 1548 с.
26. Байбурун А.К. Советский паспорт: история, структура, практики. СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 487 с.
27. Танкиев В.Г.-Х. К вопросу о жизни ингушей в первые годы депортации (1944 г.) // 75 лет депортации ингушского народа (1944–1957 гг.): Сборник научных статей. Магас: Южный издательский дом, 2019. С. 166–173.
28. Базоркина А. Терпение: Воспоминания // Так это было: национальные репрессии в СССР 1919–1952 годы. М., 1993. Т. 2. С. 116–123.
29. Албогачиева М. Осетино-ингушский конфликт: причины и последствия трагедии осени 1992 года // Кавказ и глобализация. 2012. Т. 6. № 4. С. 48–60.
7. Knysh AD. *Sufism. Social Partnership*. Moscow: Great Russian Encyclopedia, 2016. (In Russ)
8. Prozorov SM. *Islam as an Ideological System*. Moscow: Vost. Lit., 2004. (In Russ)
9. Hismatulin AA. *Sufism*. Saint-Petersburg: ABC Classic: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003. (In Russ)
10. Schimmel AM. *World of Islamic Mysticism*. Moscow, 2012. (In Russ)
11. Sartori P., Shabley P. *Empire Experiments: Adat, Sharia and Knowledge Production in the Kazakh Steppe*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obzrenie, 2019. (In Russ)
12. Frank A. *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden-Boston-Cologne: E.J. Brill Academic Publishers, 2001, VIII.
13. Babadzhanov B. Zikr Jahr Herself: Sacralization of the Profane or Profanation of the Sacred? In: *Abashin S.N., Bobrovnikov V.O. (comps.). Ascetics of Islam. Cult of Saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus*. Moscow: Vost. Lit., 2003. (In Russ)
14. Akayev VH. *Sheikh Kunta-haji: Life and Teaching*. Grozny: Research Institute of Humanities of the Chechen Republic, 1994. (In Russ)
15. Albogachieva M. Kunta-Haji Kishiev, His Sermon and Followers. In: *Sheikh, Ustaz, Ovlia Kunta-Haji Kishiev*. Nalchik: Tetragraf, 2012: 101-107. (In Russ)
16. Garasaev AM. Teaching a Worthy Sheikh and a Perfect Ustaz of Kunta-Haji Chechen. *Bulletin of MSU*. Issue 13. Oriental Studies. Moscow, 2001; 4: 99-112. (In Russ)
17. Roshchin M. Islam in Chechnya. In: *Islam in Europe and Russia*. Moscow: Marjani House, 2009: 223-225. (In Russ)
18. Meskhidze DI. Vis-Haji. In: *Islam in the Territory of the Former Russian Empire*. Vol. 2. Moscow, 1999: 23-24. (In Russ)
19. Mustafinov M-SM. *Specifics of Dogma and the Social Doctrine of Modern Zikrism (Based on Materials of Specific Sociological Research in the Chechen-Ingush Autonomous Soviet Socialist Republic)*. Diss. thesis. Grozny, 1972. (In Russ)
20. Ermekbaeva ZhA. *Chechens and Ingush in Kazakhstan. History and Fates*. Almaty: Dak-Press, 2009. (In Russ)
21. Albogachieva MS-G. Women's Sufi Practices of Loud Dhikr in Ingushetia. *Islam in the Modern World: Domestic and International Political Aspects*. 2018; 14(2): 149-164. (In Russ)
22. Albogachieva MS-G. Dhikr Jahr in the Ritual Practice of Modern Ingush. *Peoples of the Caucasus: Ethnocultural Traditions and Modernization: A Scientific Collection Dedicated to the Memory of G.A. Sergeeva*. Moscow: Tri Kvadrata, 2016: 74-90.
23. Vachagaev M. Rehabilitation of the Peoples of the North Caucasus: The Main Problems of Chechens and Ingush from 1957 to the Beginning of the 1990s. *Caucasus and Globalization*. 2009; 3(1): 164-173. (In Russ)
24. Paul M. Will These Lands Become Our Graves? Chechens and Ingush in Kazakhstan (1944-1957). *Diasporas*. 2008; 2: 158-204. (In Russ)
25. Muminov AK. *Islam in Central Asia: Actualization of Heritage (on the Example of Kazakhstan)*. Ankara, 2012. (In Russ)
26. Baiburin AK. *Soviet Passport: History, Structure, Practices*. Saint-Petersburg: Ed. European University in Saint-Petersburg, 2017. (In Russ)
27. Tankiev VG-H. On the Question of the Life of the Ingush in the First Years of Deportation (1944). *75 Years of Deportation of the Ingush People (1944-1957): A Collection of Scientific Articles*. Magas: Yuzhnyi Publ., 2019: 166-173. (In Russ)
28. Bazorkina A. Patience: Memoirs. In: *It was like that: National Repressions in the USSR 1919-1952*. Moscow, 1993, Vol. 2: 116-123.
29. Albogachieva M. Ossetian-Ingush Conflict: The Causes and Consequences of the Tragedy of the Fall of 1992. *Caucasus and Globalization*. 2012; 6(4): 48-60. (In Russ)

30. Хизриева Г. Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадирийа в свете исследований некрополей Ингушетии // Ислам в Европе и России. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 134–145.
31. Албогачиева М.С.-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII – начало XXI в.). Дисс. ... доктора исторических наук. СПб., 2021.
32. Акиева П. Ретроспективный взгляд на развитие мусульманской уммы в Ингушетии // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. Назрань, 2015. № 1. С. 4–8.
33. Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение. Грозный, 1994. 126 с.
34. Албогачиева М.С.-Г. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2018. Т. 14. № 2. С. 149–164.
35. Сактаганова З.Г. Ислам в повседневной жизни Центрального Казахстана в 1940-х гг. // Реформы в повседневной жизни населения России: история и современность: Материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 02–04 апреля 2020 года. СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2020. Т. 3. С. 250–254.
36. Ермекбаев Ж.А. О роли ислама в повседневной жизни ингушей в Казахстане // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Сборник материалов межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева, Магас, 22–23 октября 2011 года. Магас: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2011. С. 459–465.
37. Маркус К., Бейменбетов М.К., Абдираимова Г., Бурханова Д., Серикжанова С., Шарипова Д., Касымова Д., Шаповал Ю. Существование этнических групп в Казахстане. Астана: Фонд им. Конрада Аденуэра, 2017. 77 с.
38. Вачагаев М. Шейхи и зияраты Чечни. М.: Можайский полиграфкомбинат, 2009. 304 с.
30. Khizrieva G. Social Organization of Muslim Communities of the Vird Brotherhoods of the Qadiriya Tariqa in the Light of Research on the Necropolises of Ingushetia. *Islam in Europe and Russia*. Moscow: Marjani House, 2009: 134-145. (In Russ)
31. Albogachieva MS-G. *Islam in the Social Life of the Ingush: History, Practices, Institutions (XVIII – early XXI Century)*. Diss. Thesis. Saint-Petersburg, 2021. (In Russ)
32. Akieva P. Retrospective View on the Development of the Muslim Ummah in Ingushetia. *Bulletin of the Ingush Research Institute of Humanities Named After Ch. E. Akhriev*. Nazran, 2015, № 1: 4-8. (In Russ)
33. Akayev VH. *Sheikh Kunta-Haji: Life and Teaching*. Grozny, 1994. (In Russ)
34. Albogachieva MS-G. Women's Sufi Practices of Loud Dhikr in Ingushetia. *Islam in the Modern World: Intrastate and International Political Aspects*. 2018; 14(2): 149-164.
35. Saktaganova ZG. Islam in the Daily Life of Central Kazakhstan in the 1940s. *Reforms in the Daily Life of the Population of Russia: History and Modernity: Materials of the International Scientific Conference, St. Petersburg, April 02-04, 2020*. Saint-Petersburg: A.S. Pushkin Leningrad State University, 2020: 250-254. (In Russ)
36. Ermekbayev ZhA. On the Role of Islam in the Daily Life of the Ingush in Kazakhstan. *Islam in Russia and Beyond: History, Society, Culture: Collection of Materials of the Interregional Scientific Conference Dedicated to the 100th Anniversary of the Death of the Outstanding Religious Figure Sheikh Batal-Haji Belkharoev, Magas, October 22-23, 2011*. Magas: Museum of Anthropology and Ethnography Named After Peter the Great (Kunstkamera) RAS, 2011: 459-465. (In Russ)
37. Beimenbetov MK., Abdiramova G., et al. *Coexistence of Ethnic Groups in Kazakhstan*. Almaty: Conrad Adenauer Foundation, 2017. (In Russ)
38. Vachagaev M. *Sheikhs and Ziyarats of Chechnya*. Moscow: Mozhaik Polygraph Plant, 2009. (In Russ)

Поступила в редакцию 24.02.2024 г.
Принята в печать 21.03.2024 г.
Опубликована 15.09.2024 г.

Received 24.02.2024
Accepted 21.03.2024
Published 15.09.2024

ЭКСПЕДИЦИИ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203740-759>

Исследовательская статья

Гаджиев Муртазали Серажутдинович,
д.и.н, проф., зав. отделом археологии,
Институт истории, археологии и этнографии,
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН,
Махачкала, Россия
murgadj@rambler.ru

Будайчиев Арсен Лахманович,
н.с. отдела археологии,
Институт истории, археологии и этнографии,
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН,
Махачкала, Россия
arseneihae@yandex.ru

Абдулаев Абдула Магомедович,
м.н.с. отдела археологии,
Институт истории, археологии и этнографии,
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН,
Махачкала, Россия
realhigh87@mail.ru

РАСКОПКИ ДЕРБЕНТСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ В 2021 г.

Аннотация: Предлагаемая статья посвящена итогам работ Дербентской археологической экспедиции в 2021 г. на раскопе XXV, заложенном в 2012 г. на территории Дербентского поселения I–VI вв. н.э. В результате проведенных раскопок вскрыты верхние слои 1 и 2, датирующиеся V–VI вв. н.э. и полностью открыты помещения 10 и 11 жилищно-хозяйственного комплекса, которое ранее было датировано на основании индивидуальных находок (хронологических маркеров) и керамического комплекса V – началом VI в. Установлено, что первоначально данные помещения представляли одно прямоугольное помещение, позже разделенное сооруженной стеной на два. При этом стена прошла через хозяйственную яму, располагавшуюся в центре первоначального помещения. Стены помещений сооружены из бутового и слегка обработанного камня на глиняном растворе. Ширина стен составляет 45–55 см, сохранившаяся высота – макс. 68–95 см. Выделяется стена 4, имеющая толщину 65–75 см и являющаяся восточной стеной помещения 10, а также помещений 1–7. Она прослежена в длину на 33 м и, будучи крайней на поселении, расположенной у склона и обращенной в сторону Прикаспийской равнины, выполняла оборонительную функцию. В помещении 10 (размером 4,8×3,75 м) выявлена вымостка из каменных плит и камней и, очевидно, что оно не являлось жилым. В помещении 11 (размером 5,06×4,85 м) в отгороженном пространстве расчищены остатки трех пристенных глинобитных печей типа традиционных двухкамерных печей *кор*, *корюк* для приготовления пищи, хлебных изделий. Рядом с печами зафиксированы глинобитные полы. На остальной площади помещения 11 участки глинобитного пола не были зафиксированы, и это дает возможность полагать, что небольшие глинобитные площадки устраивались именно перед печными конструкциями, а на остальной площади помещения пол представлял собой выровненный грунт. Участок расположения данного раскопа в юго-восточной части поселения представляется весьма перспективным для будущих исследований Дербентского поселения – предшественника Дербента, возведенного в конце 560-х гг.

