

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH223516-529>

Исследовательская статья

Бабаджанов Бахтияр Мираимович
д.и.н., профессор, главный научный сотрудник
Институт антропологии АН РУз, Ташкент, Узбекистан;
приглашенный научный сотрудник
Институт востоковедения имени Р. Сулейменова КН МНВО РК, Алматы, Казахстан
bbmir58@gmail.com

Айтжан Шаймерденовна Нурманова
к.и.н., ведущий научный сотрудник
Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова КН МНВО РК, Алматы, Казахстан
aitzhan.nurmanova@gmail.com

Бобровников Владимир Олегович
к.и.н., профессор, ведущий научный сотрудник
Институт востоковедения РАН, Москва
vladimir_bobrovn@mail.ru

Закарияев Замир Шахбанович
д.и.н., профессор кафедры «Теория и практика перевода»
Дагестанский государственный университет народного хозяйства, Махачкала, Россия
zzakariyev@yandex.ru

СЕРП И МОЛОТ, ПОЛУМЕСЯЦ И ЗВЕЗДА. МУСУЛЬМАНСКИЕ НАДМОГИЛЬНЫЕ СТЕЛЫ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ В ЕВРАЗИИ И НА КАВКАЗЕ

Аннотация. Надмогильные сооружения (чаще всего в виде стел и призм) с надписями на мусульманских кладбищах были и остаются наиболее устойчивыми маркерами религиозной и этнической идентичности. Их формы и стили эпитафий на них могли меняться сообразно эпохам и культурным влияниям. Самая символическая эволюция пришлась на советскую эпоху. Перемены того времени вторгались в разные сферы повседневных или циклических практик мусульманских сообществ, в том числе, влияя на визуальный облик надмогильных стел. Нововведения в основном коснулись эпитафий, которые нередко сочетают арабский со шрифтами на основе кириллицы, иногда даже становятся двуязычными (русский и местный, с арабскими формулами). Эти перемены как результат культурного и идеологического разнообразия эпохи остаются в числе малоизученных проблем. Исследователи мусульманских кладбищ и святынь, как правило, воспринимают такого рода визуальные и смысловые метаморфозы надмогильных сооружений как результат естественных и даже банальных перемен, не пытаясь осмыслить их с точки зрения, например, этнолингвистики или культурного симбиоза, социальных и религиозных практик тех обществ, которые, по сути, оказались в пространстве новых политических и идеологических реалий и меняющихся культурных кодов. В этой статье представлены одновременно устойчивые (условно консервативные) формы текстов эпитафий и те образцы, которые доказывают перемены в стилях и языках эпитафий, изменения (сочетания) используемых шрифтов и символики орнаментов. Мы постараемся доказать академическую значимость обозначенной проблемы. Наш основной тезис состоит в том, что эволюция «советского типа» погребальной эпиграфики на мусульманских кладбищах появилась не как результат прямого вторжения идеологии или официальной пропаганды в пространство «визуальной памяти» на мусульманских кладбищах, а как результат добровольного выбора потомков погребённых. Это проявилось, например, в попытках советской унификации как самого обряда захоронений, так и форм надгробий, что стало следствием перемен в культурных и образовательных кодах социума, который выбирал новые символы для декораций, отчасти менял структуры эпитафий, их язык и шрифты на стелах своих предков.

Ключевые слова: Мусульманские кладбища в советскую эпоху; стили мусульманских эпитафий; эволюция шрифтов; символы декораций, культурные вторжения

Для цитирования: Бабаджанов Б.М., Айтжан Ш.Н., Бобровников В.О., Закарияев З.Ш. Серп и молот, полумесяц и звезда. Мусульманские надмогильные стелы советской эпохи в Евразии и на Кавказе // История, археология и этнография Кавказа. 2026. Т. 22. № 3. С. 516-529. doi.org/10.32653/CH223516-529

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH223516-529>

Research paper

Bakhtiyar M. Babadjanov
 Dr. Sci., Prof., Chief Researcher
 Institute of Anthropology of the AS RU, Tashkent, Uzbekistan;
 Visiting Researcher
 R. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan
bbmir58@gmail.com

Aitzhan Sh. Nurmanova
 Cand. Sci., Leading Researcher
 R. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan
aitzhan.nurmanova@gmail.com

Vladimir O. Bobrovnikov
 Cand. Sci., Prof., Leading Researcher
 Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russia
vladimir_bobrovnikov@mail.ru

Zamir Sh. Zakariyaev
 Dr. Sci., Prof. of the Department of Translation Theory and Practice
 Dagestan State University of National Economy, Makhachkala, Russia
zzakariyaev@yandex.ru

HAMMER AND SICLE, CRESCENT AND STAR: MUSLIM FUNERAL STELES OF THE SOVIET ERA IN EURASIA AND THE CAUCASUS

Abstract. Gravestones – most commonly in the form of stelae and prisms – with inscriptions in Muslim cemeteries have been and remain the most resilient markers of religious and ethnic identity. Their forms and epigraphic styles have evolved in response to different historical eras and cultural influences, with the most symbolic transformation occurring during the Soviet period. The shifts of that era permeated various spheres of everyday and cyclical practices within Muslim communities, notably influencing the visual appearance of grave stelae. Innovations primarily affected epitaphs, which frequently combined Arabic script with Cyrillic-based fonts, sometimes even becoming bilingual (combining Russian and local languages with Arabic formulas). These transformations, arising from the cultural and ideological diversity of the era, remain among the understudied topics in the field. Researchers of Muslim cemeteries and shrines generally view such visual and semantic metamorphoses of grave structures as the result of natural or mundane changes, seldom attempting to analyze them through the lens of ethnolinguistics, cultural symbiosis, or the social and religious practices of communities operating within new political and ideological realities and changing cultural codes. This article presents both persistent (conventionally conservative) epitaph text forms and specimens that demonstrate shifts in epitaph styles, languages, scripts, and ornamental symbolism. We aim to substantiate the academic significance of this issue. Our main thesis is that the evolution of the “Soviet-type” funerary epigraphy in Muslim cemeteries emerged not as a result of direct ideological intervention or official propaganda in the “visual memory” space of Muslim cemeteries, but rather as a voluntary choice made by the descendants of the deceased. This was manifested, for instance, in attempts at Soviet unification of both burial rites and tombstone forms – a consequence of shifts in the cultural and educational codes of a society that selected new decorative symbols and partially modified epitaph structures, languages, and scripts on their ancestors’ stelae.

Keywords: Muslim cemeteries in the Soviet era; styles of Muslim epitaphs; font evolution; decorative symbols; cultural interventions

For citation: Babadjanov B.M., Nurmanova A.Sh., Bobrovnikov V.O., Zakariyaev Z.Sh. Hammer and sicle, crescent and star: Muslim funeral steles of the Soviet era in Eurasia and the Caucasus. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2026. Vol. 22. № 3. P. 516-529. doi.org/10.32653/CH223516-529

Введение

Обряды погребений и особенно формы погребальных сооружений можно, пожалуй, отнести к медленно эволюционирующей традиции, так или иначе связанной с религиозными предписаниями и консервативными маркерами идентичности. Одновременно типы надмогильных сооружений (в виде разных по форме каменных или мраморных сооружений), стили эпитафий так же изменчивы, как изменчивы и подвижны ритуальные практики и, соответственно, сама идентичность и ее составляющие. Тем более, когда речь идет о смене культурных кодов новых поколений, о развитии теоретического права, которое всегда оставалось на страже «шари'ата» перед «нашествием» 'ада́та. Исламские погребения советского времени на просторах Евразии и Кавказа не исключение; на них в той или иной степени влияли реалии окружающей среды, что выражалось, например, в типах использованного материала (включая металлические детали или целиком металлические стелы или плиты), в появлении советской символики (полумесяц и звезда в сочетании с частью советской геральдики в виде серпа и молота) на маленьких мавзолеях и стелах (Рис. 1, 2), или в сочетании арабицы и кириллицы в эпитафиях¹, как доминирующем алфавите той эпохи. Сложные и порой болезненные процессы, связанные с секуляризацией в обществе той эпохи, так или иначе отражались на формах надмогильных сооружений на *мазарах*, когда, например, рядом со стелами традиционных образцов стали появляться надмогильные сооружения советского типа, или те, которые теперь принято называть «обелисками в европейском стиле» (с портретами, нетрадиционными узорами и пр.). Исключения, чаще всего, касались собственно церемониала погребения, которое сохраняло все форматы религиозных практик прошлого и оставалось самым надежным маркером «мусульманскости / muslimness» [2, с. 96–97]. Обряды погребений оставались устойчивыми и в некотором смысле изолированными от внешних вторжений, в том

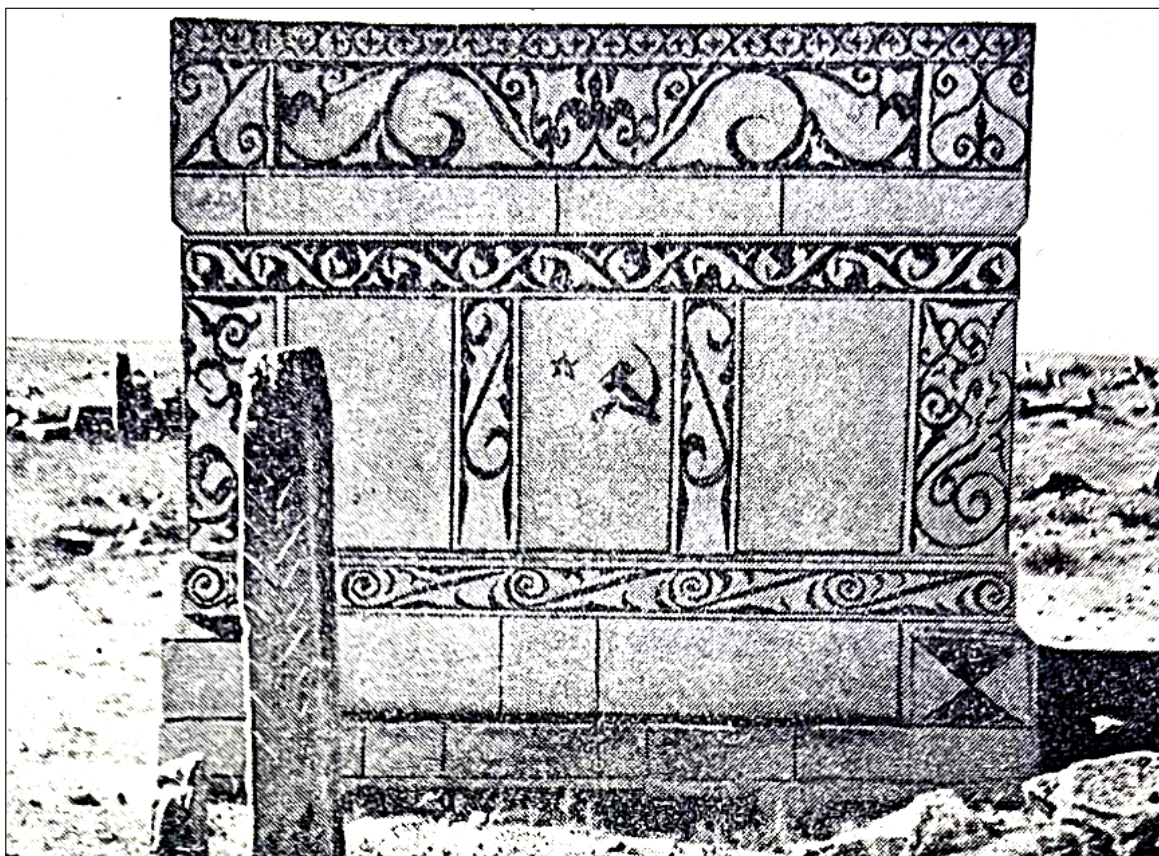


Рис. 1. Мавзолей Айтмана (1897–98 гг.). Возведен в 1936 г. Фото М. Мендыкулова [31, с. 91]

Fig. 1. Aytman Mausoleum (1897–98), erected in 1936. Photo by M. Mendykulov [31, p. 91]

¹ Хотя для Кавказа примеры смешения этих двух шрифтов на надмогильных стелах отмечены и в период Российской империи. Подробнее см.: [1, с. 514].

числе старательно оберегаемыми формами социального дискурса о традициях, ценностях, морали и идентичности у мусульман «южных республик» бывшего СССР [3, с. 2].

Исследователи чаще всего исследуют мемориалы преимущественно в контексте истории и культа мавзолеев «святых персон», выявляя их типологии, формы поклонений, устойчивость их культов в неблагоприятные годы советского режима и т.п. реалии [4, с. 217–238; 5, с. 27–36; 6, с. 92–103; 7]. Однако исследования «округи» культовых мавзолеев, особенно формы и типологии могильных сооружений обычных мусульман, которые стремились быть погребенными подле святых, не проводились.

Дискурс о формах погребений и культов вокруг него имеет солидный исторический бэкграунд и всегда находился на грани обсуждения гармонии или противоречий предписаний и местных обычаев². Иными словами, нормы и ритуалы погребений и особенно формы надмогильных сооружений обсуждались и в среде мусульманских богословов на протяжении многих столетий. Например, в некоторых сочинениях, посвященных описанию правил паломничества к могилам и их локализации, специально оговаривается допустимость погребальных символов на могилах мусульман в виде «каменей», иногда с узорами и надписями. Самый показательный пример – сочинение на персидском языке бухарского автора Му'ина ал-Фукара' *«Китаби Мулла-зада»* (Книга потомка муллы), составленное в 1405 г. На основе ряда аргументов из сунны (хадисов) автор приводит регламент посещения могил и несколько ремарок относительно форм надмогильных сооружений. Автор, со ссылкой на хадисы, допускал, что на могиле «может быть установлен камень», а в память об усопшем написано несколько строк надписей [13, с. 2–4, 6]. Аргументы этого сочинения повторялись в похожей литературе с «инструкциями и конвенциями» о правилах паломничества к могилам (*зийара*), форм надмогильных сооружений и т.п. Интересно, что в раннее советское время эти аргументы повторил в своем сочинении *«Рисала-йи жана'из»* (Книга погребально-поминальных ритуалов) Мешхур Жусип Копейулы (1858–1931), который несколько лет учился в Бухаре (1870–75). Обучение серьезно повлияло на его творчество, в частности на представления о регламенте погребально-поминальных ритуалов, виде могил и т.п. Повторяя упомянутые предписания, автор пишет: *«Нет никакого вреда (предписаниям), если поставить камень у изголовья могилы, а также написать на нем имя усопшего»* [14, с. 133; текст 480а).