Ключевые слова: Дербент; Чор; сасанидский период; архитектура; керамика

Для цитирования: Гаджиев М.С., Будайчиев А.Л., Абдулаев А.М. Раскопки Дербентского поселения в 2021 г. // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 740-759. doi.org/10.32653/CH203740-759

EXPEDITIONS

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203740-759>

Research paper

Murtazali S. Gadjiev,
Dr. Sci., Prof., Head of Dept. of Archeology
Institute of History, Archeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
murgadj@rambler.ru

Abdula M. Abdulaev,
Junior Researcher
Institute of History, Archeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
realhigh87@mail.ru

Arsen L. Budaichiev,
Researcher
Institute of History, Archeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of RAS, Makhachkala, Russia
arseneihae@yandex.ru

EXCAVATIONS AT THE DERBENT SETTLEMENT IN 2021

Abstract. This paper presents the findings of the 2021 Derbent archaeological expedition at excavation area XXV, established in 2012 within the Derbent settlement dating from the 1st to 6th centuries AD. The excavations revealed upper layers 1 and 2, dating to the 5th-6th centuries AD, and fully uncovered rooms 10 and 11 of a housing and utility complex. Previous dating of this complex to the 5th – early 6th centuries was based on individual finds (chronological markers) and ceramic assemblages. The investigation determined that rooms 10 and 11 were originally a single rectangular space, later divided by a constructed wall that intersected a storage pit in the center of the original room. The room walls, composed of rubble and minimally processed stone with clay mortar, measure 45–55 cm in width and stand at a maximum preserved height of 68–95 cm. Wall 4, measuring 65–75 cm in thickness, serves as the eastern wall of room 10 and rooms 1–7. Extending 33 m, this outermost wall of the settlement is situated on a slope facing the Caspian Plain and likely served a defensive function. Room 10 (4.8 × 3.75 m) features a stone slab and rock pavement, suggesting a non-residential purpose. Room 11 (5.06 × 4.85 m) contains remnants of three wall-mounted clay ovens of the traditional two-chamber *koryuk* type, used for cooking food and baking bread. These ovens were located in a partitioned area with adjacent clay floors. The absence of clay flooring in the rest of room 11 indicates that small clay platforms were constructed in front of the ovens, while the remaining floor area consisted of leveled soil. The location of this excavation area in the southeastern part of the settlement holds significant promise for future investigations of the Derbent settlement, which predates Derbent founded in the late 560s.

Keywords: Derbent; Chor; Sasanian era; architecture; ceramics

For citation: M.S. Gadjiev, A.M. Abdulaev, A.L. Budaichiev. Excavations at the Derbent settlement in 2021. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 740-759. doi. [org/10.32653/CH203740-759](https://doi.org/10.32653/CH203740-759)

В 2012–2017, 2019 гг. Дербентская археологическая экспедиция вела исследования на территории Дербентского поселения (описание поселения см.: 1, с. 108–109) – на раскопе XXV, который был заложен в 93 м к ЮВ от угловой южной башни цитадели Нарын-кала (рис. 1). В результате проведенных раскопок были вскрыты культурные напластования мощностью до 3 м и связанные с ними архитектурные и хозяйственно-бытовые остатки (рис. 2) (1, с. 108–129; 2, с. 155–163; 3, с. 220–223; 4, с. 94–95; 5, с. 139–140; 6, с. 259–260; 7, с. 268–269; 8, с. 292–293; 9, с. 312–315; 10, с. 311–313), которые были датированы в рамках первых веков – VI (нач. VII) в. включительно по комплексу находок, среди которых представлены четкие хронологические индикаторы – бронзовые фибулы и поясные пряжки. В площади раскопа открыты также впущенные в культурный слой поселения средневековые мусульманские захоронения в грунтовых ямах, относящиеся к XIV–XVI вв. (11, с. 58–72, рис. 122–146). Поселение предшествовало возведению Дербентского оборонительного комплекса в конце 560-х гг.

В 2021 г., как и в предшествующие годы, работы проводились в южном секторе. Целью раскопок было полное вскрытие выявленных помещений 10 и 11, относящихся к жилищно-хозяйственному комплексу, датированному предшествующими исследованиями V в. н.э., возможно, V – самым началом VI в. (рис. 2–4). Прирезка к раскопу составила 44 кв. м, и общая его площадь составила 265 кв. м. На новых квадратах (б'-14, б'-15, а'-14, а'-15, а-14, а-15, б-14, б-15, в-14, в-15, г-14, г-15) были вскрыты верхние слои 1 и 2, ранее датированные соответственно VI (VI – нач. VII) в. и второй пол. V – нач. VI в. Заметим, что на новом участке-прирезке наблюдалась та же стратиграфическая картина, что и на всей территории раскопа.

Слой 1, толщиной 30–50 см, представлявший серый комковатый суглинок с включением бутовых камней, был существенно нарушен в 1960-х гг. террасированием склона под лесопосадки (сосновый бор) и регулярной противопожарной распашкой между рядами сосен. Слой был ранее датирован, как комплексом керамики, так и индивидуальными находками, прежде всего, найденной в 2017 г. бронзовой шарнирной прогнутой фибулой с удлинненно-треугольной дугообразной спинкой и железной иглой VI–VII вв. (8, с. 292–293, рис. 50; 9, с. 312–313, рис. 1, 3).

Керамический комплекс слоя 1, вскрывавшегося в 2021 г., представлен значительным количеством характерных для позднесасанидского времени фрагментов керамической посуды, в том числе красноглиняной и коричневоглиняной гладкостенной и штрихованной тарной керамики (рис. 5, 8, 13, 14), столовой красноглиняной гладкостенной, красноангобириванной (рис. 5, 1, 2), белоангобириванной (рис. 5, 3, 4), каннелюрованной (рис. 5, 6, 7) керамики. В большом количестве представлена серо- и коричневоглиняная кухонная посуда, главным образом, фрагменты горшков (рис. 5, 17, 18). Выделим некоторые экземпляры:

- фрагмент подквадратного в сечении венчика бежевоглиняного белоангобириванного кувшина-ойнохой, (рис. 5, 5), представляющего характерный образец сасанидской керамики;
- фрагмент подквадратного в сечении венчика розовоглиняного ойнохоевидного кувшина с обильным включением дресвы и песка в тесте (рис. 5, 9), также представляющего типичный образец сасанидской керамики;
- фрагмент венчика красноглиняного кувшина-ойнохой (рис. 5, 10);
- фрагмент венчика с овальной в сечении ручкой коричневоглиняного кувшина с обильной примесью песка и мелкотолченой ракушки в тесте (рис. 5, 11);
- фрагмент венчика коричневоглиняного белоангобириванного кувшина (рис. 5, 12);
- фрагмент утолщенного, сильно отогнутого наружу венчика с верхней горизонтальной площадкой коричневоглиняного широкоустного с низкой горловиной тарного сосуда (рис. 5, 13);
- фрагмент утолщенного наружу, подквадратного в сечении короткого венчика коричневоглиняного широкоустного с низкой горловиной тарного сосуда с примесью шамота в тесте (рис. 5, 14);
- фрагмент округлой в сечении ручки сасанидского красноглиняного кувшина, наружная поверхность которой декорирована косыми желобками и двумя 4-точечными гребешковыми вдавлениями у основания (рис. 5, 15);
- фрагмент округлой в сечении ручки красноглиняного кувшина с тремя поперечными короткими насечками в верхней части ручки (рис. 5, 16);

– фрагменты коричневоглиняного баночного сосуда, покрытого бежевым ангобом, с легким желобком под невыделенным, чуть отогнутым венчиком, с примесью толченой ракушки в тесте (рис. 5, 17).

Индивидуальные находки из слоя 1 представлены:

– фрагментом чуть утолщенного и сильно отогнутого наружу венчика белоглиняной пиалы (сасанидская керамика), внутренняя поверхность которой покрыта светло-голубой поливой (инд. № 3; рис. 8, 1);

– обломком абразива с прямоугольным сечением 3,5–4,0×2,5 см) из мелкозернистого ракушечника; сохранившаяся длина 8,0 см (инд. № 13);

– целой и двумя фрагментами зернотерок из мелкозернистого ракушечника, которые, вероятно, вторично использовались в кладках разрушенных стен.

В основании слоя 1 лежал слой бутовых камней, происходящих, очевидно, от разрушенных домостроений. Слой камней отделял слой 1 от нижележащего слоя 2, накрывающего остатки домостроений. Оба слоя фиксируют процесс постепенного разрушения вскрытого жилищно-хозяйственного комплекса.

Слой 2, толщиной 20–55 см – серый, местами серо-коричневатый суглинок с редкими древесными угольками, большим количеством мелкого, среднего, реже крупного бутового камня, который в отдельных местах образовывал скопления. Из слоя происходят также многочисленные фрагменты керамической посуды. Керамический комплекс слоя 2 представлен обломками столовой, кухонной, тарной керамики, характерной для сасанидского периода V–VI вв. – теми же технико-технологическими группами местной и сасанидской керамики. Отметим находки в слое фрагментов столовых красно- и коричневоглиняных керамических сосудов, покрытых белым и красным ангобом, каннелюрами (рис. 6, 13, 14), типичных для IV–VI вв., а также редких обломков столовой сероглиняной и коричневоглиняной с серолощенной поверхностью керамики (рис. 6, 2, 3), в т.ч. кувшинов-ойнохой, характерной для предшествующего албано-сарматского периода. Здесь также в значительной степени представлены кухонные сероглиняные горшки с примесью толченой ракушки, дресвы (рис. 6, 11, 12), типологически идентичные таковым из слоя 1. Вообще следует подчеркнуть близость керамических комплексов обоих слоев. Выделим некоторые образцы керамики слоя 2:

– фрагмент стенки белоглиняного сосуда (сасанидская керамика) с покрытой светло-голубой поливой поверхностью (рис. 6, 1), представляющий типичный образец парфяно-сасанидской глазурированной керамики (*blue glazed pottery*);

– фрагмент подквадратного в сечении венчика красноглиняного кувшина-ойнохой (рис. 6, 4);

– фрагмент подквадратного в сечении венчика красноглиняного кувшина с высокой горловиной (рис. 6, 5);

– фрагмент утолщенного венчика, выделенного снаружи обводящей канавкой, широкоустного коричневоглиняного бочонковидного тарного сосуда-хума с примесью толченой ракушки и песка в тесте (рис. 6, 6);

– фрагмент красноглиняного тарного сосуда с низкой широкоустной раструбовидной горловиной с невыделенным венчиком (рис. 6, 7);

– фрагмент венчика с резко отогнутым наружу краем, образующим верхнюю горизонтальную площадку красноглиняного сосуда (рис. 6, 8);

– фрагмент отогнутого заостренного венчика крупного широкоустного коричневоглиняного белоангобированного тарного сосуда с примесью шамота в тесте (рис. 6, 9);

– фрагмент горловины красноглиняного кувшина с невыделенным венчиком, с овальной в сечении ручкой и врезным обводящим пояском из четырех линий на плечиках (рис. 6, 10);

– фрагменты горловин коричневоглиняных кувшинов с подквадратным в сечении венчиком (рис. 6, 16), в т.ч. с примесью толченой ракушки в тесте (рис. 6, 15), представляющих образцы сасанидской керамики;

– вертикальная округлого сечения ручка с тремя насечками («птичья лапка») у верхнего края светло-коричневого кувшина (рис. 6, 17);

– фрагмент раздвоенного венчика светло-коричневого широкоустного сосуда с примесью толченой ракушки в тесте (рис. 7, 1), представляющего типичный образец сасанидской керамики;

– фрагмент коричневоглиняного горшковидного сосуда со сферическим туловом и отогнутым венчиком, с врезным широким волнистым пояском по плечикам (рис. 7, 2);

– фрагмент красноглиняного кувшина-ойнохой с примесью толченой ракушки в тесте, с ручкой овального сечения и с окаймляющим пояском из пяти врезных прямых линий, подчеркивающим переход от тулова к горлу (рис. 7, 3).

– красно-коричневоглиняный горшочек шаровидной формы с коротким прямым венчиком и плоским дном; по плечу сосуда проходит врезной зигзагообразный поясок; нижняя часть тулова покрыта копотью (рис. 7, 4).