Похожие сочинения с регламентацией погребального культа писали улемы Северного Кавказа конца XVII – начала XX в. Одним из первых против чрезмерности в похоронно-поминальных обрядах выступал Мухаммад из Кудутля (ал-Кудуки). Его вклад помнили и ценили даже в Волго-Уральском регионе еще в начале XX в., о чем свидетельствует статья 1914 г. из журнала «Шура», автор которой



Рис. 2. Дагестан. Сел. Зильдик. Могила Аба б. Тур-'Али (уб. в 1931 г.). Фото В. Бобровникова

Fig. 2. Dagestan. Zildik Village. Grave of Aba b. Tur-'Ali (killed in 1931). Photo by V. Bobrovnikov

² Мы оставляем за рамками статьи обсуждения дискуссий в бывших советских республиках (особенно в последние несколько десятилетий) вокруг похоронно-поминальных ритуалов и форм надмогильных сооружений. Дискуссия обрела бурные и даже агрессивные формы с момента вторжения в нее носителей пуристических и глобализированных версий ислама (чаще всего в заимствованных версиях), которые ощущали себя носителями «правильной исламской элитарности», навязывая социуму формы «шари'атских норм» с их точки зрения [8, р. 29; 9, р. 99–124; 10, р. 114; 11, р. 388–391; 12 р. 20].

восхвалял Кудутлинского за борьбу против «нововведений (*бида*)», связанных с ... похоронами, и ... деревней, собирающих подаяния возле могил» [15]. В XIX – первой половине XX в. полемика о правилах *зийара* – посещения могил – продолжалась. Фетвы о ней писали известные правоведы Мухаммад-‘Али ал-Чухи (из Чоха, 1833–1910) [16], суфий и факих советского времени Мухаммад б. Ахмад ал-Бадави из с. Хвартикуни (1917–1992) [17]. Среди дагестанских *‘улама*’ были как осуждавшие «чрезмерный» погребальный культ, так и оправдывавшие его. Так суфий Шу‘айб ал-Багини (1857–1912) в публикации 1925 г. осудил ваххабитов за уничтожение надмогильных стел в Хиджазе [18, с. 83]³.

Тема смерти и ее политическая ритуализация стали, пожалуй, самыми показательными маркерами новой идеологии в раннее советское время. Первые годы советской власти похороны и надмогильная символика менялись, наполняясь пафосом революционной борьбы, однако, обретающей форму не только лозунгов, но и бюрократических постановлений, которые ставили задачу-максимум – облагородить «правильную/пролетарскую смерть» и соответствующие обряды. Однако постановления и «новая обрядность» в массовом порядке не прижились и заделали лишь часть населения [19, с. 103–108; 20, с. 16–17, 37–38, 157–158; 21, с. 205–222]. Идеологический пафос «правильной смерти» и «пролетарского мемориала» постепенно остывал, стандартизировался в среде политической элиты, но не находил широкого отклика у граждан, особенно в «мусульманских окраинах» бывшего СССР; слишком устойчивыми оказались коды культурного наследия мусульман, которые проявлялись во многих сферах социальной жизни [22, р. 33–38]. Попытки секуляризации как обряда погребения и культовых практик, так и надмогильной символики наблюдались и в «мусульманских республиках» (в виде ряда постановлений и подзаконных актов), продолжаясь вплоть до 1970-х годов [19, с. 157–158, 162–164 и далее].

Судя по изученному материалу, а также по результатам исследований, изменения не коснулись собственно похоронной обрядности [23, с. 68–71; 3, р. 2–3; 6, р. 94–97; 24, р. 55–102]. Одновременно визуальная символика (шрифты и язык эпитафий, декорация) сохранялись. Со временем власть старалась проявлять гибкость, например, специальными постановлениями местных органов, предписывая похоронным бюро «соблюдение местных похоронных обычаев», допуская наличие религиозной символики на надгробиях и т.п. [19, с. 159–162].

Авторы этой статьи имеют значительный опыт исследования эпиграфики старых мусульманских кладбищ (*мазаров*). Наш профессиональный фокус на более древнем материале (прежде всего надписях) нередко заслонял не менее важные контексты эволюции *мазаров* и особенно эволюцию «визуальных рядов» на старинных кладбищах, которые функционируют до сих пор. Мы имеем в виду упомянутую трансформацию надмогильных стел, их эпитафии. С какого-то времени пришло понимание, что на эмпирическом уровне эволюция и одновременно консервативность облика части надмогильных сооружений на *мазарах* в советскую эпоху имеет не меньшее значение, в том числе имея в виду «визуальную модерность» части надмогильных стел или сооружений. Иными словами, мусульманские кладбища на разных стадиях советской эпохи нередко становились пространствами смешения традиций, когда часть надгробий можно рассматривать как результат вторжения новых визуальных/культурных маркеров, материала (например, сооруженные из металла, железобетона, искусственных видов гранита), внешнего декора. Рядом с такими надмогильными памятниками соседствовали стелы традиционных (старых) типов, но которые тоже не были свободны от веяний эпохи, особенно в эпитафиях.

Однако мы избегаем сводить эти перемены на мусульманских кладбищах к «интервенции и контролю» власти или «повседневному сопротивлению» ей (в стиле концепций М. Фуко) и считаем недостаточно продуктивным рассматривать их исключительно в контексте дискурсов о формах и степени принуждения государства как доминирующего актора, пытающегося влиять на погребально-поминальные практики. Еще меньше оснований говорить о грубом вторжении государства в формы мемориальной визуализации «новой идеологии» именно на мусульманских кладбищах.

Такого рода глобальные нарративы уместны разве что в изучении периодизации отношения государства к религии (от репрессий и до смягчений и уступок), но преимущественно используя архивные документы, которые готовились либо государством, либо под его влиянием [25, р. 316–317]. Это, например, касается документов Духовных управлений мусульман, чьи фетвы не были свободны от государственной опеки [23, с. 65–68].

3 Авторы благодарны М.К. Алиеву, любезно обратившему их внимание на указанные выше дагестанские сочинения.

Мы полагаем, что такой подход, превратившийся во многих исследованиях в концептуальные стереотипы, не отражает всей полноты картины и не учитывает рефлексию самих «социальных акторов», то есть тех мусульман, у которых даже в советское время обязательно просыпалась «культурная память» (иногда в форме продолженной социальной инерции), когда они сталкивались как с похоронными обрядами (предписанными ритуалами, церемониалом и др.), так и с выбором формы надмогильных стел с их религиозными символами или шрифтами эпитафий. А если к этому добавить влияние неформальных религиозных лидеров (богословов вне духовных управлений, просто знатоков траурной обрядности и иных ритуалов мусульманской повседневности), то формы «акторного институционализма» в сфере религиозной обрядности и практик обретают совершенно иные контуры дискурсивных (в нашем случае религиозных и социальных) подходов. В этих случаях государственное регулирование так или иначе зависело от культурной инерции общественного мнения и оставалось в рамках тех редких прецедентов религиозного поведения, которые властями снисходительно рассматривались как атавизмы «отсталого мышления», однако, без грубого вмешательства.

Именно этот подход мы предпочитаем в наших оценках, сосредоточившись на доминанте социальных акторов, формирующих не просто действия и материальное воплощение памяти на кладбищах или выбирающих традиционное понимание этики и обычаи «отцов и дедов», но материально/визуально воплощающих эти формы коммеморативности через формы надгробий и их надписи, сообразно идеологическим и новым ментальным нарративам и культурным вторжениям. Основной фокус мы сосредоточим именно на тех надгробиях советского времени, которые условно можно отнести к группе «консервативных», как в смысле форм, так и в смысле их эпитафий⁴. В этом наша главная цель. Наши задачи подчинены этой идее, однако будут сосредоточены в основном на описании соответствующего материала святых мест Кавказа и Средней Азии.

Как сказано, эта тема еще не изучена и, конечно, желательно поместить ее в контексты других подходов в изучении ислама в бывшем СССР. Однако рамки статьи ограничены и заставляют нас оставить за ее пределами дискурсивные или, скажем, институциональные контексты и модели воздействия на формы погребальных обрядов, связанных с ритуалами памяти, или переменами на мусульманских кладбищах советского времени, которые в той или иной степени изучены.

Материал. Краткие описания

Погребальная эпиграфика советского периода в «мусульманских республиках» бывшего СССР представляет собой особое культурное явление с отчетливо выраженной конфессиональной принадлежностью, однако, с заметным советским влиянием (как в текстах, так и в символике и декоре). На Северном Кавказе новые стили эпитафий и смешанные «геральдические маркеры» выделяются ко второй половине 1930-х гг. и доживают до конца 1980-х. Судя по собранным нами материалам, среди эпитафий советского XX в. выделяются следующие периоды: 1) конец 1910-х – 1920-е с остатками досоветской традиции и первыми гибридными мусульмано-советскими надписями; 2) 1930-е – начало 1950-х на фоне антирелигиозных гонений и войны; 3) послевоенные «застойные» 1950-е – 1980-е с «институционализированным исламом» муфтиятов; 4) начало «исламского бума» 1980-х – 1990-х. Вероятно, последний нужно также относить к постсоветской мусульманской эпиграфике.

В 1920-е – 1940-е гг. надписи еще во многом похожи на образцы эпохи Российской империи и в особенности «до российского» периода, образцы которых хорошо известны из публикаций [26; 27; 28; 29]. К середине XX в. эпитафии остаются главным, а во многих республиках и краях Северного Кавказа – единственным видом мусульманской эпиграфики региона. Их языки – преимущественно литературный арабский, реже – тюрки, а также все растущий поток надписей на русском и диалектах кавказских и тюркских языков (до конца 1930-х гг. на латинице, позже на кириллице)⁵.

Хороший образец ранней советской эпиграфики представляет собой стела над могилой жертвы кровной мести Аба б. Нур-Али, убитого в 1931 г. (рис. 2). Она стоит на бывшем родовом кладбище

⁴ Конечно, имея в виду, что используемые материалы стел и сочетания шрифтов эпитафий так или иначе менялись.

⁵ Эпитафии на двух языках (билингвы) в арабской графике и на кириллице, с датами по хиджре и юлианскому календарю, появляются здесь еще в последние десятилетия существования Российской империи.

в табасаранском селении Зильдик Хивского района Дагестана. Имя покойного выбито на арабском языке на боковой стенке. Насх, низкий рельеф. На лицевой стороне под серпом с молотом стершаяся эпитафия на табасаранском языке в латинской графике (рис. 2).

Из ранних образцов «классических эпитафий» на арабском языке можно привести в качестве примера написанные на двух прямоугольных плитах, изготовленных в самом начале 1920-х (лезгинское сел. Луткун Ахтынского района Дагестана). Эпитафии краткие, но в стиле строго конфессиональных текстов. Они установлены над могилами братьев (сыновей Ага-Ширина), смерть которых произошла с разницей в семь месяцев: Рахима, (ок. 1864 – 02.10.1921 гг.) и Кули (ок. 1867 – 9.05.1922 гг.). Судя по почеркам (профессиональный насх) и декору, обе стелы изготовлены одним и тем же мастером. Стиль декора обоих памятников близок, хотя на втором (Кули) вместо полумесяца



Рис. 4. Эпитафия Кули, сына Ага-Ширина. 1922 г.
Фото З. Закарияева

Fig. 4. Epitaph of Kuli, son of Aga-Shirin, 1922.
Photo by Z. Zakariyev



Рис. 3. Эпитафия Рахима, сына Ага-Ширина. 1921.
Фото З. Закарияева

Fig. 3. Epitaph of Rahim, son of Aga-Shirin, 1921.
Photo by Z. Zakariyev

и звезды (как на первом – Рахима. рис. 3) высечен символ советской геральдики – серп и молот (справа и слева от текста: рис. 4). Можно допустить, что такая разница в идеологических контекстах символов на стелах братьев отражает их идеологические расхождения. Тем не менее, общий конфессиональный контекст эпитафий очевиден.

С 1960-х и позже на мусульманских кладбищах Кавказа частым явлением стали двуязычные эпитафии. Один из характерных примеров – эта эпитафия-билингва (арабско-лезгинская) от 1961 г. (рис. 5), сообщающая о гибели юноши, с указанием обстоятельств гибели (автокатастрофа) и места смерти (кладбище лезгинского селения Лакун Рутульского района, Дагестан).

Характерные позднесоветские эпитафии-билингвы можно видеть в аварском селении Ашильта Унцукульского района Дагестана. На побеленных плитах антропоморфной формы выбит лишь полумесяц со звездой над ним. Имена покойных



Рис. 5. Эпитафия-билингва (кладбище лезгинского селения Лакун Рутульского района района, Дагестан) Фото З. Закарияева

Fig. 5. Bilingual epitaph (cemetery of the Lezgin village of Lakun, Rutul District, Dagestan). Photo by Z. Zakariyev

вырезаны на металлической табличке с датами смерти сначала на арабском, затем на аварском в кириллице. Слева похоронен Мухаммад-Шапи' (авар. МухIамад ШапиI), сын Хасана (ум. 2.12.1982). Справа – Патимат (авар. ПатIимат / Фатима), дочь Мухаммада (ум. 1982). Следует обратить внимание на характерную советскую манеру писать месяц и день смерти в виде дроби. Почерк – врезной *насах* с ошибками в орфографии арабских имен (рис. 6).