Индивидуальные находки из слоя 2 весьма показательны:

– фрагменты венчика и стенки широкоустного сасанидских светло-зеленого и зеленого стеклянных кубков с округлыми шлифами (инд. №№ 2, 6) (рис. 8, 2, 3);

– костяные иглы-проколки с боковыми пазами-вырезами у края, длиной соответственно 8,9 см и 6,7 см (инд. нах. №№ 1, 20) (рис. 8, 6, 7);

– керамический серо-коричневого цвета цилиндрической формы предмет ($h = 3$ см, $d = 2,0-2,2$ см) с выровненными, заглаженными концами, изготовленный из ручки сосуда (?) (инд. № 7) (рис. 8, 4);

– зооморфная ручка серо-коричневоглиняной кружки; ручка имеет ленточную форму основания (места прилепа к сосуду), имитирующего соединенную пару лап; в верхней части ручки имеется вертикальный выступ конической формы, имитирующий голову животного; в тесте примесь мелкозернистого песка и слюды (инд. № 23; рис. 8, 5);

– керамическое пряслице округлой формы из стенки красноглиняного сосуда отверстием, $d = 3,4-3,8$ см, d отверстия = $0,4-0,9$ см (инд. № 33; рис. 8, 10);

– недоделанное (с незаглаженными краями и недоработанным отверстием) керамическое пряслице из стенки красноглиняного тарного сосуда с двусторонней сплошной штриховкой тулова, $d = 3,7$ см, d отверстия = $0,6$ см (инд. № 9; рис. 8, 8);

– два обломка керамических пряслиц соответственно из стенки красноглиняного тарного сосуда с односторонней сплошной штриховкой тулова, $d = 4,4$ см, d отверстия = $0,7-0,9$ см (инд. нах. № 5) (рис. 8, 14) и из стенки сероглиняного сосуда, $d = 4,5$ см, d отверстия = $1,0-1,2$ см (инд. нах. № 18) (рис. 8, 15);

– три заготовки пряслиц из стенок красноглиняных тарных сосудов (в т.ч. со сплошной штриховкой тулова), диаметром 3,4 см, 4,4 см, 4,7–5,0 см и толщиной 0,9–1,0 см (инд. №№ 4, 34, 35) (рис. 9, 9, 12, 13);

– заготовка каменного (сланец?) пряслица, $d = 3,7-3,8$ см, толщина 0,8 см (инд. № 22; рис. 8, 11).

В слое найдены также две целые зернотерки (длиной 37 см и 41 см, шириной 13 см и 15 см, толщиной 4 см и 7,3 см) и семь обломков зернотерок из мелкозернистого ракушечника, а также три песта, пяточный камень с углублением в центре и обломок каменного (галька) сверленного боевого топора с частью просверленной проушины, относящегося к раннему бронзовому веку.

Как выше отмечалось, верхние слои 1 и 2 на основании обнаруженных в них хронологических маркеров и керамических комплексов были датированы соответственно VI – нач. VII в. и второй пол. V – нач. VI в. Ныне эта датировка нашла подтверждение, в том числе в найденных в слое 2 показательных фрагментах венчика и стенки сасанидских стеклянных кубков с округлыми шлифами V–VI вв. (рис. 8, 2, 3). Добавим, что нижележащий слой 3 на основании найденных хронологически показательных бронзовых поясных пряжек и керамическом комплексе был отнесен к рубежу IV–V вв.

В результате вскрытия слоев 1 и 2 были полностью расчищены помещения 10 и 11, являющиеся смежными и относящиеся к жилищно-хозяйственному комплексу, ранее датированному V в. н.э. (рис. 2–4). Стены помещений сложены на глиняном растворе двупанцирной или двурядной по толщине кладкой из крупных и средних необработанных или частично подправленных камней, с использованием мелких камней во внутренней забутовке стены и при подкладке под крупные камни для их

большей устойчивости. Ширина стен составляет 45–55 см (стены 16–20), при сохранившейся высоте max. 68–95 см. Выделяется стена 4, имеющая толщину 65–75 см и являющаяся восточной стеной помещения 10, а также помещений 1–7. Стена 4 прослежена в длину на 33 м и, будучи крайней на поселении, расположенной у склона и обращенной в сторону Прикаспийской равнины, выполняла и оборонительную функцию. У восточного угла раскопа она прерывается – имеющийся разрыв составляет ок. 80 см (рис. 2–4), и не исключено, что здесь располагался проход.

Первоначально помещения 10 и 11 составляли одно помещение (рис. 2–4). На втором этапе его функционирования оно было разделено почти пополам стеной 18, которая не имеет конструктивной перевязки с продольными стенами 16 и 20, формирующими пространство помещений 10 и 11, и перпендикулярно пристроена к ним. Нововозведенная стена 18 прошла через хозяйственную яму 27 (рис. 3, 4, 9), располагавшуюся в центре первоначального помещения и устье которой располагалось на уровне глинобитного пола, зафиксированного в помещении 11. При этом при сооружении стены 18 ее кладка в площади хозяйственной ямы была предусмотрительно сделана с уровня дна ямы (рис. 9), что предотвращало проседание стены в рыхлом заполнении ямы, а сама яма засыпана.

Яма имеет цилиндрическую форму, округлое устье, размерами ок. 140×150 см, глубина ямы – 55–56 см. Дно ямы ровное, горизонтальное. Заполнение ямы представляло коричневатый, местами прокаленный рыхловатый суглинок с включением кусочков древесного угля. Из заполнения ямы происходят 25 фрагментов керамической посуды, главным образом, стенок сосудов. Большая их часть принадлежит стенкам серо- и коричневоглиняных кухонных сосудов (17 фр.), а также красно- и коричневоглиняных столовых сосудов (5 фр.) и стенки красноглиняного тарного сосуда, покрытого двусторонней сплошной штриховкой тулова (1 фр.). Формообразующая керамика из ямы представлена только двумя экземплярами: фрагментом слегка утолщенного наружу венчика сероглиняного горшка (рис. 9в, 1) и фрагментом коричневоглиняной белоангобированной реберчатой миски с наружным утолщением чуть ниже скошенного внутрь края венчика, образующим окаймляющее ребро (рис. 9в, 2). Также в заполнении ямы был обнаружен обломок овально-подтреугольного в сечении песта (?) из галечника.

Помещение 10 (рис. 2–4), смежное с помещениями 7 (с СЗ) и 11 (с ЮЗ), оно имеет прямоугольный план и размеры 4,8×3,75 м (ок. 18 кв. м). Половину пространства помещения занимает каменная вымостка 6, выложенная из относительно ровных, плоских каменных плит, уложенных плашмя. В плане она имеет вытянутую с запада на восток подпрямоугольную форму и имеет размеры 3,8×2,4 м (ок. 9,12 кв. м). Наличие каменной вымостки, занимающей часть внутреннего пространства помещения, и отсутствие очагов позволяет полагать, что оно не являлось жилым и, возможно, представляло хозяйственное помещение.

Помещение 11 (рис. 2–4), смежное с помещением 7–9 (с СЗ) и 10 (с СВ), имеет почти квадратный план и размеры 5,06×4,85 м (24,5 кв. м). В площади помещения зафиксированы две выкладки, разделяющие помещение на отдельные сектора. Рядом с хозяйственной ямой 27, впритык и перпендикулярно к северо-восточной стене помещения (стена 18) расположена короткая стенка (рис. 3, 4), сложенная на глиняном растворе из крупного и среднего бутового камня на высоту в двух рядов (25–30 см) при ширине ок. 55 см и длине ок. 90 см, возможно, использовавшаяся для поддержки перекрытия. В западной части расчищена невысокая кладка из крупных и средних необработанных камней, перпендикулярно пристроенная к юго-западной стене помещения (стена 17), шириной 44 см и длиной ок. 3,25 м, возможно выполнявшая роль перегородки; между ней и северо-западной стеной помещения (стена 16) на уровне пола лежали два крупных подпрямоугольной формы подработанных плитчатых камня. Описанные кладки как бы разделяли пространство помещения на две специализированные части, в южной из которых впритык к юго-восточной стене (стена 20) располагались три стационарные печи (рис. 2–4). В отличие от помещения 11, судя по сохранившимся остаткам на двух участках глинобитных полов, печным конструкциям (печи 1–3), помещение 11 было жилищно-хозяйственным и использовалось для приготовления пищи. К сожалению, печи имели плохую сохранность, фактически сохранились только их глинобитные, сильно обожженные поды-основания, обильно накрытые сверху

кусочками печины (очевидно, от обвалившихся сводов), обожженного докрасна грунта, золы, редких древесных угольков.

Печь 1 (рис. 3, 4, 10а) располагалась в южном углу помещения 11 и, занимая подпрямоугольное пространство, была с трех сторон огорожена соответствующими стенами помещения (стенами 17 и 20) с ЮЗ и ЮВ, а с северо-восточной стороны – короткой стеной (стена 19), т.е. подход к печи был открыт с северо-западной стороны, где ее окаймлял ряд камней, несущих следы. Печь представляла собой конструкцию подпрямоугольной формы, размерами 1,45×1,2 м. Печь имела возвышенное расположение по сравнению с выявленными в площади помещения остатками глинобитных полов. С северо-западной стороны к печи примыкал глинобитный пол толщиной до 5–6 см, расположенный примерно на 30 см ниже уровня печи.

Печь 2 (рис. 3, 10б) была отделена от печи 1 стеной 19, которая, вероятно, была специально пристроена к стене 20 при сооружении этих двух печей. Печь была сооружена вплотную к стыку стен 19 и 20, и представляла собой вытянутую вдоль стены 20, удлиненную, размерами 145×50 см, глинобитную конструкцию с использованием камня. Скопление нескольких небольших обожженных камней вместе с кусками печины зафиксировано почти по центру печи (рис. 10б) и, судя по их расположению, можно полагать, что они образовывали перегородку, разделявшую печь на две камеры, расположенные в горизонтальной плоскости – топочную и обжигательную. Подобные традиционные двухкамерные с глинобитным перекрытием печи, называемые *кор*, *корюк*, дошли до этнографической действительности и зафиксированы еще на памятниках эпохи ранней бронзы. Печь 2 также имела возвышенное расположение по отношению в примыкающему к ней с северо-восточной стороны сохранившемуся участку глинобитного пола, расположенному на 76–78 см ниже уровня печи. Такое возвышенное расположение печей (*тендиров*, *коров*/*корюков*), расположенных на земляной, глинобитной или каменно-глинобитной платформе-основании, также наблюдается в дагестанской (и азербайджанской) этнографии.

Из структуры печи происходят 20 фрагментов стенок керамики, в основном, кухонных горшков (10 фр.), а также красноглиняных тарных сосудов (3 фр.), бежевоангобированных столовых сосудов (2 фр.) и светло-коричневоглиняного сосуда, прокрытого каннелюрами (1 фр.). Большинство из них устилало под печи. На уровне пода найдены также показательные профилирующие экземпляры: обломки двух коленчатых ручек светло-серо-коричневоглиняного лощеного двуручного сосуда (рис. 59, 1, 2) и фрагменты прямого, горизонтально срезанного венчика и тулова сероглиняного сосуда, покрытого бордово-коричневым ангобом (рис. 10, 3, 4).

Печь 3 (рис. рис. 3, 4, 10а) располагалась в восточном углу помещения 11, у стыка стен 18 и 20. Она представляла собой глинобитно-каменную конструкцию подпрямоугольной формы размерами 97×66 см, разделенную плохо сохранившейся тонкой (шириной 6 см) глинобитной перегородкой на две камеры – узкую топочную, размером 29×39 см, и более обширную обжигательную, размером 53×58 см. По периметру печь была обложена камнями, в том числе поставленными на ребро. Под слоем обвалившегося глинобитного свода (кусочки печины) и обожженного грунта был выявлен под печи, выложенный фрагментами стенок (всего 87 фр.) (рис. 11б, 1–13) столовой, кухонной и тарной керамики, в т.ч. покрытых каннелюрами (рис. 11б, 12, 13), врезными канавками (рис. 11б, 1–3), сплошной штриховкой (рис. 11б, 5–9), а также сосудов с белым (рис. 11в, 10) и красным (рис. 11в, 10) ангобным покрытием, и сверху обмазанный глиной. Среди массы фрагментов керамики выделяются обломки, принадлежавшие, по меньшей мере, трем сосудам: красноглиняному кувшину, украшенному по плечикам обводящим пояском из врезных волнистых и горизонтальных лин-канавок, нанесенных 7-зубым гребнем (рис. 11б, 1–3); красноглиняному тарному сосуду, покрытому сплошной штриховкой тулова гребнем (рис. 11б, 5–9); коричневоглиняному гладкостенному кувшину со следами воздействия огня. По своей конструкции печь 3 также представляет этнографически и археологически известный тип печи, именуемой *кор*, *корюк*.

К печи 3 примыкал участок глинобитного пола толщиной 2 см, занимавший пространство между печами 2 и 3 на площади около 1,5 кв. м (рис. 3, 4). Пол был расположен на 12–13 см ниже пода печи. Обращает внимание, что глинобитный пол зафиксирован и перед печью 1 (см. выше). На остальной

площади помещения 11 участки глинобитного пола не были зафиксированы, и это дает возможность полагать, что небольшие глинобитные площадки устраивались именно перед печными конструкциями, а на остальной площади помещения пол представлял собой выровненный грунт.

В завершении отметим, что в южной части раскопа были частично выявлены остатки стены 21 (рис. 2–4), перпендикулярно в перевязку соединяющейся со стеной 20, что указывает на их одновременное сооружение, и уходящей в борт раскопа, а также каменная ступенчатая конструкция из уложенных без раствора плашмя крупных, средних и мелких камней, образующая три ступени (рис. 2–4) и, возможно, представляющая небольшую лестницу, сделанную в сторону склона отрога, т.е. по направлению с ЮЗ на СВ.

Проведенные в течение восьми полевых сезонов на раскопе XXV исследования предоставили значительный материал, характеризующий различные вопросы археологии и истории древнего поселения Дербента I–VI вв. н.э., которое надежно идентифицируется с известным городом Чор/Чол, фигурирующим в сочинениях раннесредневековых армянских, грузинских, сирийских, ранневизантийских и арабских авторов и выступавшим, судя по данным письменных источников, важным административно-политическим, военно-стратегическим и религиозным центром Восточного Кавказа.

Участок расположения данного раскопа в юго-восточной части поселения представляется весьма перспективным для будущих исследований Дербентского поселения, предшествовавшего сооружению в конце 560-х гг. нового города, получившего и новое имя Дербент (Дарбанд).

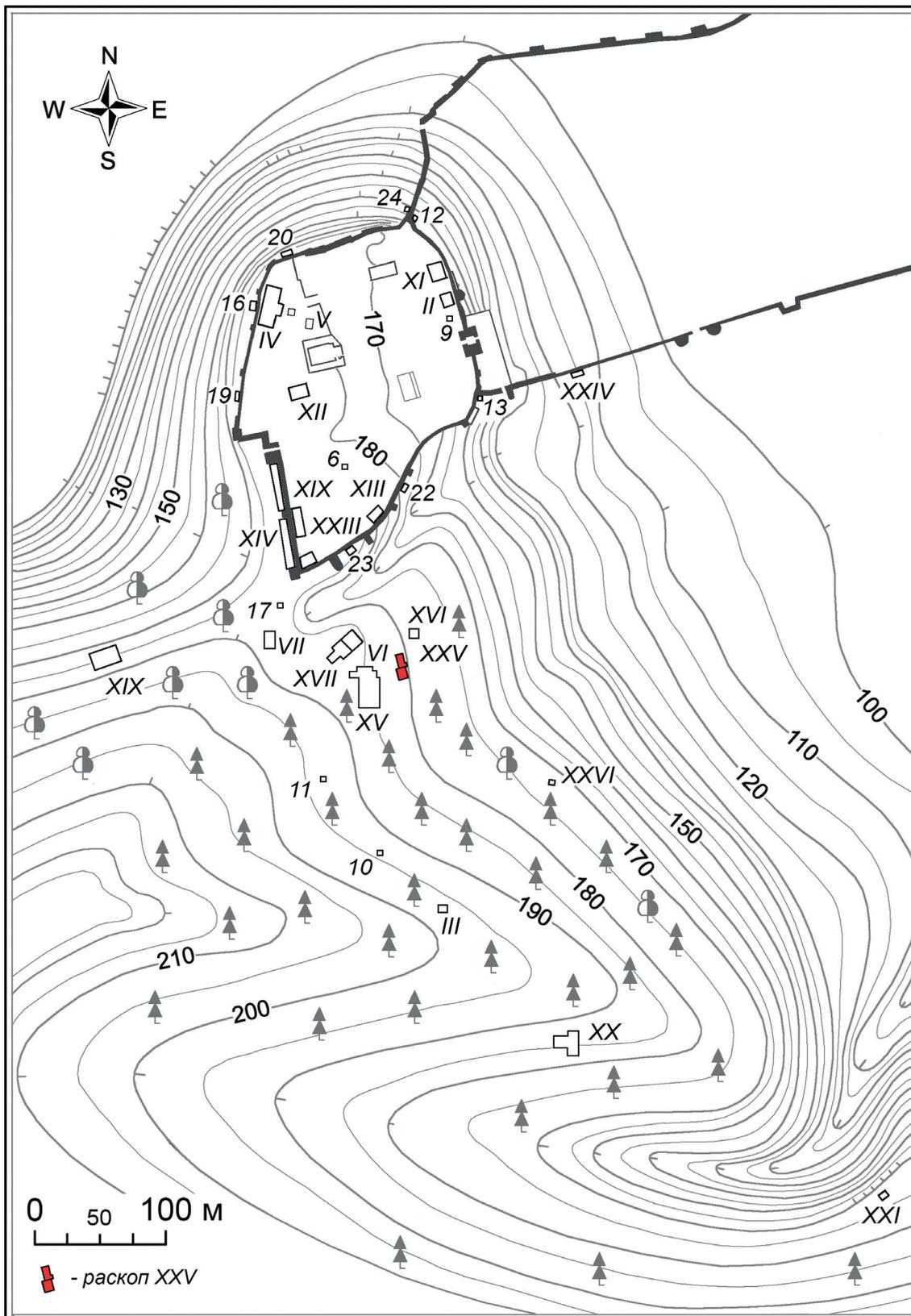


Рис. 1. Дербент. План цитадели Нарын-кала VI в. и Дербентского поселения с указанием места расположения раскопа XXV, а также ранее заложённых раскопов (обозначены римскими цифрами) и стратиграфических шурфов (обозначены арабскими цифрами)

Fig. 1. Derbent. Plan of the Naryn-kala citadel (6th c. AD) and Derbent settlement indicating the location of the excavation area XXV, as well as previously excavation digs (indicated by Roman numerals) and stratigraphic holes (indicated by Arabic numerals)

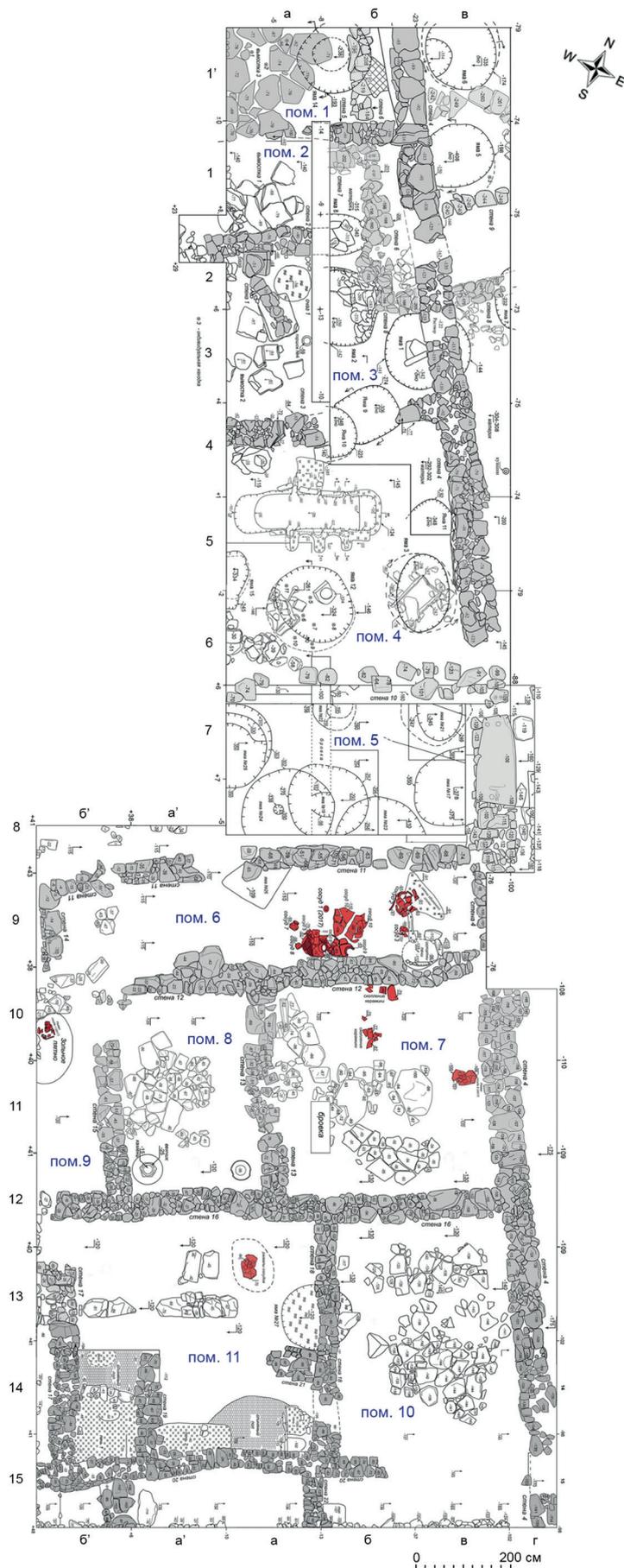
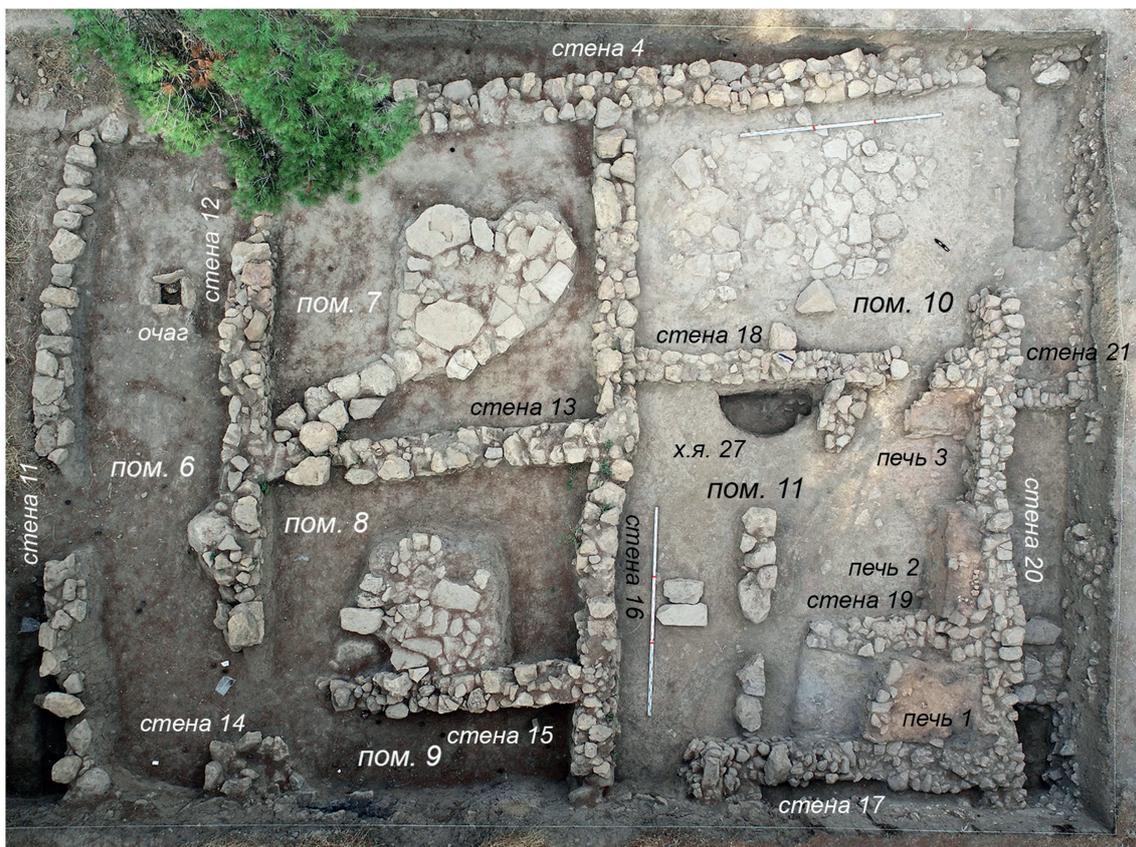
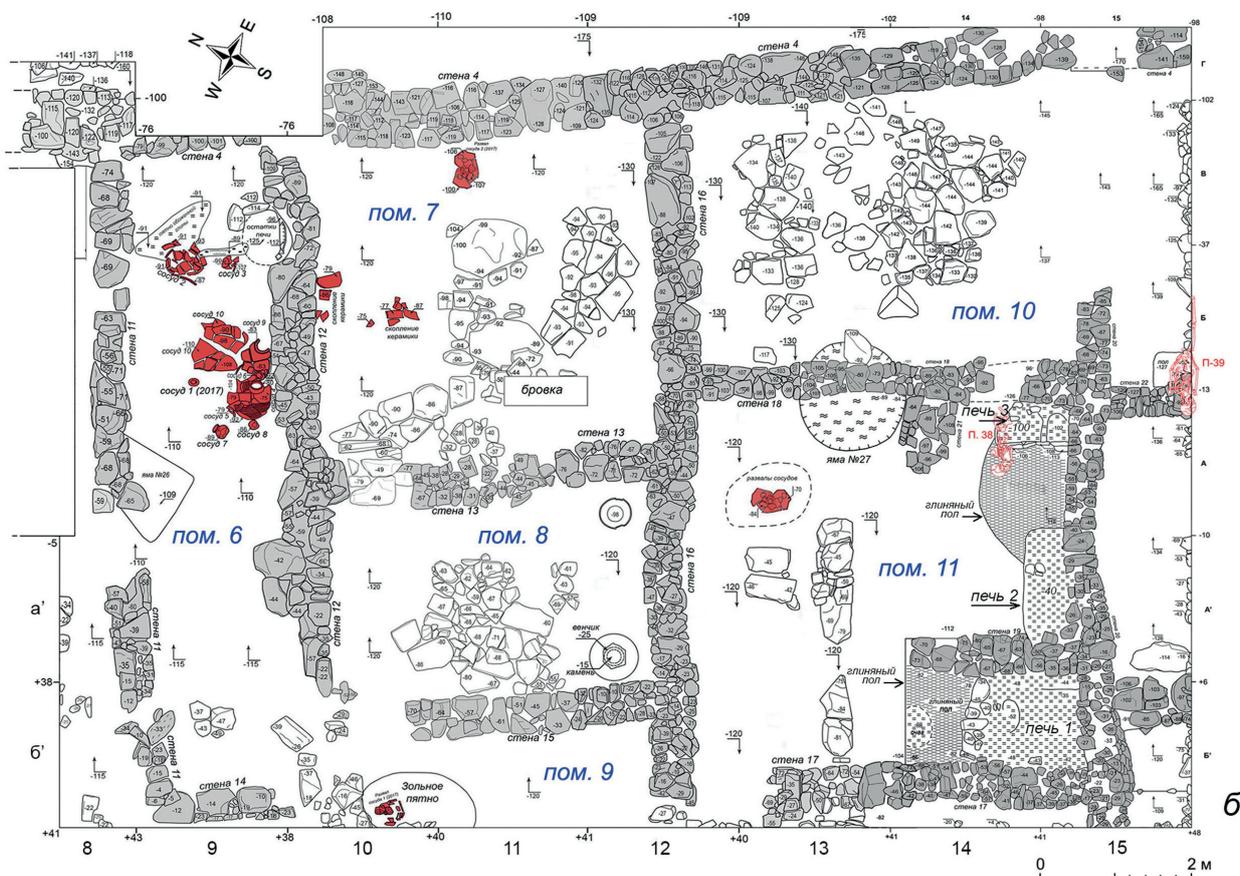