Более сотни подобных надмогильных памятников советского времени мы зафиксировали на *мазарах* Ташкента (Минор, Козиравот, Чорсу), Самарканда (Шахи-Зинда) и в Ферганской долине (Риштан, Ферганская область)⁶. Как правило, памятники 1920–1940-х гг. на исследованных *мазарах* сохраняли арабский шрифт с формулами *басмаллы*, *шахады* и соответствующими цитатами из Корана (чаще всего 3:185; 29:57). Основные языки эпитафий – узбекский, таджикский, иногда татарский. До начала 1940-х гг. доминируют стелы с арабографичными текстами. Однако и в них заметны влияния эпохи, особенно в стилях эпитафий. Символический пример в этом смысле – две стелы у женских могил



Рис. 6. Ашилта, Унцкульский р-н, Дагестан. Мухаммад-Шапи' сын Хасана (слева) и Патимат, дочь Мухаммада (1982 г.). Фото В. Бобровникова

Fig. 6. Ashilta, Untsukul District, Dagestan. Muhammad-Shapi, son of Khasan (left), and Patimat, daughter of Muhammad (1982). Photo by V. Bobrovnikov

⁶ В связи с низким качеством фотографий (снятых в конце 1980-х), они не публикуются в этой статье.

с узбекским (год смерти 1927) и татарским (год смерти 1928) текстами. Оба теста написаны в т.н. «новом стиле» арабского шрифта в тюркских языках (т.н. джадидский алфавит), введенный в качестве официального в УзССР (до 1928). В текст введены знаки пунктуации (точки, запятые, восклицательные знаки). Годы рождений указаны одновременно по хиджре и григорианскому календарю. Стилистика и структура эпитафий меняется. Здесь указываются годы рождения, учебы в школе и т.п. Однако нововведения не изменили общей семантики эпитафий, которые сохранили традиционные, и хорошо знакомые исследователям религиозно-литературные шаблоны («Отправилась она по соизволению Милостивого в Его райские сады ...»; «Соизволением Аллаха, покинула этот тленный мир ...»).

К концу 1940-х гг. годы смерти и рождения в эпитафиях чаще указывались по григорианскому календарю. По облику – это стелы или небольшие квадратные плиты с обязательными полумесяцем и звездой, с формулой *басмаллы*.

С 1950-х и вплоть до конца 1970-х эпитафии на памятниках писались в двух шрифтах – арабице и кириллице. Почерки в арабографичных текстах, как правило, грубые, непрофессиональные, в них часто встречаются ошибки⁷. Эпитафии, обычно, содержали полное имя покойного, профессию и годы рождения и смерти. Знаки пунктуации становятся более регулярными. По форме это стелы или те же квадратные плиты, верхняя часть которых украшалась растительным узором, знаком полумесяца и звезды, иногда в сочетании с серпом и молотом.

В конце 1960-х и с начала 1970-х эпитафии большинства памятников писались в кириллице. Почерки в кириллице ясные, типографского стиля. Это связано с появлением похоронных контор и профессиональных изготовителей надмогильных стел. Формула *басмаллы* в начале эпитафий осталась на большинстве памятников, правда писалась уже грубым почерком.

Со второй половины 1980-х годов арабский шрифт постепенно возвращается в эпитафии, наряду с кириллицей. Почерки в арабском шрифте более профессиональные, явно написанные персонами, которые получили религиозное образование (легальное и нелегальное). Формы варьируют (стелы, прямоугольные или квадратные плиты, обрамленные железной рамкой). Советская геральдика в виде серпа и молота исчезает. Вольно или невольно составители эпитафий вернулись к стилям и стандартам текстов 1920-х годов, хотя тексты с кириллицей сохраняются по сей день.

Что касается казахстанского материала, здесь картина в целом похожая на вышеописанную периодизацию, хотя есть особые случаи и интересные образцы, которые упомянем ниже. В раннее советское время (вплоть до конца 1930-х гг.) сохранялась традиция захоронений в мавзолеях, которые, сообразно веяниям эпохи, оформлялись скромнее, иногда с советской геральдикой (рис. 1). Исследователь этих мавзолеев и традиций изготовления индивидуальных стел и столбов (в том числе и советского времени) М. Мендикулов пишет о сохранении артелей по изготовлению надмогильников (*кулыптас*) вплоть до 1940-х гг. [31, с. 12–16]. Со временем эти артели перестали получать заказы, и к 1940 г. они исчезли совсем. Хотя это произошло не везде – мавзолеи продолжали строить над прахом именитых персон [6, р. 93–101].

Что касается надмогильных стел, начиная примерно с сер. 1930-х гг. появляются железобетонные и металлические (с 1950-х) памятники, которые в той или иной мере сохраняют форму традиционных памятников с округлыми навершиями (рис. 7–11).

Одновременно появляются более скромного размера призматические плиты из тех же материалов (металл и бетон). Наибольшее количество мусульманских кладбищ на территории современного Казахстана были сосредоточены в степных зонах, западных и юго-западных районах. Во время тотального освоения целинных земель в 1954–55 гг. большинство кладбищ и курганов было уничтожено, а надмогильные стелы использованы в качестве стройматериалов [32].

На сегодняшний день лучше всего изучены тексты эпитафий на некрополе Караоткель (Астана). Здесь, как и на некрополях Кавказа, Евразии и Средней Азии, арабская графика в большинстве эпитафий сохранялась почти все советское время (рис. 7–11). Одна из особенностей арабских эпитафий в том, что традиционные арабские фразеологизмы написаны с искажениями, точнее в фонетических формах, которые закрепились в старинных эпитафиях на казахском языке. Кириллица использовалась реже. Еще один устойчивый (традиционный) признак эпитафий на казахских памятниках советского времени – сохранение структуры эпитафий, которые, помимо включения цитат из Корана, содержат

⁷ Исключение составляют надмогильные памятники представителей религиозного сословия, потомки которых, очевидно, сами составляли тексты, либо заказывали знатокам. Описания и чтения сделаны по эстампам.



Рис. 7. Стела из бетона, 1931 г. Некрополь Караоткель (Астана). Покойный Туман сын Касена сына Али. Фото А. Нурмановой

Fig. 7. Concrete stela, 1931. Karaotkel Necropolis (Astana). The deceased Tuman, son of Kasen, son of Ali. Photo by A. Nurmanova



Рис. 8. Стела из бетона, 1955 г. Некрополь Караоткель (Астана). Покойная Мастура дочь Латифа Салихова (супруга Али-Акбара). Фото А. Нурмановой

Fig. 8. Concrete stela, 1955. Karaotkel Necropolis (Astana). The deceased Mastura, daughter of Latif Salikhov (wife of Ali-Akbar). Photo by A. Nurmanova



Рис. 9. Металлическая стела. Некрополь Караоткель (Астана). Покойные Тулеп Ситдыкулы (1950) и Абдурахим Арипулы (1951). Фото А. Нурмановой

Fig. 9. Metal stela. Karaotkel Necropolis (Astana). The deceased Tulep Sitdykuly (1950) and Abdurakhim Aripuly (1951). Photo by A. Nurmanova

личное имя (с упоминанием имени отца, иногда деда и прадеда, до семи и более колен). Обязательно указывается полная родовая принадлежность: род, колено, отделение и т.д. Если покойная женщина, то указывалось имя ее отца и мужа. Кроме года смерти, иногда указывается год рождения (в григорианском летоисчислении) и возраст покойного. Иногда указывалось имя того, кто установил памятник.