Рис. 2. Дербентское поселение. Раскоп XXV.
Послойный план 13 (2021 г.)

Fig. 2. Derbent settlement. Excavation area XXV.
Plan 13 (2021)



а



б

Рис. 3. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Южный сектор. Помещения 6-11. Фото и план, 2021 г.

Fig. 3. Derbent settlement. Excavation area XXV. Southern sector. Rooms 6-11. Photo and plan, 2021



Рис. 4. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Южный сектор. Помещения 6-11: а – вид с юга, б – вид с ЮЗЗ. Фото 2021 г.

Fig. 4. Derbent settlement. Excavation area XXV. Southern sector. Rooms 6-11: а – view from the south, б – view from SWW. Photo of 2021

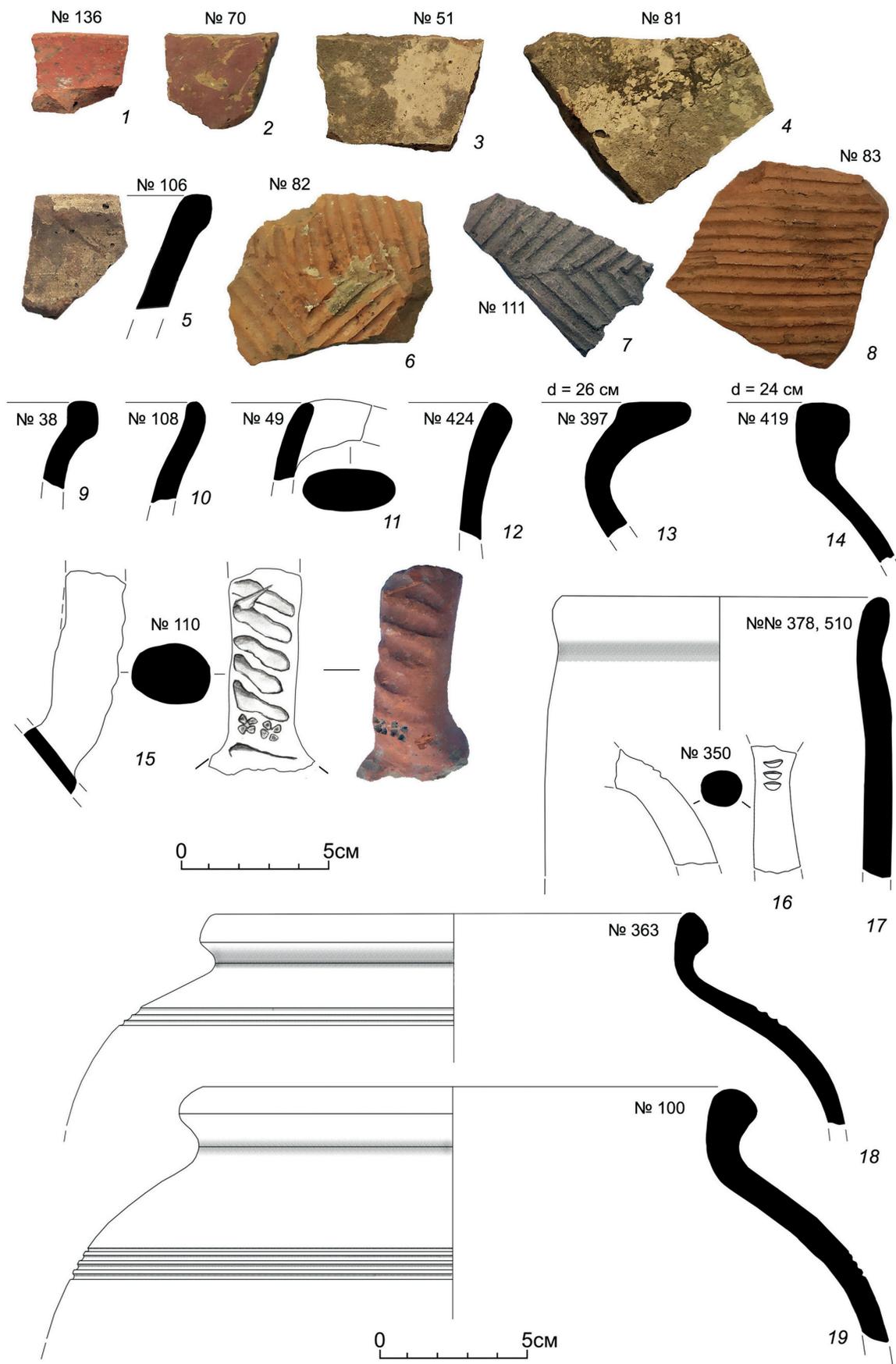


Рис. 5. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Слой 1. Фрагменты керамических сосудов

Fig. 5. Derbent settlement. Excavation area XXV. Level 1. Fragments of ceramic vessels

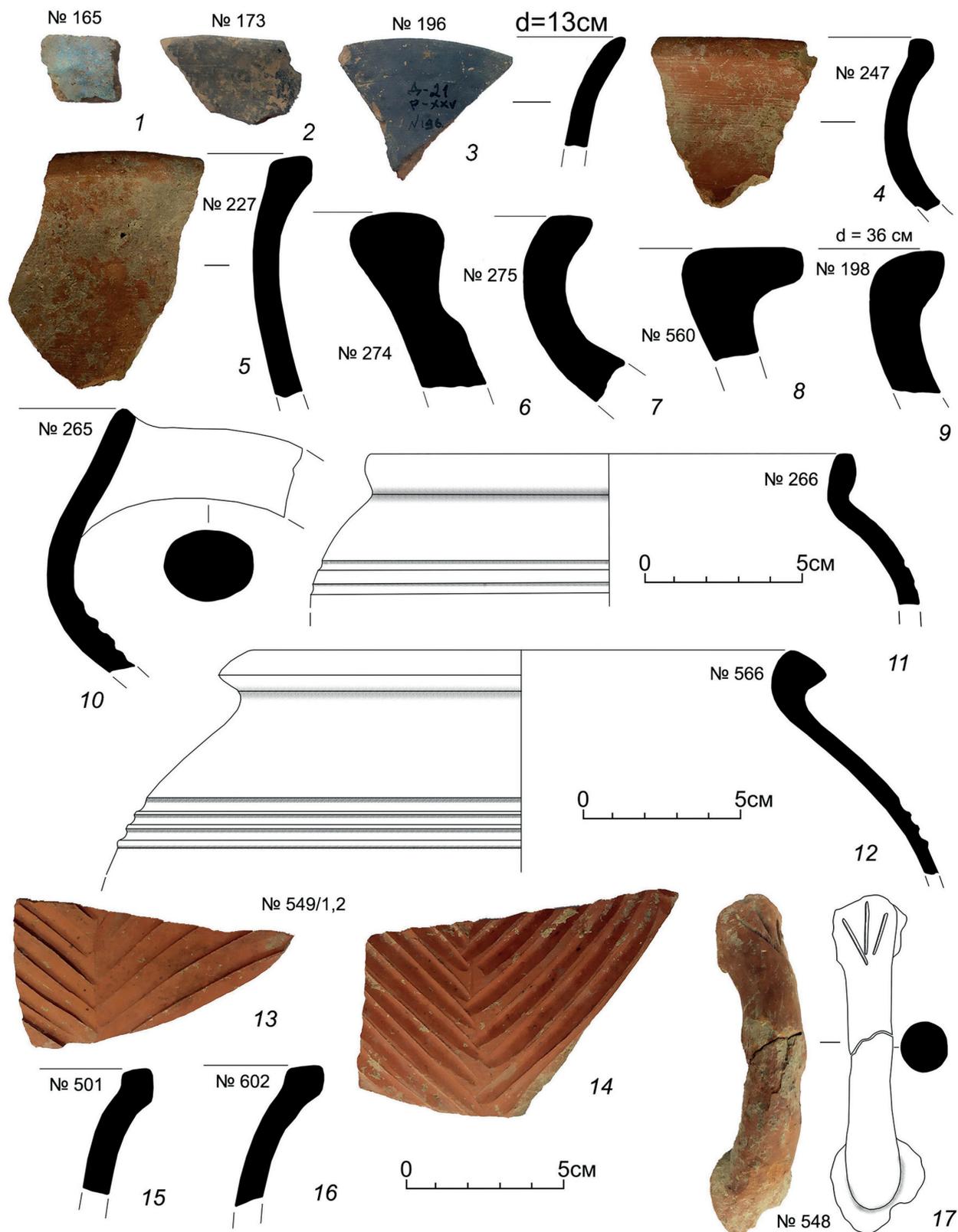


Рис. 6. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Слой 2. Фрагменты керамических сосудов

Fig. 6. Derbent settlement. Excavation area XXV. Level 2. Fragments of ceramic vessels



Рис. 7. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Слой 2. Фрагменты керамических сосудов

Fig. 7. Derbent settlement. Excavation area XXV. Level 2. Fragments of ceramic vessels

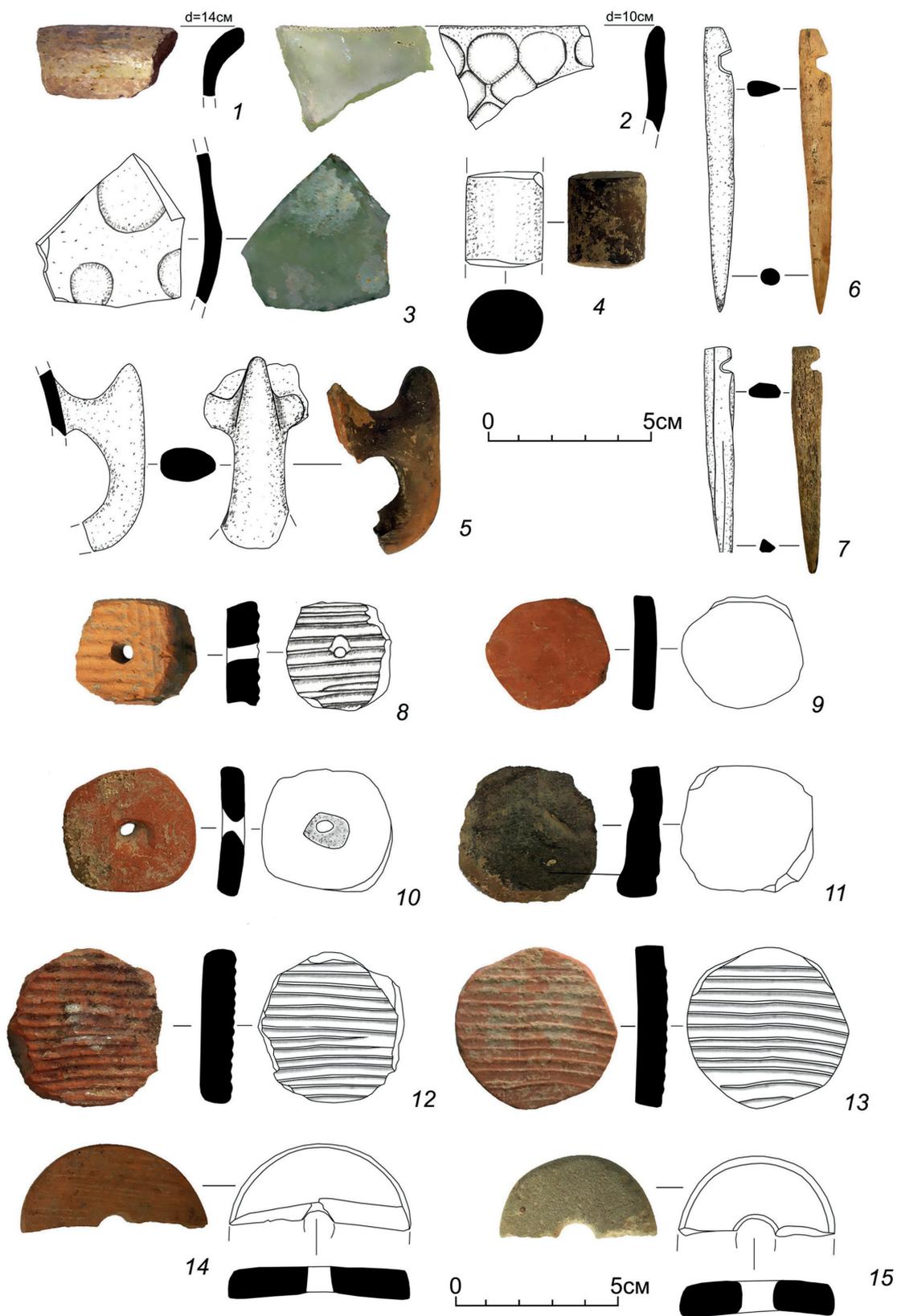


Рис. 8. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Индивидуальные находки:
1, 4, 5, 8-15 – керамика; 2, 3 – стекло; 6, 7 – кость

Fig. 8. Derbent settlement. Excavation area XXV. Individual findings:
1-4, 5, 8-15 – ceramics; 2, 3 – glass; 6, 7 – bone



Рис. 9. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Хозяйственная яма 27. Общий вид с ЮЗ (а, б) и фрагменты керамики из заполнения (в)

Fig. 9. Derbent settlement. Excavation area XXV. Household pit 27. General view with SW (a, б) and fragments of ceramics from the pit (в)

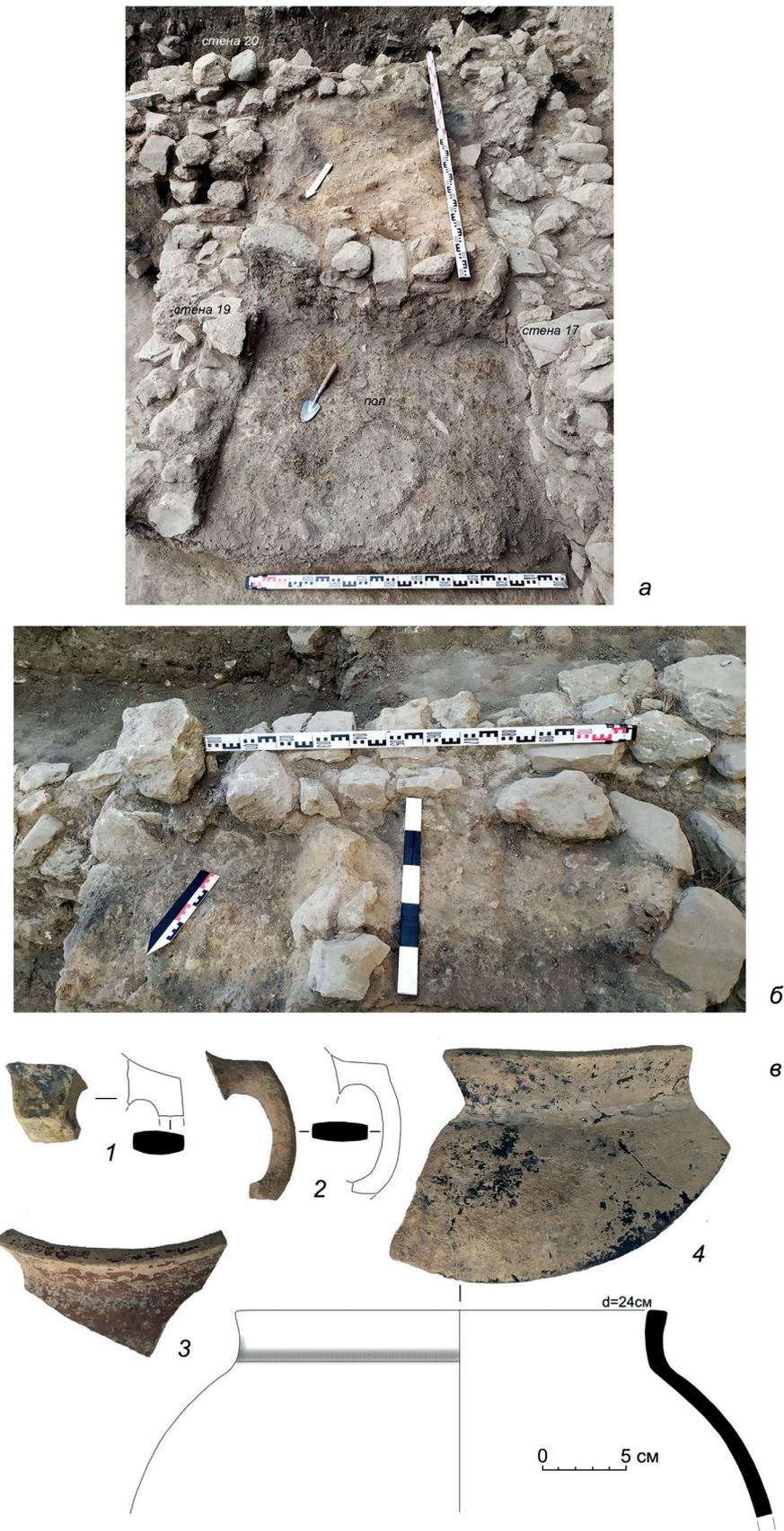


Рис. 10. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Печи 1 (а) и 2 (б) и фрагменты керамических сосудов из печи 2 (в)
 Fig. 10. Derbent settlement. Excavation area XXV. The stoves 1 (a) and 2 (б) and fragments of pottery from the stove 2 (в)

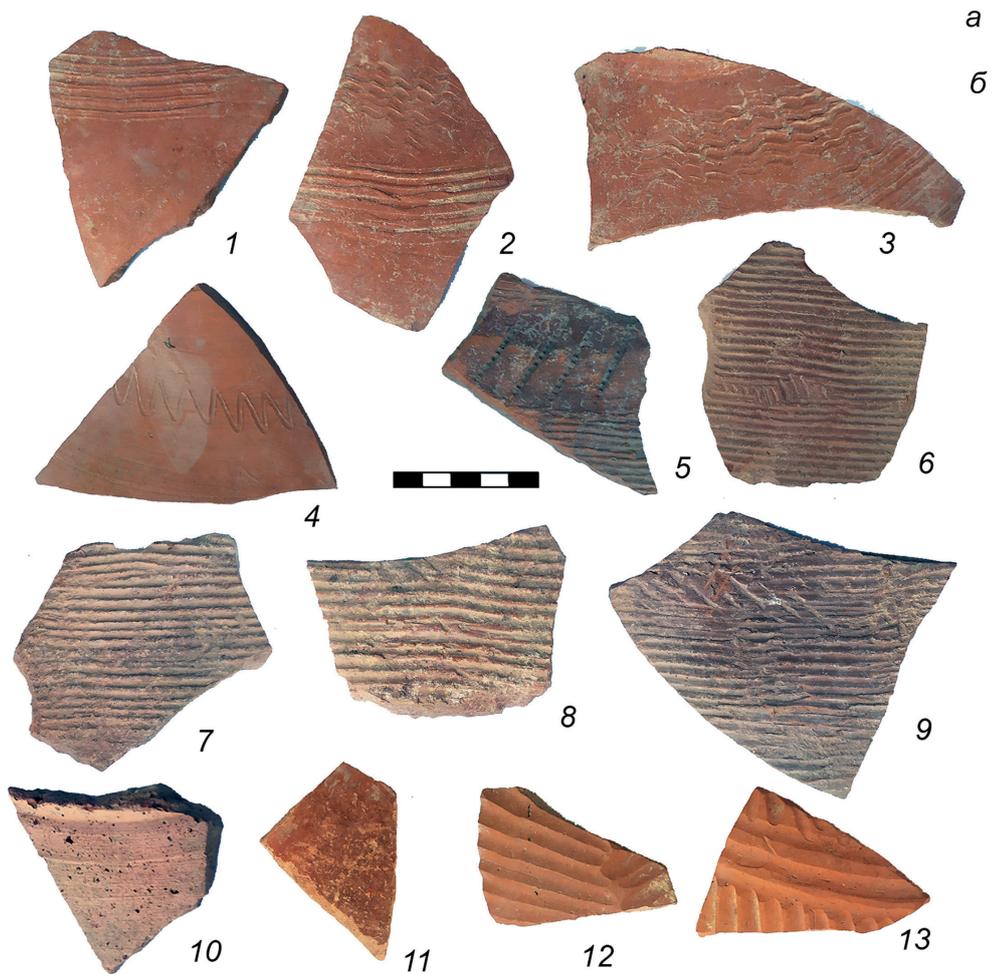
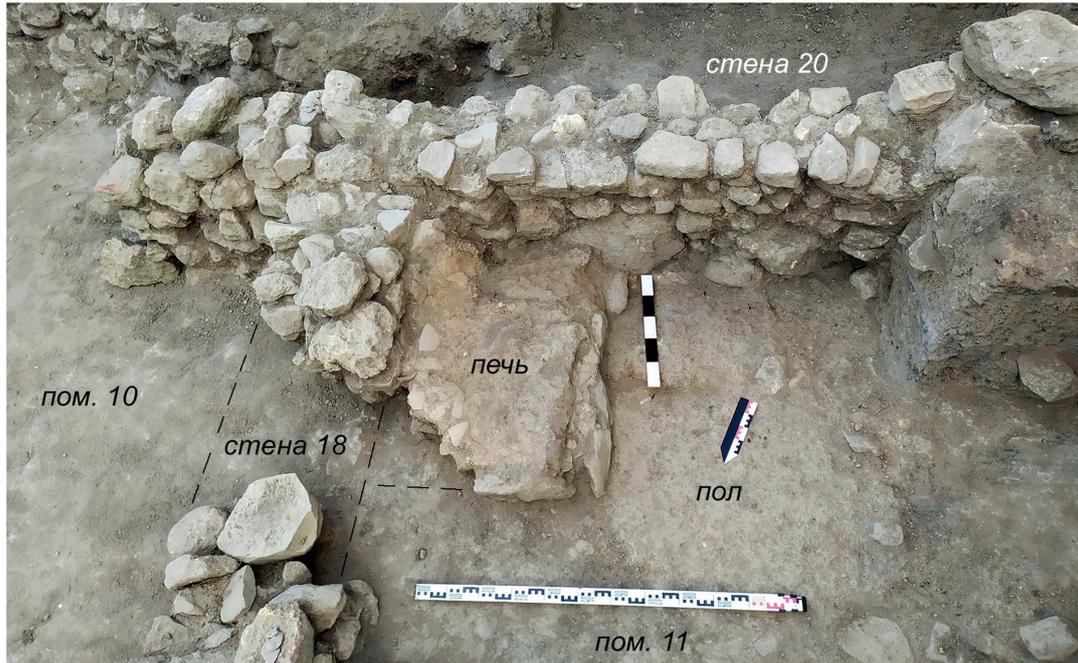