Как видно из изложенного материала, эволюция надмогильных знаков и стили их эпитафий в мусульманских регионах бывшего СССР прошли свой, однако во многом схожий, путь эволюции. Визуально прямых политических вторжений, например, по содержанию текстов эпитафий, или символов в декоре, формах надмогильных стел или плит, не наблюдается.

Всесоюзные регламенты по формам надгробий или стел [19, с. 158–192] почти не имели резонанса на мусульманских кладбищах несмотря на то, что росло количество населения с доминированием явно секулярной идентичности.

Больше аргументов могло быть у духовных управлений мусульман в республиках. Однако и для них регламенты по устройству могил оставались как знакомая традиция. Больше известны почти полувековые дискурсы САДУМ о паломничестве к могилам святых (*зийара/зийарат*), либо о борьбе



Рис. 10. Металлическая стела, 1950 г.. Некрополь Караоткель (Астана). Покойный Казыбек сын Шарипа

Fig. 10. Metal stela, 1950. Karaotkel Necropolis (Astana).
The deceased Kazybek, son of Sharip



Рис. 11. Стела из бетона, 1947 г. Некрополь Караоткель (Астана). Покойный Тангиев Магомед (из чеченских депортантов). Фото А. Нурмановой

Fig. 11. Concrete stela, 1947. Karaotkel Necropolis (Astana).
The deceased Tangiev Magomet (among the Chechen deportees). Photo by A. Nurmanova

с «ложным суфизмом» и другими с их точки зрения ритуальными отклонениями [23, с. 64–70; 33, с. 110–112; 34, с. 114–117; 24]. По крайней мере, из сотен документов (фетв, предписаний мечетям и т.п.) Среднеазиатского духовного управления (САДУМ) какого-либо особого регламента по формам надмогильных стел не обнаружено, за исключением одной фетвы 1968 г. на узбекском языке, озаглавленной: «Фетва о состоянии некоторых дел на кладбищах» и подписанной муфтием Зийаудином Бабахановым (муфтий 1957–1982)⁸. Предписания фетвы вполне укладываются в упомянутые выше предписания в сочинениях прошлого. Соответственно, здесь мы находим те же рекомендации: предпочтительность скромного вида могил. Муфтий остерегается от возведения над могилами громоздких конструкций из металла, бетона и мрамора. В качестве знака допускается установка небольшого камня в изголовье могилы.

Заключение

Итак, надмогильные сооружения советского времени кажется самый показательный и визуально красноречивый артефакт, отражающий идеологические и ритуальные колебания общества между

⁸ Архив Управления мусульман Республики Узбекистан. Сборник фетв 1968 года (Июнь–декабрь). Сборник не архивирован, без инв. номера.

собственными традициями, новыми образовательными кодами, неявными предписаниями *улемов* и государственным секуляризмом. Однако момент погребения своих предков и особенно установление надмогильных стел оказывались ключевыми, когда вековые ценности и инерция незабываемых традиций и «правильной памяти» побеждала. Такое редуцирование вековых традиций и коллективной памяти (с одновременным приспособлением к культурным изменениям) в поведение живых и усопших (как их последняя воля) акторов на пространстве *мазаров* еще не вполне исследовано.

Влияние советского государства на погребальную обрядность было осторожным и минимальным, поскольку сама смерть близких, с одной стороны, всегда носит крайне высокий эмоциональный накал, что делает проблемным грубое вторжение; с другой – советская альтернатива «торжественных похорон» – тоже продукт прежней (скорее всего европейской) традиции, которая едва ли могла прижиться в силу имеющейся устойчивой традиции. Эти «новые форматы» едва ли имели шанс быть принятыми, либо стать тотальным маркером «советскости», особенно в мусульманских общинах бывшего СССР.

Одновременно ритуалы и практики погребальных обрядов оставались самой консервативной частью циклических практик в «мусульманских республиках» [3, с. 2–4, 7–10]. Это же касается форм надмогильных стел, которые могли меняться технологически, но сохранять прежние силуэты. Редкий декор мог включать советскую геральдику, которая, скорее, выглядела как результат политической и культурной лояльности.

По крайней мере, в вопросах погребальных ритуалов на мусульманских кладбищах государство сохраняло гетерогенность и известную гибкость (за редкими исключениями), даже в эпоху радикального секуляризма. Еще более изолированными от прямых регламентов государства остались формы надмогильных стел и особенно их эпитафии. На стили и содержание последних влияли образовательные и культурные изменения эпох, поскольку те, кто их устанавливал, и кто был погребен под ними не могли быть свободны от влияний полученного ими образования и вторжения в их сознание новых культурных кодов.

Это наблюдение справедливо и в отношении формы самих могил, которые оставались и остаются неизменными на протяжении многих столетий (конечно, имея в виду устоявшиеся локальные формы – с подбоем/*лахад*, либо в виде сводчатых сооружений/*сагана*, надмогильников с трупоположениями). Однако новые материалы и технологии неизбежно расширяли возможности визуального оформления надмогильных сооружений.

Оформление внешнего вида надмогильных сооружений вполне можно отнести к завершающей стадии практик поминовения, то есть к визуальному выражению уважения к памяти умершего. С точки зрения религиозных традиций, эти практики так или иначе становились и становятся в последние десятилетия предметом агрессивных нападок носителей пуристических версий ислама, как обычно, манипулирующими понятиями о «чистом исламе». Однако этот конфликт вновь неизбежно встретит сопротивление личных представлений людей о традиции, социальной иерархии, о почитании предков, уважения к их мудрости и осведомленности в исламе и подобных нормах религиозной, социальной и личной этики. Тем более что сама традиция в виде надмогильных стел или призм («сундуков») на старинных кладбищах (часто действующих поныне), либо над могилами почитаемых святых всегда пред глазами. Следовательно, у «религиозных реформаторов» нового поколения шансы «дезавуировать» еще один «неправильный адат» не так велики.

Благодарность. Статья выполнена в рамках научно-исследовательских работ Института антропологии АН РУз, а также проекта грантового финансирования Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан по теме «Значение памятников культуры в изучении интеллектуальной истории (на материале эпиграфических материалов некрополей Акмолинской области)» (ИРН: AP26198545).