Рис. 11. Дербентское поселение. Раскоп XXV. Печь 3 (а) и фрагменты керамических сосудов из пода печи (в)

Fig. 11. Derbent settlement. Excavation area XXV. The stoves 1 (а) and 2 (б) and fragments of pottery from the stove base (в)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гаджиев М.С., Будаичиев А.Л. Раскопки Дербентского поселения в 2012 г. // Вестник Института истории, археологии и этнографии. № 4. 2013. С. 108–129.
2. Гаджиев М.С. Дербентское поселение: некоторые итоги раскопок (2012–2016 гг.) // Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки. № 2. 2017. С. 155–163.
3. Гаджиев М.С., Абиев А.К., Будаичиев А.Л., Абдулаев А.М., Шаушев К.Б. Раскопки Дербентского поселения // Археологические открытия 2014 г. М.: ИА РАН, 2016. С. 220–223.
4. Гаджиев М.С., Будаичиев А.Л., Абдуллаев А.М., Шаушев К.Б. Новейшие исследования Дербентского поселения первой пол. – сер. I тыс. н.э. // Дагестан в кавказском историко-культурном пространстве. Материалы Международной научной конференции, посвященной 90-летию Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Махачкала, 21–22 октября 2014 г. Махачкала, 2014. С. 94–95.
5. Гаджиев М.С., Будаичиев А.Л., Абдуллаев А.М., Шаушев К.Б. Раскопки Дербентского поселения в 2012–2015 гг. // Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Грозный, 18–21 апреля 2016 г. Грозный: Изд-во ЧГУ, 2016. С. 139–140.
6. Гаджиев М.С., Будаичиев А.Л., Абиев А.К., Абдулаев А.М. Раскопки Дербентского поселения // Археологические открытия 2015 г. М.: ИА РАН, 2017. С. 259–260.
7. Гаджиев М.С., Будаичиев А.Л., Абиев А.К., Абдулаев А.М. Раскопки Дербентского поселения // Археологические открытия 2016 г. М.: ИА РАН, 2018. С. 268–269.
8. Гаджиев М.С., Абиев А.К., Будаичиев А.Л., Абдулаев А.М. Раскопки Дербентского поселения // Археологические открытия 2017 г. М.: ИА РАН, 2019. С. 292–293.
9. Гаджиев М.С., Будаичиев А.Л., Абиев А.К., Абдулаев А.М. Новейшие исследования Дербентского поселения: сезоны 2016, 2017, 2019 гг. // XXXI Крупновские чтения. Археологическое наследие Кавказа: актуальные проблемы изучения и сохранения. Материалы Международной научной конференции, посвященной 50-летию Крупновских чтений и 50-летию Дербентской археологической экспедиции. Махачкала, 20–25 апреля 2020 г. Отв. ред. М.С. Гаджиев. Махачкала: Издательский дом «Мавраевъ», 2020. С. 312–315.
10. Гаджиев М.С., Абиев А.К., Будаичиев А.Л., Абдулаев А.М. Раскопки Дербентского поселения // Археологические открытия 2019 г. М.: ИА РАН, 2022. С. 311–313.

Поступила в редакцию 26.06.2024 г.

Принята в печать 02.07.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

REFERENCES

1. Gadjiev MS., Budaichiev AL. Excavations of Derbent settlement in 2012. *Bulleting of Institute of history, archeology and ethnography*. 2013, 4: 108-129. (In Russ)
2. Gadjiev MS. Derbent settlement: some results of excavation (2012–2016). *Russian Foundation for Basic Research Journal. Humanities and social sciences*. 2017, 2(87): 155-163. (In Russ)
3. Gadjiev MS., Abiev AK., Budaichiev AL., Abdulaev AM., Shaushev KB. Excavation of Derbent settlement. *Archaeological discoveries of 2014*. 2016: 220-223. (In Russ)
4. Gadjiev MS., Budaichiev AL., Abdulaev AM. The latest researches of the Derbent settlement of the first half – mid. of the 1st mill. AD. *Dagestan v kavkazskom istoriko-kul'turnom prostanstve. Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvyashennoj 90-letiyu Instituta istorii, arheologii i etnografii DNC RAN*. Mahachkala, 21–22 oktyabrya 2014 g. Makhachkala, 2014: 94-95. (In Russ)
5. Gadjiev MS., Budaichiev AL., Abdulaev AM., Shaushev KB. Excavation of Derbent settlement in 2012–2015. *Studying and preservation of archaeological heritage of the people of the Caucasus. XXIX Krupnovsky readings. Proceedings of the International scientific conference. Grozny, April 18–21, 2016*. Grozny: Chechen State University, 2016: 139-140. (In Russ)
6. Gadjiev MS., Abiev AK., Budaichiev AL., Abdulaev AM., Shaushev KB. Excavations of Derbent settlement. *Archaeological discoveries of 2015*. 2017: 259-260. (In Russ)
7. Gadjiev MS., Abiev AK., Budaichiev AL., Abdulaev AM., Shaushev KB. Excavations of Derbent settlement. *Archaeological discoveries of 2016*. 2018: 268-269. (In Russ)
8. Gadjiev MS., Abiev AK., Budaichiev AL., Abdulaev AM. Excavation of Derbent settlement. *Archaeological discoveries of 2017*. 2018: 292-293. (In Russ)
9. Gadjiev MS., Budaichiev AL., Abiev AK., Abdulaev AM. The latest research of the Derbent settlement: seasons 2016, 2017, 2019. In: *Gadjiev M.S. (ed.). The XXXIst Krupnov's Readings. Archaeological Heritage of the Caucasus: Topical Problems of Study and Preservation. Proceedings of the International Scientific Conference dedicated to the 50th Anniversary of the Krupnov's Readings and the 50th Anniversary of the Derbent Archaeological Expedition*. Makhachkala, April 20–25, 2020. Makhachkala: Mavraev, 2020: 312-315. (In Russ)
10. Gadjiev MS., Abiev AK., Budaichiev AL., Abdulaev AM. Excavation of Derbent settlement. *Archaeological discoveries of 2019*. 2022: 311-313. (In Russ)

Received 26.06.2024

Accepted 02.07.2024

Published 15.09.2024

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203760-765>



Исследовательская статья

Анчабадзе Юрий Дмитриевич
д.и.н., заведующий отделом Кавказа,
Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия
anchabadze@list.ru

РЕЦЕНЗИЯ

на: Георгий Мамулиа. «Имам Шамиль и национально-освободительная борьба горцев Северо-Восточного Кавказа в сообщениях французских консулов из Тифлиса». [Тбилиси]: Грузинский фонд стратегических исследований, 2022. 380 с., илл.

Аннотация: Новая публикация документальных материалов из Архива внешней политики Франции представляет комплекс документов, содержащий разнообразную информацию о национально-освободительном движении народов Северо-Восточного Кавказа. Интенсивная дипломатическая переписка продолжалась в период 1839-1959 гг. Французские консулы в Тифлисе посылали своему руководству в Париж депеши, в которых освещали основные события на театре военных действий Кавказской войны в Дагестане и Чечне, информировали о планах России, о действиях имама Шамиля и его сподвижников. Важную часть дипломатической переписки составляли аналитические записки о ситуации в регионе. Сведения французских дипломатов основывались на достоверной информации. Научные комментарии к документам подчеркивают их историческую ценность.

Ключевые слова: имам Шамиль; Дагестан; Чечня; Кавказ; Тифлис; национально-освободительная война; Россия; Франция; французские консулы в Тифлисе; дипломатическая переписка

Для цитирования: Анчабадзе Ю.Д. Рецензия на: Георгий Мамулиа. «Имам Шамиль и национально-освободительная борьба горцев Северо-Восточного Кавказа в сообщениях французских консулов из Тифлиса» // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 760-765. doi.org/10.32653/CH203760-765

© Анчабадзе Ю.Д., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203760-765>



Research paper

Yuri D. Anchabadze,
Dr. Sci., Head of the Dep. of Caucasian Studies,
Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS, Moscow, Russia
anchabadze@list.ru

REVIEW

on Georgy Mamulia's monograph "Imam Shamil and the national liberation struggle of the North-East Caucasus mountaineers in French Diplomatic reports from Tiflis". Tbilisi: Georgian Foundation for Strategic Studies, 2022. 380 p., with ill.

Abstract. The recently published collection of documentary materials from the Archive of French Foreign Policy presents diverse information on the national liberation movement of the North-East Caucasus peoples. The intensive diplomatic correspondence, spanning from 1839 to 1859, comprises dispatches sent by French consuls in Tiflis to their superiors in Paris. These reports detail the primary events in the Caucasian War's theater of operations in Dagestan and Chechnya, offering insights into Russian strategies and the activities of Imam Shamil and his allies. Analytical notes on the regional situation constitute a significant component of this diplomatic correspondence. The French diplomats' information was based on credible sources. Scholarly commentaries accompanying the materials further emphasize their historical value.

Keywords: Imam Shamil; Dagestan; Chechnya; Caucasus; Tiflis; national liberation war; Russia; France; French consuls in Tiflis; diplomatic correspondence

For citation: Y.D. Anchabadze. Review on Georgy Mamulia's monograph "Imam Shamil and the national liberation struggle of the North-East Caucasus mountaineers in French Diplomatic reports from Tiflis". . History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 760-765. doi.org/10.32653/CH203760-765

© Y.D. Anchabadze, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Поиск и выявление новых документальных источников по периоду национально-освободительной борьбы народов Кавказа под предводительством имама Шамиля не перестает быть актуальной эвристической задачей. Недавно фонд введенных в оборот источников пополнился новой ценной публикацией. Г. Мамулия¹ обратил внимание на отложившийся в Архиве внешней политики Франции комплекс документов, представляющих донесения французских дипломатических резидентов в Тифлисе, которые среди многообразия поставлявшихся на Кэ д'Орсе сведений значительное место уделяли информации о событиях Кавказской войны. Эти разделы донесений в тщательно выполненных Г. Мамулия русских переводах представлены в рассматриваемой публикации.

Во Введении Г. Мамулия обрисовал историческую подоплёку присутствия французских дипломатов в Тифлисе. Не рассматривая Францию (в отличие от Англии) в качестве серьезного геополитического соперника, Петербург был готов попустительствовать французским интересам, в частности в Персии, предоставив им транзитные возможности Южного Кавказа. При этом российские власти имели и более долгосрочные интересы: с одной стороны, руками французов они пытались ослабить влияние Англии в регионе, с другой, привлекая туда, в частности на Кавказ, финансовые инвестиции, стремились оживить экономическую жизнь на новоприобретенных землях. В результате, как отмечает Г. Мамулия, Франция являлась единственной европейской державой, обладающей правом иметь консульство в Тифлисе. Назначаемые в тогдашнюю кавказскую столицу дипломаты, наряду с прочим, регулярно отправляли в Париж донесения, освещавшие текущие события в регионе, главными из которых были перипетии Кавказской войны. Территориальная близость к Северо-Восточному Кавказу, накал ведущихся там боевых действий обусловили, что основная информация касалась борьбы горцев Дагестана и Чечни во главе с имамом Шамилем.

Первый из опубликованных документов датирован апрелем 1839 г.: в отправленной в Париж депеше содержалось краткое, но весьма важное сообщение о том, что «все готово к экспедиции против лезгин. Три армейских корпуса, составляющие в целом двадцать тысяч человек, будут действовать одновременно в направлении трех пунктов. Кампания будет начата к концу мая»; последнее донесение было составлено в ноябре 1859 г., с информацией о том, что «со времени покорения Шамиля, горцы в значительной массе эмигрируют в Турцию». Между этими датами в течение двух десятилетий в Париж систематически шли донесения, поставлявшие руководству внешнеполитического ведомства Франции разностороннюю информацию об актуальной ситуации на Кавказе и идущей там войне. Авторами этих посланий были консулы Э. Ривуар, Д.С. де Ла Шапель, Монно-Арбийе, П.Э. де Баррер, А.Б.А. Фино, Г.П.А. де Кастийон и др.; последнего Г. Мамулия выделяет особо, совершенно справедливо указывая, что сообщаемые им сведения давали «исчерпывающий анализ событий, имеющих место на Северном Кавказе» (с. 9).

Действительно, по поступавшим из Тифлиса консульским донесениям можно последовательно реконструировать летопись войны в основных точках ее событийной последовательности. Соответственно ни одно более или менее важное событие на театре военных действий не проходило мимо внимания французских наблюдателей. Так, в их донесениях нашли отражение штурм Ахульго войсками генерала П.Х. Граббе летом 1839 г., сражение при Валерике 11 июля 1840 г., рейд на Моздок осенью того же года, военные победы Шамиля начала 1840-х гг., экспедиция М.С. Воронцова в Дарго летом 1845 г., гунибский штурм 25 августа 1859 г. и др. этапные рубежи войны. В этих нарративах, на мой взгляд, ценно не столько изложение общеизвестных фактов, сколько наличие в текстах подробностей и деталей, которые делают описания более объемными и насыщенными уникальной информацией.

Депеши отсылались примерно по две в месяц. При этом в Париже, видимо, требовали систематической информации о кавказских делах, поэтому отсутствие в донесениях подробностей рассматривали как халатность своих дипломатических представителей. Поэтому консулам специально приходилось оговаривать соответствующие обстоятельства. «В настоящее время Кавказский военный театр стерилен в отношении стратегических событий», – писал Кастийон 4 марта 1843 (с. 80), подтвердив

1. Георгий Мамулия – независимый исследователь и эксперт по истории Кавказа, доктор высших исследований общественных наук Франции (Docteur de l'EXCESS)

через два месяца, что «в этот год сезон весны ником образом не был отмечен возобновлением боевых действий» (с. 84).

Однако в случае экстраординарных событий, частотность посланий резко увеличивалась. Так, во время похода Шамиля в Кабарду весной 1846 г. Кастильон посылал депеши едва ли не по несколько в неделю, начав 27 апреля со спешного: «только что получили из Владикавказа официальное сведение (...) о том, что Шамиль пересек Сунженскую линию и бросился во главе десяти тысяч всадников на Малую Кабарду» (с. 213). В следующем сообщении от 2 мая Кастильон описывает переход имама в Большую Кабарду и его попытки поднять здесь восстание против русских; через четыре дня новое сообщение о выступлении против Шамиля отряда под командованием Р.К. Фрейтага. Поняв бесплодность своих усилий, имам покинул Кабарду, при этом осуществил маневр так ловко, что русское командование долго не имело сведений о его местонахождении – соответственно, Шамиль исчез также и со страниц консульских донесений в Париж.

Анализируя французские документы, Г. Мамулия отмечает, что содержащиеся в них сведения порой разительно отличаются от таковых в русских источниках. Зачастую то, что в русских источниках преподносилось как победа, французы описывали как неудачу. В этом Г. Мамулия видит значительный источниковый потенциал французских документов: «это, в значительной степени, придает им характер контрольной информации для современных исследователей» (с. 7). Безусловно. Но характеристики источникового потенциала названных документов можно расширить.

Так, дипломаты выступали не только фиксаторами больших и малых событий, но зачастую выступали вдумчивыми аналитиками текущей военно-политической ситуации. Соображениями такого рода они также делились со своими адресатами. В частности, в мае 1843 г. Кастильон подготовил для министра иностранных дел Ф. П. Г. Гизо записку «Политико-статистическое и военное положение непокоренных провинций Кавказа», в которой содержался анализ реалий, создавшихся на Северо-Восточном Кавказе в результате последних событий на фронте; в мае 1844 г. он поделился с тем же адресатом своими соображениями об ошибочной политике, проводимой властями Российской империи в отношении мусульманского населения Кавказа; в сентябре 1848 г. в Париж ушел подготовленный Кастильоном поражающий детализацией тщательный обзор состава русской армии, действующей против имама Шамиля, обращает на себя внимание материал П.Э. де Баррера «Картина господства русских на Кавказе в 1852 году».

Следует учитывать, что французы пользовались весьма достоверной информацией, которую умело добывали, прежде всего среди своего тифлисского окружения. Извещая в ноябре 1841 г. Париж о потерях русских войск, Монно-Арбийе уведомил адресата, что об этом ему написал «хорошо информированное лицо» (с. 60). Посылая в апреле 1847 г. в свое министерство подробную записку о состоянии дел у русского командования, Кастильон поделился, что его информатором был «полковник Главного штаба, с которым (...) я был связан близкими отношениями» (с. 248). Да что там «полковник Главного штаба», когда у французского консула были установлены самые дружеские контакты с самим императорским наместником. Во всяком случае, Кастильон летом 1846 г. получил от М.С. Воронцова приглашение присоединиться к нему на лечение водами в Кисловодске. По ряду причин консулу пришлось отклонить столь лестное и выгодное приглашение, «несмотря, – как он откровенно доносил в Париж, – на некоторый интерес, который это пребывание могло бы представлять для меня» (с. 227) – что это за «некоторый интерес» догадаться не сложно. Впрочем, уже через год, летом 1847 г. Кастильон сообщает, что намеревается «посетить поселения, основанные на берегах Сунжи князем Воронцовым, который желает предоставить мне средства совершить эту экскурсию» (с. 258) – на этот раз предоставившуюся возможность консул не упустил.

При этом Кастильон стремился побывать в регионах Кавказа, активно используя свои вояжи не только для визуальных наблюдений, но и для непосредственного общения с местными лидерами, которые, в свою очередь, снабжали француза актуальной и полезной информацией. Так, во время путешествия в 1843 г. у Кастильона состоялась встреча с «султаном Элису», во время которой Данил-бек весьма откровенно рассказал о своих непростых отношениях с имперскими властями, о чем

немедленно было сообщено в Париж (с. 160). Все это укладывалось в кредо Кастильона, которым он поделился в своем письме к Гизо: «Я поставил себе правилом сообщать лишь данные, проверяемые наиболее надежными источниками» (с. 141).

При этом источниковая информация самих опубликованных документов имеет и еще одно значение, связанное с содержащимся в них историко-антропологическим контекстом. Так, в них можно почерпнуть немало любопытных этнографических деталей, например, о жизни Тифлиса середины позапрошлого столетия. Столица Кавказского наместничества, средоточие высших имперских чинов военной и гражданской администрации, уже приобретшая блистательные черты «Парижа Востока», переживала порой треволения прифронтового города, о чем свидетельствовали тревожные слухи, периодически будоражившие горожан. Французские наблюдатели в своих посланиях прилежно пересказывали их содержание, благодаря чему мы узнаем, что, например, в апреле 1842 г. передавался слух, будто «горцами были захвачены боеприпасы на значительную сумму» (с. 66), а в мае того же года, что «в окружение попала даже дивизия генерала Фези» (с. 68). Слух был впоследствии опровергнут, но тотчас возник другой: «ходили слухи, – писал в Париж Монно-Арбийе, – что генерал Граббе, командующий армейским корпусом Кавказской линии, был убит, а его дивизия, в большинстве своем, перебита» (с. 70). Надо ли говорить, что и этот слух был впоследствии опровергнут. Тем не менее, леденящие душу известия и в дальнейшем продолжали циркулировать по Тифлису, что вынудило Кастильона признаться в декабре 1843 г., что «все это время мы находились во власти более или менее противоречивых слухов, приходящих из Дагестана» (с. 112) – оно понятно, ибо в те самые дни Темир-Хан-Шура была блокирована войсками имама. Само собой, периодически вспыхивали слухи неимоверной жестокости горцев, об опасности поездок по краю, о смерти Шамиля и т.п.

Консул Фино сообщал в августе 1859 г., что новость о «покорении племен высокогорных районов Кавказа не вызвала никакого чувства радости ни в одном классе населения» (с. 360). Г. Мамулиа считает, что «эти слова в целом хорошо суммируют настроение грузинского общества, в сознании которого национально-освободительное движение горцев Кавказа под предводительством Шамиля навсегда осталось примером героической и бескомпромиссной борьбы против колониального ига России» (с. 18). Настроения в грузинском обществе были разные. На страницах консульских донесений неоднократно упоминаются имена русских генералов грузинского происхождения, которые проявили себя ревностными исполнителями в деле имперского завоевания Кавказа. Александр Чавчавадзе, Григол Джамбауриан-Орбелиани, Сергей Чилиев (Чиладзе), Илья Челокаев (Чолокашвили), Вахтанг Орбелиани и др. участвовали в военных действиях и карательных операциях в Дагестане и Чечне и, надо полагать, своей деятельностью отражали определенный пласт настроений, сложившийся в грузинском обществе.

С биографиями названных генералов можно познакомиться в научных комментариях, данных постранично, как, впрочем, и с жизнеописаниями других персоналий, упомянутых на страницах консульских донесений. Г. Мамулиа составил биографические справки тщательно, подробно, по существу, превратив описание жизненного пути и военной карьеры персонажа в дополнительную и весьма показательную характеристику времени и эпохи. Столь же информативны и другие категории комментариев, в которых Г. Мамулиа дает хронологические, географические и событийные уточнения отраженных в материалах явлений и процессов.

В то же время вызывает сожаление отсутствие в книге указателей – географического, топонимического, этнонимического, именного. Они общеприняты в научных публикациях документальных источников, так как существенно облегчают пользователю работу с материалами. Кроме того, не совсем понятны принципы археографической подготовки материалов. В текстах встречаются некие курсивные «вставки», которые содержат краткие описания следующих за ними сюжетов. Эти «вставки» присутствуют в оригинале источника? Их курсив – это отражение авторского выделения письменного текста? Или мы сталкиваемся с произвольным вмешательством в текст оригинала со стороны публикатора? Возможно, вмешательство (если оно было) имеет свои резоны, но в любом случае читателю должны были быть даны соответствующие разъяснения.

Однако в целом следует приветствовать и высоко оценить исследовательскую и публикаторскую работу Г. Мамулия. Его стараниями в научный оборот введен ценный исторический источник, который проливает дополнительный свет на важнейшую страницу истории Кавказа, изучение которой никогда не потеряет своей актуальности.

Научное издание

Литературный редактор
Л.Ш. Капанова

Переводы на английский язык
М.Р. Сефербеков

Верстка
С.Ш. Раджабова

Подписано в печать 10.09.2024. Формат 60x84 ¹/₈
Гарнитура Georgia.