Acknowledgements. This study was carried out within the research framework of the Institute of Anthropology of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, as well as under the grant funding project of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan titled “The Significance of Cultural Monuments in the Study of Intellectual History (Based on Epigraphic Materials from Necropolises of Akmola Region)” (IRN: AP26198545).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ярлыкпав А.А. Кладбища (мезар) кубанских ногайцев как исторический источник // Народы Кавказа в XVIII–XXI вв. история, политика, культура. Материалы XI Международного Форума историков-кавказоведов, посвященного 100-летию принятия первой союзной Конституции и образования Северо-Кавказского края. Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2024. С. 511–518.
2. Privratsky Bruce G. *Muslim Turkestan*. Richmond, Surrey: Curzon, 2001. – 321 p.
3. Dağyeli Jeanine. How to do a Burial Right: Negotiations of Identity, Religious Practice and the State // *Archiv Orientální*. 2015. 83(1). Pp. 1–30.
4. Абашиш С.Н. Вопреки «здравому смыслу»? К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии // Евразия. Люди и мифы / Сост. С.А. Панарин. М.: Наталис, 2003. С. 217–238.
5. Muminov Ashirbek. Sacred Places in Central Asia: Attempts at Their Historical and Theological Interpretation // *Muslim saints and mausoleums in Central Asia and Xinjiang*. Ed. by Yasushi Shinmen, Minoru Sawada, Edmund Waite (dir.). Paris: Maisonneuve, 2013. Pp. 27–36.
6. Ohayon Isabelle. The making of new Kazakh sacred places in Soviet Kazakhstan during the 1960s and the 1970s // *Sacred Geography: Multi-Disciplinary Approaches in Space and Time*. Nur-Sultan, 2020. Pp. 93–101.
7. Grant Bruce. Shrines and Sovereigns: Life, Death, and Religion in Rural Azerbaijan // *Comparative Studies in Society and History*. 2011. 53(3). Pp. 654–681.
8. Bobrovnikov V. Post-Socialist Forms of Islam. Caucasian Wahhabis // *ISIM Newsletter*. 2001. No. 7. P. 29.
9. Rasanayagam Johan. “I am Not a Wahhabi”: State Power and Muslim Orthodoxy in Uzbekistan” // *The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Ed. by Chris Hann and the “Civil Religion” Group. Berlin: LIT, 2006. Pp. 99–124.
10. Stephan Manja. *Das Bedürfnis nach Ausgewogenheit. Moralerziehung, Islam und Muslimsein in Tadschikistan zwischen Säkularisierung und religiöser Rückbesinnung*. Bukh: Trescher Verlag, 2010. – 332 S.
11. Bobrovnikov V. Withering Heights. The re-Islamisation of a Kolkhoz Village in Dagestan: A Micro-History // *Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*. Ed. by Stéphane A. Dudoignon, Christian Noack. Berlin: Klaus Schwarz, 2014. Pp. 367–397.
12. Darieva Tsypylma. Between ‘Great’ and ‘Little’ Traditions? Situating Shia Saints in Contemporary Baku // *Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. Ed. by Tsypylma Darieva, Florian Mühlried, and Keven Tuite. New York, London: Berghahn, 2018. Pp. 19–45.
13. Му’ин ал-Фукара’. *Китаби Мулла-заде* (литография). Каван (Бухара), 1905.
14. Машхур Жүсіп Көпейұлы. *Рисала-йи жанаиз (Жаназа Китабы) (Книга поминальных ритуалов)* / Подготовка к печати: Х.И. Назиров, Г.Б. Ысқаков. Алматы: Алтын парак, 2024. – 312 с.
15. Кудуки. Дагестанлы машхур бир ‘алим // *Шура*. 16 сифара 1332 / 1 января 1914. № 1. С.1–2. (на татарск. яз.).
16. Ал-Чухи Мухаммад-‘Али. *Фатава ал-Чухи*. Бахчисарай: Тержиман, 1902. – 366 с.
17. Ал-Хвартикунни Мухаммад б. Ахмад ал-Бадави. *Фатава ал-Хвартикунни*. б.м., б.г. – 310 с.
18. Наврузов А.Р. «Байан ал-хакаик» – журнал ученых арабистов Дагестана первой трети XX в. // *Исламоведение*. 2011. № 3. С. 82–93.
19. Мальшьева С.Ю. «На миру красна» инструментализация смерти в Советской России. М.: Новый хронограф, 2019. – 458 с.

REFERENCES

1. Yarlykapov AA. Cemeteries (mezar) of the Kuban Nogais as a historical source. *Peoples of the Caucasus in the 18th–21st centuries: history, politics, culture. Proceedings of the XI International Forum of Caucasian Historians, dedicated to the 100th anniversary of the adoption of the first Union Constitution and the formation of the North Caucasus Krai*. Rostov-on-Don: SFU, 2024: 511–518. (In Russ)
2. Privratsky Bruce G. *Muslim Turkestan*. Richmond, Surrey: Curzon, 2001.
3. Dağyeli Jeanine. How to do a burial right: negotiations of identity, religious practice and the state. *Archiv Orientální*. 2015; 83(1): 1–30.
4. Abashin SN. Contrary to “common sense”? On the question of the “rationality/irrationality” of ritual expenses in Central Asia. *Eurasia. People and myths*, ed. by S.A. Panarin. Moscow: Natalis, 2003: 217–238. (In Russ)
5. Muminov Ashirbek. Sacred places in Central Asia: attempts at their historical and theological interpretation. *Muslim saints and mausoleums in Central Asia and Xinjiang*, ed. by Yasushi Shinmen, Minoru Sawada, Edmund Waite (dir.). Paris: Maisonneuve, 2013: 27–36.
6. Ohayon Isabelle. The making of new Kazakh sacred places in Soviet Kazakhstan during the 1960s and the 1970s. *Sacred Geography: Multi-Disciplinary Approaches in Space and Time*. Nur-Sultan, 2020: 93–101.
7. Grant Bruce. Shrines and sovereigns: life, death, and religion in rural Azerbaijan. *Comparative Studies in Society and History*. 2011; 53(3): 654–681.
8. Bobrovnikov V. Post-socialist forms of Islam. Caucasian Wahhabis. *ISIM Newsletter*. 2001; 7: 29.
9. Rasanayagam Johan. “I am not a Wahhabi”: state power and Muslim orthodoxy in Uzbekistan. *The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*, ed. by Chris Hann and the “Civil Religion” Group. Berlin: LIT, 2006: 99–124.
10. Stephan Manja. *Das Bedürfnis nach Ausgewogenheit. Moralerziehung, Islam und Muslimsein in Tadschikistan zwischen Säkularisierung und religiöser Rückbesinnung*. Bukh: Trescher Verlag, 2010.
11. Bobrovnikov V. Withering heights. The re-Islamisation of a kolkhoz village in Dagestan: a micro-history. *Allah's Kolkhozes. Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*, ed. by Stéphane A. Dudoignon, Christian Noack. Berlin: Klaus Schwarz, 2014: 367–397.
12. Darieva Tsypylma. Between ‘great’ and ‘little’ traditions? Situating Shia saints in contemporary Baku. *Sacred Places, Emerging Spaces. Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*, ed. by Tsypylma Darieva, Florian Mühlried, and Keven Tuite. New York, London: Berghahn, 2018: 19–45.
13. Mu’in al-Fuqara’. *Kitab-i Mulla-zade* (lithograph). Kagan (Bukhara), 1905.
14. Mäshhür Zhüsip Köpeiuly. *Risala-yi jana’iz (Janaza Kitab-y) (Book of funeral rituals)*. Prepared for print by Kh.I. Nazirov, G.B. Ysqaqov. Almaty: Altyn paraq, 2024.
15. Kuduki. Dagestan’s famous scholar. *Shura*. January 1, 1914; (1): 1–2. (in Tatar).
16. Al-Chukhi Muhammad-‘Ali. *Fatawa al-Chukhi*. Bakhchysarai: Terjiman, 1902.
17. Al-Khwartikuni Muhammad b. Ahmad al-Badawi. *Fatawa al-Khwartikuni*. n.p., n.d.
18. Navruzov AR. “Bayan al-Haqa’iq” – journal of Arabist scholars of Dagestan in the first third of the 20th century. *Islamo-vedenie*. 2011; (3): 82–93. (In Russ)
19. Malysheva S.Yu. “Beautiful in public”: instrumentalization of death in Soviet Russia. Moscow: Novyy khronograf, 2019. (In Russ)

20. Мальшиева С.Ю. «Хорошая смерть» в некрологическом дискурсе первых советских десятилетий // Эпоха социалистической реконструкции: идеи, мифы и программы социальных преобразований / Под ред. Л.Н. Мазур. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2017. С. 103–110.

21. Савин А.И., Тепляков А.Г. «Красные похороны». Новая похоронная обрядность в молодой Советской России // Идеи и идеалы. 2021. Т. 13, № 3. Ч. 1. С. 205–228.

22. Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 2007. – 259 p.

23. Бабаджанов Б. О фетвах САДУМ против 'неисламских' обычаев // Ислам на постсоветском пространстве. Взгляд изнутри / Сост. М. Олкотт, А. Малащенко (изд.). М.: Art Biznes Centr, 2001. С. 65–68.

24. Kemper M., Shikhaliev Sh. Administrative Islam: Two Soviet Fatwas from the North Caucasus // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / Ed. by Alfrid K. Bustanov and M. Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012. Pp. 55–102.

25. Sartori P. Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia // Die Welt des Islams. 2010. Vol. 50. Pp. 315–334.

26. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках / Тексты, пер., коммент., введ. и прилож. Л.И. Лаврова. Ч. 1–3. М.: Наука, 1966, 1968, 1980. – 261, 242, 168 с.

27. Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана XXVII вв. как исторический источник. М.: Наука, 1984. – 464 с.

28. Сынтастар. Надмогильные стелы Ногайской степи / Сост. В.О. Бобровников, В.А. Коренько, фото Е.И. Желтов. М.: Изд. дом Марджани, 2016. – 672 с.

29. Закарияев З.Ш. Мусульманская эпиграфика Южного Дагестана. Т. I. Надписи Ахтынского района. М.: Наука; Восточная литература, 2025. – 543 с.

30. Бобровников В.О., Чмилевская И.А. Сплетенные нарративы меняющейся мусульманской агнографии: советский юродивый постсоветского Южного Дагестана // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. Т. 41. № 3–4. С. 87–119.

31. Мендикулов М.М. Памятники архитектуры полуострова Мангышлак и Западного Устьюрта. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1956. – 55 с.

32. Нурманова А.Ш. Памятники культуры казахов как форма хранения и передачи духовного наследия (на основе эпиграфических памятников) // Материалы международного научного семинара «Локальные религиозные верования в Центральной Азии». Алматы: Издательский дом «Мир», 2017. С. 88–100.

33. Sartori P., Babadjanov B. Being Soviet, Muslim, Modernist, and Fundamentalist in 1950s Central Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2021. 72. Pp. 108–165.

34. Бабаджанов Б., Сартори П. У истоков советского дискурса о «хорошем исламе» в Центральной Азии // Ab Imperio. 2018. № 3. С. 219–255.

35. Бабаджанов Б.М., Медерова Д.Е. «В мир иной со своими припасами». Визуальные символы на надмогильных сооружениях мусульманских святых Евразии и Кавказа // История, археология и этнография Кавказа. 2025. Т. 21. № 3. С. 438–455.

36. Медоев А. Камень и эстетика кочевников // Кочевники. Эстетика (познание мира традиционным казахским искусством). Алматы: Гылым. 1993. С. 237–263.

Russ)

20. Malysheva SYu. "Good death" in the obituaries discourse of the first Soviet decades. *The era of socialist reconstruction: ideas, myths and programs of social transformations*, ed. by L.N. Mazur. Yekaterinburg: Ural University Publishing House, 2017: 103–110. (In Russ)

21. Savin AI., Teplyakov AG. "Red funerals": new funeral rites in young Soviet Russia. *Ideas and Ideals*. 2021; 13(3–1): 205–228. (In Russ)

22. Khalid A. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 2007.

23. Babadjanov B. On SADUM's fatwas against 'non-Islamic' customs. *Islam in the post-Soviet space: an inside view*. Comp. by M. Olcott, A. Malashenko (eds.). Moscow: Art Biznes Centr, 2001: 65–68. (In Russ)

24. Kemper M., Shikhaliev Sh. Administrative Islam: two Soviet fatwas from the North Caucasus. *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*, ed. by Alfrid K. Bustanov and M. Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012: 55–102.

25. Sartori P. Towards a history of the Muslims' Soviet Union: a view from Central Asia. *Die Welt des Islams*. 2010; 50: 315–334.

26. *Epigraphic monuments of the North Caucasus in Arabic, Persian, and Turkish languages*. Texts, trans., comm., introd., and append. by L.I. Lavrov. Pts. 1–3. Moscow: Nauka, 1966, 1968, 1980. (In Russ)

27. Shikhsaidov AR. *Epigraphic monuments of Dagestan of the 10th–17th centuries as a historical source*. Moscow: Nauka, 1984. (In Russ)

28. Syntaslar. *Tomb steles of the Nogai steppe*. Comp. by V.O. Bobrovnikov, V.A. Korenyako, photos by E.I. Zheltov. Moscow: Mardjani Publishing House, 2016. (In Russ)

29. Zakariyev ZSh. *Muslim epigraphy of Southern Dagestan*. Vol. I: Inscriptions of the Akhty district. Moscow: Nauka; Vostochnaia Literatura, 2025. (In Russ)

30. Bobrovnikov VO., Chmylevskaya IA. Entangled narratives of changing Muslim hagiography: a Soviet holy fool in post-Soviet Southern Dagestan. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2023; 41(3–4): 87–119. (In Russ)

31. Mendikulov MM. *Architectural monuments of the Mangyshlak peninsula and Western Ustyurt*. Alma-Ata: Publishing House of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR, 1956. (In Russ)

32. Nurmanova ASh. Cultural monuments of Kazakhs as a form of storage and transmission of spiritual heritage (based on epigraphic monuments). *Materials of the international scientific seminar "Local Religious Beliefs in Central Asia"*. Almaty: Mir Publishing House, 2017: 88–100. (In Russ)

33. Sartori P., Babadjanov B. Being Soviet, Muslim, modernist, and fundamentalist in 1950s Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2021; 72: 108–165.

34. Babadjanov B., Sartori P. At the origins of the Soviet discourse on "good Islam" in Central Asia. *Ab Imperio*. 2018; (3): 219–255. (In Russ)

35. Babadjanov BM., Mederova DE. "To the other world with one's own supplies": visual symbols on the grave structures of Muslim shrines in Eurasia and the Caucasus. *History, Archaeology and Ethnography of the Caucasus*. 2025; 21(3): 438–455. (In Russ)

36. Medoev A. Stone and the aesthetics of nomads. *Nomads. Aesthetics (knowledge of the world through traditional Kazakh art)*. Almaty: Gylym, 1993: 237–263. (In Russ)

Поступила в редакцию 05.03.2026 г.

Принята в печать 18.04.2026 г.

Опубликована 30.09.2026 г.

Received 05.03.2026

Accepted 18.04.2026

Published 30.09.2026 g.